

YMUPIHUI

Revista Estudiantil de Investigación Humanística

Agosto 2024

NO. 1, ISSN en trámite



En este número:

La respuesta de las veracruzanas ante el anticlericalismo de 1926

Isbeth Navarrete Cano

Conexiones perdidas, historias olvidadas: la importancia de estudiar la diáspora africana en Ecuador

Fernando Guerrero

Las posibilidades para desarrollar una historia de la criptozoología en México

Sebastián Carreño Reyes

Entrevista a Ingrid Sáenz Sánchez, artista plástica y mujer afromexicana

Ana Isabel León Fernández

Paramilitarismo y otras formas de guerra irregular en Chiapas

Juan Carlos Caballero Martínez

Mazanenémi. Los caballos de guerra durante la Conquista de Tenochtitlan

André Joshel de la Luz Alarcón

y más...

Ymupihui
Revista estudiantil de investigación humanística

Coordinador editorial

Julio César Farías Reyes

Consejo Editorial

Amapola Cortés Baeza, Ana Fernanda Barrera Olmedo, Ana Isabel León Fernández, Benjamín Marín Meneses, César Gabriel Peña Ramírez, Daniel Sánchez Aguila, Fernando Isaac Sanchez Carballido, Guillermo Leal Muñoz, Jesús Martínez Villarreal, Oscar Roberto Magaña Rivera.

Correctora de estilo

Astrid Vietmeier Cahuich

Diseño de portada e identidad gráfica

Jackeline Dujovich Soto

Fotografía de portada

Daniel Sánchez Aguila

Maquetación

Fernando Isaac Sanchez Carballido

Apoyo institucional

Dr. Georg Leidenberger (Posgrado en Humanidades, línea en Historia, UAM-I)

Dra. Rocío Gil Martínez de Escobar (Departamento de Antropología, UAM-I)

Correo de la revista: ymupihuirevista@gmail.com

Ymupihui. Revista estudiantil de investigación humanística es una publicación semestral distribuida a través de la Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología y del Posgrado en Humanidades, línea en Historia. Av. Ferrocarril San Rafael Atlizco núm. 186, col. Leyes de Reforma 1ª sección, Iztapalapa. C.P. 09310.

ISSN en trámite



Índice

Editorial.....	5
----------------	---

Artículos

La respuesta de las veracruzanas ante el anticlericalismo de 1926.....	7
<i>Isbeth Navarrete Cano</i>	

Variaciones didascálicas en la tradición textual de los entremeses de Quevedo: los casos de <i>El marido fantasma</i> y <i>La polilla de Madrid</i>	29
<i>Jesús Martínez Villarreal</i>	

Conexiones perdidas, historias olvidadas: la importancia de estudiar la diáspora africana en Ecuador.....	45
<i>Fernando Guerrero Maruri</i>	

Arte NFT: la revolución que llegó a medias.....	65
<i>Fernando Isaac Sánchez Carballido</i>	

Ensayos

Las posibilidades para desarrollar una historia de la criptozoología en México.....	83
<i>Sebastián Carreño Reyes</i>	

Ciudad sagrada y pueblo mágico: globalización e industria turística en las Cholulas, Puebla.....	93
<i>Daniel Sánchez Aguila</i>	

Paramilitarismo y otras formas de guerra irregular en Chiapas.....	103
<i>Juan Carlos Caballero Martínez</i>	

Avances de investigación

Mazanenémi. Los caballos de guerra durante la Conquista de Tenochtitlan.....	119
<i>André Joshiel de la Cruz Alarcón</i>	

Territorio y estructura agraria en la provincia de Jilotepec: concentración territorial en el siglo XVIII.....	135
<i>Josué Daniel García Valeriano</i>	

Las características estéticas de las primeras pinturas de castas del siglo XVIII en el Centrosur y Oriente de la Nueva España.....	149
<i>Luis Fernando Villegas González</i>	

Entrevistas

Sergio, una vida. En los claroscuros de una masculinidad de época.....	167
<i>Kevin Manuel Hernández Cruz</i>	
Entrevista a Ingrid Sáenz Sánchez, artista plástica y mujer afromexicana.....	177
<i>Ana Isabel León Fernández</i>	

Reseñas

La formación del <i>habitus</i> neoliberal en México mediante los programas de transferencia monetaria.....	191
Fuentes, Luis M. (2022). <i>Neoliberalismo. "Habitus" y cuestión social</i> . México: Turner Noema.	
<i>Luis Carlos Sierra Avila</i>	
La herida que unifica en <i>Las dolorosas</i> de Aura Guerra-Artola.....	197
Guerra-Artola, A. (2021). <i>Las dolorosas</i> . México: Flor de Mezcal.	
<i>Lorena del Carmen Gutiérrez Aviña</i>	
Mujer y poder en el siglo XIX. La vida extraordinaria de Juana Catarina Romero, cacica de Tehuantepec.....	201
Chassen-López, Francie. (2020) <i>Mujer y poder en el siglo XIX La vida extraordinaria de Juana Catarina Romero, cacica de Tehuantepec</i> , México: Taurus, Penguin Random House Grupo Editorial.	
<i>Kevin Oscar López Almanza</i>	

Editorial

Ymupibui es una palabra retomada de una gramática mazahua del siglo XVII, y representa para quienes conformamos el Consejo Editorial una directriz de este proyecto que soñamos en colectivo: “De ahora en adelante”... Como todo inicio, hay una metáfora relacionada a dar el primer paso de un camino que auspiciamos sea de largo alcance a través del tiempo, como aquella palabra que nos alcanzó desde siglos atrás.

La revista *Ymupibui* surge del interés de las y los estudiantes de los posgrados de Humanidades y Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, para crear un nuevo espacio. Uno abierto a las propuestas e inquietudes que los estudiantes de las licenciaturas y posgrados en humanidades buscan difundir a partir de los escritos que generan como parte de su formación académica.

Queremos contribuir con un lugar que privilegie el diálogo horizontal entre disciplinas y que dé cabida a las publicaciones de los jóvenes estudiantes. Creemos que este sector de la comunidad académica requiere más medios por los cuales compartir sus capacidades, experiencias y nuevas miradas, ya que defendemos la idea de que el conocimiento se crea colectivamente. Por ello, quienes están en su proceso de formación deberían tener alternativas para la difusión de sus trabajos noveles, explorar nuevas metodologías y temas de su interés, y propiciar la exposición y discusión de sus ideas.

Lo que para las revistas ya consolidadas puede ser un defecto, para *Ymupibui* es una virtud: la juventud de quienes escriben. Reconocemos que, para quienes van iniciando su carrera académica, el miedo al rechazo de sus textos suele detener el envío de una posible colaboración. Para esto, buscamos promover una práctica rigurosa en calidad, pero amigable, cercana y constructiva para las nuevas generaciones que, sin duda, aportarán miradas y sensibilidades en-riquecedoras y muy distintas a las de investigadoras e investigadores ya posicionados en la academia.

De este modo, *Ymupibui* también se plantea como un medio pedagógico a través del cual los trabajos, en vez de ser rechazados, puedan mejorarse, ade-

cuándose a los estándares de publicación establecidos en cualquier espacio profesional. Por ello, autoras, autores, Comité Científico, dictaminadores y Consejo Editorial estamos en una comunicación constante para lograr que los textos publicados en la revista cumplan con estas directrices. Esto también implica que *Ymupihui* ha representado un espacio de aprendizaje para su Consejo Editorial, donde al calor de las discusiones, apoyos y escollos institucionales, errores y esfuerzos acelerados, hemos descubierto caminos para lograr nuestro objetivo.

Damos este primer paso, con la incertidumbre y satisfacciones que ello implica, pero con la esperanza de que este sea el primer número de muchos por venir. Este es el inicio de un proyecto que empieza *de ahora en adelante...*

Consejo Editorial.

Agosto de 2024.

La respuesta de las veracruzanas ante el anticlericalismo de 1926

Isbeth Navarrete Cano*
Universidad Veracruzana

Resumen: *El anticlericalismo veracruzano estuvo abanderado por la facción tejedista, la cual propició el cierre de las Iglesias, la expulsión de los sacerdotes extranjeros y una educación completamente laica y desfanatizadora, causando el disgusto de la feligresía veracruzana.*

En ese sentido, la finalidad del presente artículo radica en analizar la reacción poblacional en Veracruz ante el anticlericalismo y rescatar el papel de las católicas como sujetos importantes dentro del grupo que se esforzó por contrarrestar las medidas del Estado utilizando elementos de persuasión, violencia, ilegalidad y protesta escrita.

Palabras clave: *Mujeres, conflicto religioso, desfanatización, Iglesia, educación.*

INTRODUCCIÓN:

El presente artículo tiene como finalidad analizar las repercusiones de las leyes anticlericales promovidas en el periodo posrevolucionario, centrándose en el territorio veracruzano, sitio donde las políticas implementadas por Adalberto Tejeda causaron una atmósfera de constante tensión entre el Estado y la Iglesia; siendo el año de 1926 el que desataría la intolerancia religiosa por parte del gobierno y las protestas violentas por parte de los feligreses. De igual forma, rescata la participación femenina dentro

del grupo opositor a las leyes implementadas desde el ejecutivo, visibilizando a las mujeres como sujetos históricos claves en los hechos y procesos a historiar.

Cabe recalcar que el anticlericalismo mexicano tuvo un auge especial en el siglo XX cuando las facciones revolucionarias pretendieron implementar su proyecto de nación para el deteriorado país, ante ello, la Iglesia representaba un obstáculo y deciden limitarla en materia social, política y económica a través de la Constitución. En lo que concierne a Veracruz, la reducción de ministros ca-

* navarreteisbeth@gmail.com

tólicos, prohibición de educación cristiana en las escuelas, expulsión de sacerdotes extranjeros, el desconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, la prohibición a la celebración de actos religiosos fuera de las capillas y las críticas hacia los obispos provocó una participación de la población en actividades de protesta, inconformidad y violencia.

Dentro de la historiografía mexicana sobre los enfrentamientos de la Iglesia y el Estado sobresalen las obras *La cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929* y *La cristiada. La guerra de los cristeros* (Meyer, 1979); *Historia de la Iglesia Católica en México* (Blancarte, 1992); *La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940* (Williman, 1976); *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México 1930-1940* (Negrete, 1988). A pesar de que cada una de ellas brinda información significativa sobre el tema, todas parecen ignorar la participación de las mujeres.

En lo tocante al anticlericalismo, los textos de Nora Pérez-Rayón (2004), Josué Bustamante (2009), Andrea Mutulo y Franco Savarino (2008) proporcionan ideas concretas y datos de la manera en la que el anticlericalismo llega a México, se esparce por los sectores intelectuales (la mayoría de ellos liberales), toma fuerza después de la Revolución Mexicana y permea las costas veracruzanas. Sin embargo, aquí también existe un vacío considerable en torno a la participación femenina como parte del grupo opositor, asociando los debates sociales e in-

telectuales exclusivamente a los varones.

Es así, como después de la revisión bibliográfica sobre el contexto nacional y veracruzano en 1926 (año en el que estalla la Guerra Cristera y simultáneamente se exige la aplicación de la Ley Calles), se detecta un problema de investigación: ¿qué repercusiones sociales tuvieron las medidas constitucionales-legales en la población católica veracruzana? ¿Qué medidas implementaron las veracruzanas ante el creciente anticlericalismo ejercido en la entidad?

Para resolver tales interrogantes se toma como base la recopilación de datos provenientes de los periódicos de la época, así como la correspondencia dirigida al gobernador de Veracruz, en donde las cartas de mujeres son numerosas. De allí, se realiza una lectura cuidadosa en cuanto a temáticas, temporalidad, lugar geográfico, tipo de discurso-argumentos y número de personas firmantes.

LEYES, POLÍTICAS Y TENSIONES ENTRE EL ESTADO Y LA IGLESIA EN EL MÉXICO POSREVOLUCIONARIO

Con las elecciones de 1920, la Revolución Mexicana parecía haber llegado a su final. La llegada de Álvaro Obregón a la presidencia de la República indicaba el inicio de un nuevo ciclo en la historia del país: la democracia, reparto agrario, educación para todos y leyes que protegerían a los trabajadores se materializarían con la promulgación de la Constitución

de 1917. Pese a lo anterior, los cambios sociales se mostraban lentos y la atmósfera pública, política y militar del país aún presentaba signos de tensión entre los bandos emanados de los grupos revolucionarios. No obstante, las políticas federales apuntaban a la reconstrucción nacional, la formación de un ciudadano moderno y la propagación de un conocimiento científico y racional.

La misión del Estado radicaba en formar nuevos ciudadanos, para ello se valió de diferentes vías, una de ellas fue la educación, pues representaba la herramienta más valiosa para entrar en la mente de los jóvenes mexicanos y hacerlos hombres y mujeres críticos y productivos, en resumidas cuentas, en los trabajadores modernos necesarios para levantar al deteriorado país. Es así como los 3 poderes o tareas del ministerio episcopal se veían reducidas y desplazadas por los gobiernos en turno (Blancarte, 1992). Dicho en otras palabras, el *ministerium*, *magisterium* e *imperium* (santificar, enseñar y gobernar) que por derecho divino les correspondía a los obispos se hallaba coartado por la Carta Magna entonces vigente.¹

¹ Vale la pena señalar que hasta la constitución de 1857 la educación era monopolio de la Iglesia y con la promulgación de una nueva Carta Magna que desplazara completamente al clero de la instrucción académica se concluía con la interferencia de los religiosos en materia educativa (Sigaut, 1997).

El periodo de 1920 a 1924 se podría considerar “pacífico”, pues los enfrentamientos entre el clero y el gobierno no eran constantes y mucho menos alarmantes. La postura anticlerical de Obregón era ambigua, pues sus preocupaciones más fuertes se centraban en el nacionalismo y la identidad, misma que estaba siendo amenazada por símbolos extranjeros. En ese entorno rígido no podía agregar un conflicto generalizado con la Iglesia (lo que no significó que ocultara su ideología anticlerical).

Todo ello cambió con la llegada a la presidencia de Plutarco Elías Calles (1924-1928), a quien comparaban con Benito Juárez por anhelar una completa ruptura entre lo laico y lo religioso. Calles apostaba por una completa desfanatización que iniciara en los primeros años de vida de los mexicanos, por ello, la niñez jugó un papel clave dentro de sus políticas anticlericales. Para dicho periodo es importante considerar tres elementos que propiciaron el descontento y reacción violenta del clero católico. Primeramente, los nuevos proyectos de nación, que excluyeron o por lo menos limitaron la interferencia del clero en la vida pública del país.

En segunda instancia, la exaltación del Estado evidenció la búsqueda de la centralización del poder político, elemento que en el pasado estuvo compartido con la Iglesia por ser parte de los intermediarios activos de la sociedad,

por tanto, el desplazamiento de esta institución causó disgustos entre sus miembros.

El tercer punto se sitúa en 1925, cuando la CROM creó una iglesia cismática (independiente al Vaticano y acorde a la campaña política del régimen mexicano), es decir, nació la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (ICAM), estableciéndose en los estados de Veracruz, Puebla, Tabasco y Oaxaca (Bustamante, 2009). Esto era un desafío directo a la autoridad del Vaticano y de los dirigentes católicos, pues el gobierno demostraba que quien tenía el verdadero poder era el Estado y no la Iglesia.²

2 Cabe recalcar que la idea de una Iglesia cismática no era nueva en el territorio mexicano, de hecho, se tiene registro de que Benito Juárez con afán de hacer respetar la Constitución de 1857 insinuó alejarse de la Santa Sede: “Juárez buscaba advertir al Papa y a sus huestes que se abstuvieran de participar en política y calmaran sus ansias de sabotaje contra su gobierno. De no cumplir con tales advertencias, Juárez dio a entender que estaba dispuesto a patrocinar una Iglesia católica ajena al papa [...] una segunda intención era alentar a los grupos protestantes que por tales años proliferaban en México” (Ramírez 2006, 20).

Las amenazas de Benito no quedaron en sólo palabras y en febrero de 1862 con ayuda de Melchor Ocampo contactó al sacerdote Rafael Díaz Martínez, quien a lado de una docena de padres más iniciaron el culto en el templo de la Merced, sin embargo, con el paso del tiempo este acto cismático quedó en el olvido y no pasó a mayores.

Aunque resulte sorprendente el caso de la

Finalmente, la Ley Calles fue el punto más álgido del descontento católico; esta serie de normas buscaban la reducción del clero, restringir las libertades de los católicos y prohibir las manifestaciones religiosas fuera de las iglesias; así las modificaciones a los artículos 3, 5, 24, 27 y 130 constitucionales, llevaron a los curas a cerrar las iglesias y difundir a la feligresía el espíritu por luchar/derogar las leyes apenas promulgadas, naciendo de esta manera lo que Jean Meyer denomina “La Cristiada”.

El artículo tercero limitaba al clero en materia educativa pues declaraba la enseñanza como laica en los niveles elemental y superior en instituciones tanto públicas como particulares; el quinto reforzaba la inviolabilidad del tercero, al declarar que las escuelas privadas debían sujetarse a las disposiciones oficiales; los artículos 24 y 27 recalcan a las autoridades correspondientes la obligación de sancionar la existencia o instauración de claustros y la participación de periódicos religiosos en materia política; mientras que el art. 130 le quitaba la per-

Iglesia Católica Mexicana atribuida a Juárez, no fue el único presidente de la república en pensarlo antes de 1925, en este sentido, aparece Venustiano Carranza, el coahuilense en 1915 también amenazó con un cisma, convencido de que los católicos habían propiciado la caída de Madero y la llegada de Huerta, se mostró severo con la Iglesia católica, pero sus intenciones no radicaban en convertirse en el dirigente de los feligreses (Ramírez 2006, 30-60).

sonalidad jurídica a las asociaciones religiosas, declaraba a las Legislaturas como las encargadas de determinar el número de ministros de cultos (los cuales debían ser forzosamente mexicanos).

Sin duda alguna, las restricciones constitucionales impuestas a la Iglesia causaron un gran descontento a la jerarquía católica y a la población más devota; es por ello que considero conveniente subrayar la magnitud del artículo 130, pues allí se expresaba claramente que la Iglesia no debía poseer ningún tipo de privilegios o control social sobre los mexicanos y que para ello el Estado se tornaría paternalista atendiendo las demandas de las clases populares. Los párrafos del artículo 130° que dejan entrever las limitaciones hacia el clero son los siguientes:

- La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas Iglesias.
- Los ministros de cultos serán considerados como personas que ejercen una profesión y estarán directamente sujetos a las leyes.
- Las Legislaturas de los Estados únicamente tendrán facultad de determinar, según las necesidades locales, el número de ministros de cultos.
- Para ejercer en México el ministerio de cualquier culto, se necesita ser mexicano por nacimiento.
- Los ministros de culto nunca podrán hacer crítica de las leyes funda-

mentales del país, de las autoridades en particular o en general del gobierno.

- Para dedicar al culto nuevos locales abiertos al público se necesita permiso de la Secretaría de Gobierno.
- Por ningún motivo se revalidará, otorgará dispensa o se determinará cualquier otro trámite que tenga por fin dar validez en los cursos oficiales, a estudios hechos en los establecimientos destinados a la enseñanza profesional de los ministros de cultos.
- Las publicaciones periódicas de carácter confesional no podrán comentar asuntos políticos nacionales; no podrán celebrarse en los templos reuniones de carácter público.
- Los ministros de los cultos tienen incapacidad legal de ser herederos.

Es así, como de 1926 a 1929, la relación entre católicos y civiles fue hostil, pues los ideales e intereses de ambos grupos eran diferentes; y aunque claro, en ambos grupos existían alas moderadas y radicales, la tensión se podía respirar en el ambiente. El asesinato de Obregón en 1928 dificultó aún más las relaciones entre ambas partes y aplazaría las negociaciones hasta 1929, probablemente, acontecimientos como este le daban la excusa perfecta al gobierno para ver a los religiosos como

personas peligrosas y cegadas por el fanatismo, razón por la cual, las normas anticlericales se posicionaban como una solución casi perfecta.

EL ANTICLERICALISMO EN EL VERA-CRUZ POSREVOLUCIONARIO

Como ya se mencionó en las líneas anteriores, las tensiones entre Iglesia-Estado desembocaron en una serie de medidas y actitudes hostiles hacia el clero, hecho que podemos entender como anticlericalismo. Sin embargo, para tener una definición clara del mismo, podemos recurrir a Nora López Rayón quien nos indica que se trata de:

Conjunto de ideas, discurso, actitudes y comportamientos que se manifiestan críticamente (en forma pacífica o violenta) respecto a las instituciones eclesiásticas, ya sea en el terreno legal o político o en relación con lo personal que forma parte de dichas instituciones: jerarquía, clero secular y regular; y cuestiona o descalifica dogmas, creencias, ritos y devociones (Pérez-Rayón 2004, 115).

Si bien es cierto que el anticlericalismo tomó fuerza a partir del estallido de la Revolución Mexicana, tenía hondas raíces desde el Antiguo Régimen³ propi-

3 Conjunto de rasgos políticos, jurídicos, sociales y económicos que caracterizaron a Europa y sus colonias durante los siglos XVII y XVIII. Dicho término ganó popularidad con la Revolución Francesa cuando se utilizó para designar despectivamente las estructuras política, social y administrativa del país en que vivían, que

ciado por los grupos liberales; por ejemplo, en el porfiriato el anticlericalismo se vislumbraba en la prensa liberal no oficial, así como en publicaciones protestantes, masónicas, espiritistas, socialistas y anarquistas, pese a ello, todo se quedaba en el discurso y no trascendía a aspectos judiciales (Pérez-Rayón 2004).

En lo que concierne a las maneras de expresar y materializar el anticlericalismo se tiene que pueden ser múltiples y diversas:

“A nivel ideológico (discursos cívicos y políticos, publicaciones periódicas, novelas, folletos, panfletos); en el plano de la legislación (constituciones y leyes secundarias); en actitudes y comportamientos individuales (verbales, gestuales), así como en movimientos sociales como mítines, boicots, manifestaciones pacíficas o violentas (rebeliones, guerras); formas populares (canciones, refranes, representaciones teatrales populares o cultas); organizaciones políticas (logias, clubes, partidos, sindicatos, organizaciones militantes anticlericales (Pérez-Rayón 2004, 117).

consideraban decadentes e injustas.

En este caso, Antiguo Régimen será entendido como la forma de organización del poder anterior al estallido de la Revolución Mexicana, en el que la justicia y el poder estaban relacionados con una amplia red de relaciones personales, favores políticos y donde la costumbre era más fuerte que la ley. Al mismo tiempo que la economía del país era en su mayoría agraria y mercantil.

Jean Meyer indica que los principales anticlericales pertenecían a un grupo definido, por lo general con estudios profesionales o cierta preparación académica como funcionarios, abogados, comerciantes, maestros, oficiales, líderes obreros, jefes agrarios y masones. Con el final de la lucha armada, el anticlericalismo se constituyó en un pasaporte de lealtad y vía de ascenso de funcionarios callistas y miembros del PNR (Pérez-Rayón 2004).

Ahora bien, toda esa serie de ideas fuertemente arraigadas a los hombres emanados de la Revolución Mexicana se reflejaría en su manera de dirigir o gobernar. En el caso veracruzano, tenemos que de 1920 a 1924 ocupa la gubernatura Adalberto Tejeda Olivares; de 1924 a 1928 Heriberto Jara Corona y de 1928 a 1932 Adalberto Tejeda vuelve a ser gobernador de la entidad. Siendo el periodo jarista el que nos ocupa en este artículo, ya que coincide con la aplicación de la “Ley Calles” y los primeros síntomas de malestar social agudo ante la postura del ejecutivo.

Heriberto Jara Corona (1879-1968) era originario de Nogales Veracruz; fue alumno de Enrique Laubscher,⁴ estu-

4 Pedagogo alemán que llegó a México en 1880. Se destacó por fundar en Orizaba la Escuela Modelo en donde aplicó un modelo pedagógico denominado de Fröebel en donde, con métodos líricos y rítmicos, enseñaba a leer más rápido a los niños.

dante del Instituto Científico Literario y contador en la fábrica de Rio Blanco, se formó como un pensador crítico y observó de cerca las desigualdades sociales. Abrazó los ideales magonistas, apoyó al maderismo, combatió a lado de Cándido Aguilar. En 1916 fue nombrado Jefe de operaciones militares en Veracruz y representante de Orizaba en el Congreso Constituyente. Por su pasado militar y sus conexiones con los personajes claves veracruzanos y capitalinos en 1924 fue elegido como gobernador de Veracruz, en donde se destacó por enfrentar problemas con las compañías petroleras y los empresarios extranjeros.

Como ya se mencionó, 1925 fue el punto álgido entre la Iglesia y el Estado, pues la limitación de sacerdotes en el territorio mexicano y la erección de una Iglesia cismática provocaron grandes disgustos en el clero católico. En el caso veracruzano, Heriberto Jara trató de imponer el cumplimiento del artículo 130 y expulsar a los curas que no estuviesen registrados de manera oficial. Hay que tener en cuenta que, aunque las leyes limitasen al clero y redujeran su intervención en cuestiones sociales, la jerarquía católica en muchas ocasiones hacía caso omiso a las indicaciones legales y seguían con sus prácticas religiosas, sobre todo si se encontraban en lugares poco accesibles.

En lo que concierne al panorama religioso, en 1920 el Vaticano nombró

como obispo de la diócesis de Veracruz a Rafael Guízar Valencia, un zamorense formado dentro del catolicismo social; él llegó a dirigir un territorio de: “72.000 km² de extensión, 800 km de costa, con una población de un millón doscientos mil católicos con un alto índice de analfabetos, y de una gran pobreza material y espiritual” (Barrajón 2008, 408). Ante tal reto, Monseñor Rafael Guízar propuso fraccionar la diócesis para un mejor ejercicio pastoral y cercanía de los religiosos con la población católica, es así como en 1922 Veracruz estaba conformado por la diócesis de Veracruz (bajo la tutela de Guízar Valencia),⁵ la diócesis de Papantla (a cargo de Nicolás Corona)⁶ y la diócesis de Tehuantepec (dirigi-

5 Protegiendo a la grey de Veracruz, Ulúa, Boca del Río, Medellín, Cotaxtla, San Diego, Paso de Ovejas, Tlacotalpan, Salta Barranca, Jalapa, El Chico, San Miguel Jilotepec, Tlacolulan, Tonayán, Naolinco, Actopan, Coatepec, San Juan de la Punta, Amatlán de los Reyes, San Pedro Ixhuatlán, Coscomatepec, Huatusco, Totutla, Orizaba, Ixhuatlancillo, Nogales, Necoxtla, Aculzingo, Maltra, Santa Ana, Atzacan, Ixtaczoquitlán, Tilapa, Zongolica, Jalacingo, Perote, Tehuipango, Perote, Zomelahuacan, Atzalan, Nautla, Zosocolco y Mecatlán (Barradas 1990, 246).

6 Su área de influencia abarcaba las poblaciones de Papantla, Misantla, Jicaltepec, Tlapacoyan, Martínez de la Torre, Espinal, Coyutla, Coxquihui, Gutiérrez Zamora, Tuxpan, Temapache, Tihuatlán, Tepetzintla, Tamiahua, Ozuluama, Tantina, Tamalin, Citlaltepec, Choutla e Ixtacatepec (Barradas 1990, 201-202).

da por Jenaro Méndez).⁷

Con la división del inmenso territorio veracruzano se intuía que la administración de servicios religiosos sería mucho más ordenada y efectiva, sin embargo, las medidas promulgadas por Calles y aplicadas por Jara dificultaron el accionar de los obispos y ministros católicos. Así, por ejemplo, en 1926 la Liga de la Defensa Religiosa extendió una Carta Pastoral para protestar contra las declaraciones de Calles (Ley de Cultos), en donde señalaban la pena de excomunión a quienes no apoyaran a la Iglesia en la lucha contra el “injusto gobierno”. Así pues, los obispos tenían el derecho de excomulgar a quienes contrajeron matrimonio ante un ministro no católico; a los padres que no instruyeron a sus hijos en una religión no católica; y a quienes fuesen violentos con los clérigos y religiosos.

Vale la pena destacar que en el caso educativo Calles propuso la necesidad de crear una campaña antirreligiosa violenta. De ahí que la SEP incluyera proyectos de educación sexual infantil y una educación socialista, haciendo modificaciones al artículo tercero constitucional.

7 Administrando sacramentos en: Coatzacoalcos, Moloacán, Hidalgotitlán, Jáltipan de Morelos, Cosoleacaque, Texistepec, Oluta, Jesús Carranza, San Juan Evangelista, Mecayapan, Hueyapan de Ocampo, San Andrés Tuxtla, Playa Vicente, Chacaltianguis y Tlacojalpan. (Catholic Hierarchy, s/f).

Claramente la instauración de una educación comunista preocupaba al episcopado mexicano pues tal ideología albergaba varias acciones condenadas por la Iglesia desde tiempos remotos. Las propuestas educativas del ejecutivo estaban relacionadas con el desarrollo de un pensamiento crítico, racional y científico, al mismo tiempo que apostaba por el control de las conciencias de los infantes para que estos en el futuro se convirtieran en ciudadanos modernos y activos en la sociedad mexicana.

Como respuesta a lo anterior, la jerarquía católica argumentó que las tres entidades encargadas de impartir la educación (Iglesia, familia y Estado) se veían distanciadas por las medidas emprendidas desde el ejecutivo y que el Estado tenía la obligación de proteger con sus leyes a la Iglesia y a la familia para que estas pudieran velar por la educación de los más jóvenes (Sigaut, 1997). De igual forma, desde la Santa Sede se emitieron documentos y declaraciones, tal es el caso de la *Divini Ilius Magistri* por papa Pío XI, donde enunció:

La educación esencialmente consiste en la formación del hombre cual debe ser y como debe portarse en la vida terrena para conseguir el fin sublime para el que fue creado [...] no puede existir educación completa y perfecta si la educación no es cristiana (Sigaut 1997, 309).

LAS MUJERES ANTE EL CONFLICTO RELIGIOSO

Jean Meyer (2016, 175) mencionó que, para el 15 de marzo de 1926, 202 sacerdotes extranjeros habían sido expulsados del país, mientras que 118 colegios católicos y 83 conventos habían cerrado sus puertas; evidentemente las medidas eran en cierta forma drásticas considerando que la mayoría mexicana profesaba la religión católica. Por lo anterior, resulta evidente que las normas callistas coartaban la manera de ejercer y fortalecer la fe de los católicos, hecho que causó gran disgusto entre la población. Ahora bien, es importante considerar que el 51% de la demografía pertenecía al sector femenino, siendo las mujeres un sujeto histórico de gran relevancia, pues posibilita entender buena parte de la historia de la humanidad.

Aunque la participación femenina muchas veces está ligada a los roles que juegan como madres, esposas, hijas o hermanas; es importante destacar que las mujeres están dentro de la célula base de toda organización social: la familia (Quezada 2012). Dicha institución recae sobre el cuidado y las enseñanzas de las madres, quienes se encargan de dos aspectos primordiales: el cuidado maternal y el moral-religioso. En el caso de la Guerra Cristera, se visualiza la participación de las mujeres en acciones relacionadas con la alimentación, provisión de armas, transporte de provisio-

nes, participación armada (como en el caso de las Brigadas Femeninas de Santa Juana de Arco) (Vaca 1998); pero también fueron las responsables de mantener vivo el culto católico celebrando los sacramentos de manera clandestina, permitiendo la conservación y transmisión de los valores cristianos, morales y religiosos a sus esposos e hijos (Quezada 2012).

En este sentido tenemos que tal y como lo indica Flores Sandria (2021) la mujer es una esfera física y moral de la cotidianidad, que favorece la identidad religiosa mediante la difusión y perpetuación de las doctrinas religiosas. Conviene subrayar que la vinculación de lo femenino con lo privado y lo conservador posibilitó el área de influencia de las damas en los temas religiosos y la insistencia de las mismas en su hogar por la salvación de las almas y la lucha por una causa divina; ejerciendo sus roles sociales, pero también sus creencias y devociones:

La mujer católica, es la que como madre, cristianiza al hombre niño; como hija edifica al hombre padre; como hermana corrige al hombre hermano; y como esposa corrige al hombre esposo (Quezada 2012, 205).

El sentido de pertenencia y deber con el clero católico llevó a las mujeres a realizar una participación activa dentro del conflicto religioso de tres maneras: 1) desde las armas; 2) desde lo político-

legal; 3) desde lo clandestino. En el caso de Veracruz, se pudo observar que los últimos dos rubros se cubrieron sin problema, mientras que el primero, relacionado a las armas sólo aparece a manera de disturbios.

El trabajo de archivo evidenció la participación activa de las mujeres veracruzanas protestando y externando su malestar por la reducción de sacerdotes, la expulsión de los obispos y el cierre de iglesias; en este sentido, las cartas, memorándums, informes y pliegos petitorios encierran las voces de las féminas que defendían el libre ejercicio de su fe.

Ante lo anterior, se puede notar que la mayoría de cartas dirigidas al gobernador del Estado (Heriberto Jara) eran enviadas por mujeres con muy poca o casi nula participación de los varones; de igual manera, gracias a las firmas plasmadas en los documentos se aprecia que las señoras y señoritas que apoyaban las ideas clericales compartían lazos sanguíneos, mezclándose seguramente con damas allegadas a ellas (amigas, vecinas o conocidas). Por otra parte, es necesario subrayar que las exigencias rescatadas probablemente pertenecen a mujeres que provenían de familias prestigiosas y/o acomodadas, pues podían pagar para que alguien redactara y enviara la carta, además de que sabían por lo menos escribir y firmar.

Un aspecto interesante dentro de los documentos de archivo, es el relaciona-

do con el lenguaje utilizado para referirse a las autoridades; con un tono formal y firme exponen al gobernador que como ciudadanas del territorio mexicano gozan de ciertos derechos y que la obligación de los funcionarios públicos es atender las necesidades del pueblo. Cabe destacar que existen peticiones extensas, amables, directas, desafiantes, concretas y breves como, por ejemplo: *“Respetuosamente pedimosle reapertura único templo católico de este Municipio ordenado de ser posible H. Ayuntamiento esta obsequie nuestros deseos”* Aquí las señoras de Chacaltianguis se reúnen el 8 de marzo de 1926 para informar que en la zona sólo existe una iglesia y al ser la única desean que no se clausure para seguir ejerciendo sus actividades religiosas; quienes firman el documento son: María Josefa Montero, Consuelo Argudín, Esther Corro, María Vázquez, María Dolores Torres, Nieves María Estrada, Julia Hernández, Amelia C. Hernández, Joaquina Juárez, Rosa María Juárez, Aurelia Loyo y Narcisca Montoro (AGEV 1926, caja 964).

Por el contrario, se encuentra un texto elaborado en San Andrés Tuxtla, en donde se dirigen a Jara como un ciudadano más, que tiene el deber como gobernador de escucharlas y darles la libertad que los gobiernos posrevolucionarios tanto mencionaban en sus discursos:

CIUDADANO GOBERNADOR DEL ESTADO

Los que suscribimos, profundamente disgustados por el poco o ningún caso que se ha hecho de sus muy justas peticiones, vuelven nuevamente a comparecer ante Usted para exponerle [...]

¿Qué tan poca atención merecemos que no es posible contestar caballerosamente y con justicia a lo que unas Señoras piden, si lo que piden es justo y natural? ¿No están obligados los gobernantes a oír la voz del pueblo y a mostrarse con el benévolo y conciliador? Pues Usted Señor Gobernador no se ha mostrado de esa manera con este pueblo que a Usted se ha dirigido, sino por el contrario lo trata como cosa que no vale o no se merece se le haga aprecio. Mas, aunque no se nos haga caso, aunque no quiera oír las voces que claman justicia, seguiremos hablando, seguiremos insistiendo para demostrar que no estamos conformes con el modo con que se nos trata [...]

Por tercera vez insistimos en la revocación de la reglamentación del artículo 130, ya que ella pone travas a nuestros cultos y no nos da la libertad que por doquiera se pregona tenemos para nuestra conciencia. Somos católicos y como tales, pedimos de manera energética la verdadera libertad [...]

Esperamos que esta vez no sean tratadas nuestras palabras como voces vagas que no merecen oírse; por el contrario, que

comprendiendo la razón que nos asiste, se les dé la atención que requieran y viendo la justicia que nos acompaña, se resuelva favorablemente.⁸

Para fortalecer sus argumentos utilizaron estratégicamente fragmentos de la Constitución para hacer ver que la disposición de limitación de ministros católicos permitidos en la entidad no tenía razón de ser. En concreto hicieron alusión al artículo 11º constitucional donde se indicaba que los hombres tienen derecho de entrar y salir de la República, viajar por el territorio y cambiar de residencia a donde el individuo lo desee, por lo que exigir el cambio de residencia de los obispos violaba ese derecho. Aunado a ello, cuestionaban la limitación de sacerdotes permitidos, recalcando que el sacerdocio era una profesión; por si fuera poco, de manera ingeniosa las mujeres retaban de manera sarcástica al gobernador a reducir el número de profesionales en la costa veracruzana que fungieron como médicos, abogados e ingenieros, al mismo tiempo que traían a colación el hecho de que el gobierno no mantenía o alimentaba a la jerarquía católica, desacreditando la labor del Estado en temas clericales.

8 De Cabada, Rosa., De Sedas, Laura., De Solana, Elena, et al, "Carta al Gobernador". 6 de abril 1926, Archivo General del Estado de Veracruz (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 964.

Otro de los artículos utilizados en el discurso de las defensoras de los sacerdotes es el cuarto:

¿Por qué se nos ha de privar de que en San Andrés resida un Señor Obispo, si nadie está facultado para impedirsele, supuesto que en su cargo es una profesión y del ejercicio de ella a nadie puede restringírsele? [...]⁹

[...] Usted Ciudadano Gobernador hizo la ley que acaba de poner en vigor, pues ahora Usted haga un decreto revocándola [...] denos libertad en nuestro Culto, que tengamos verdadera libertad sin traves de ninguna clase.

[...] La Constitución vigente, en su artículo 4o. dice: «A ninguna persona podrá impedírsele que se dedique a la profesión, industria, comercio o trabajo que se le acomode, siendo lícitos» Pues bien, si la ocupación de un Obispo es lícita como lo demuestra el sentir de los pueblos civilizados, ¿Por qué a Usted con la Ley que ha emanado prohíbe a nuestro Señor Obispo que ejerza su profesión? [...] la Constitución deja en libertad a las personas para ejercer la profesión que quieran y no determina limites dentro de las cuales deban ejercerla [...]¹⁰

9 De Cabada, Rosa., De Sedas, Laura., De Solana, Elena, et al, "Carta al Gobernador". 6 de abril 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 964.

10 De Cabada, Rosa., De Sedas, Laura., De Solana, Elena, et al, "Carta al Gobernador". 16

Uno de los disgustos que salió a flote por parte de los feligreses que no pertenecían a la diócesis de Xalapa, tuvo que ver con que las medidas emanadas de las modificaciones al artículo 130 constitucional colocaban a un Obispo en el estado, mismo que debía residir en la capital de la entidad, es decir, Xalapa. Cabe recalcar que los gobernadores y el ejecutivo en turno no le prestaron mucha atención a la división interna que existía al interior de Veracruz, por lo que consideraron que Xalapa al ser capital, tener mayor población y contar con una sociedad creyente era el sitio ideal para que un obispo residiera allí.

Como ya se mencionó anteriormente en Veracruz había tres diócesis, la primera de ellas era de la Xalapa erigida mediante la bula QUOD OLIM PROPHETA el 5 de enero de 1844 cuando se aprueba el establecimiento de la diócesis veracruzana, misma que tuvo una cancellería independiente, estaba exenta de la jurisdicción del arzobispado de Puebla y obtuvo a Jalapa como Sede Episcopal de la misma; la segunda correspondía a la de Tehuantepec con Sede en San Andrés Tuxtla pero bajo las órdenes del arzobispado de Oaxaca; y la tercera y más joven fundada en Papantla a mediados de noviembre de 1922, la cual estaba subordinada al Arzobispo de Puebla (Barradas 1990).

de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 964.

Por lo anterior, el derecho recaía sobre Mons. Rafael Guízar Valencia, pero los otros dos obispos (Nicolás Corona y Jenaro Méndez) tendrían que salir del territorio veracruzano desamparando a su grey. Tal situación causó inconformidad entre los católicos de San Andrés y Papantla, pues a pesar de fungir como diócesis se les trataba con indiferencia, concentrándose principalmente en la ciudad de las flores. Por ello, un gran número de señoras y señoritas enviaron su desaprobación por los privilegios que gozaba la feligresía jalapeña:

¿Por qué razón debe haber un solo superior Jerárquico y por qué debe residir solamente en Jalapa? ¿Qué privilegios tienen los de Jalapa que no tengamos nosotros? ¿Por ventura no pertenecemos también nosotros al Estado de Veracruz?

Tan habitantes son del Estado los de Jalapa como nosotros; ¿luego por qué Señor Gobernador ese odioso centralismo?

Con esto no queremos mostrarnos envidiosos de nuestros hermanos los católicos de Jalapa, sino solamente manifestar que también nosotros, tenemos derecho con los de Jalapa y Papantla de tener un Señor Obispo en nuestra ciudad.¹¹

11 De Cabada, Rosa., De Sedas, Laura., De Solana, Elena, et al, "Carta al Gobernador". 16 de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones

Lo expuesto por las católicas respondía a un sentimiento de injusticia y favoritismo, sin embargo, no consideraron que el gobierno federal y estatal no tomó en cuenta las divisiones internas propias de jurisdicción eclesiástica, simplemente aplicaron las leyes a la entidad federativa. De esta manera, aunque los obispos de Papantla y San Andrés Tuxtla estaban bajo las órdenes de arzobispados de otros estados, por el simple hecho de ejercer su ministerio en determinadas zonas veracruzanas debían cumplir con las normas emitidas.

En lo que concierne a las cartas con un grado de hostilidad mayor, provienen de las poblaciones de San Andrés Tuxtla y Coatepec, en donde exponen al gobernador como un ser insensible ante sus peticiones, que abusa del poder que posee y que traiciona las buenas actitudes que la población católica ha tenido con los gobiernos en turno:

[...] Señor Gobernador, encarecidamente le suplicamos acoger favorablemente nuestra petición, acordándose que las leyes son para los pueblos y no los pueblos para las leyes [...] Confiadas en que se dignara Usted oír la suplica que este pueblo entero le hace manifiestan[do]le su profundo agradecimiento.¹²

religiosas, Caja 964.

12 De Cabada, Rosa., De Sedas, Laura., De Solana, Elena, et al, "Carta al Gobernador". 16 de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia,

Somos la mayoría, por no decir la totalidad de la Nación. Con nuestros esfuerzos, con nuestros recursos, con nuestra adhesión, sostenemos al Gobierno de la Republica; y en cambio de toso esto, sólo obtenemos la imposibilidad de tributar a Dios el culto que le es debido [...] ¹³

Claramente Heriberto Jara, no tardó en responder, dejando claro cuál era su postura ante las provocaciones de estas mujeres, a quienes consideraban altaneras y altamente influenciadas por el clero. Jara las describe como sujetos llenos de pasiones negativas y remarca que, a diferencia de ellas, él es educado y cortés al responderles los oficios enviados a pesar de tener cuestiones más importantes que atender:

En respuesta y por acuerdo del C. Gobernador, manifiesto a ustedes que aunque este Gobierno cree que no está obligado a contestar el memorial de que se trata, ya que viene concebido en términos bastante altaneros, propios solamente de espíritus pasionales, que no dan cuenta de sus actos; por una mera atención y con mayor cortesía de la que ustedes han usado [...] este Gobierno no puede revocar en manera alguna, la

Secretaria General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 964.

13 Fuentes, Matiana., Ochoa, María., Sánchez, Dolores, et al, "Carta al Gobernador". 27 de febrero 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaria General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 966.

reglamentación que se ha hecho del artículo 130 de la Constitución General de la República, la cual es preciso hacer cumplir.

Además, este mismo Gobierno no desea entablar polémicas de verdaderos sofistas, ya que asuntos de mayor importancia reclaman su atención.¹⁴

Por otra parte, desde la gubernatura se emiten panfletos, declaraciones y caricaturas con mensajes anticlericales, donde colocan a los sacerdotes como meros abusadores de poder, personas que se aprovechan de las ignorancia de la población para acrecentar sus riquezas; es por ello que el anticlericalismo veracruzano le adjuntó adjetivos calificativos al clero como: “ladrones”, “criminales”, “falsos”, “mentirosos”, “tiranos”, “Dragón Negro”, “vampiros”, “zánganos de sotana”, “plaga”, “explotadores”, “fanáticos”, “mafiosos”, “Pulpo Romano”, “bestia 666”, “Ave Negra”, entre otros, pero siempre siendo ofensivos y culpándolos de los males sociales que aquejaban al México posrevolucionario. En este sentido, cobra significado la declaración de Jara el 30 de marzo de 1926:

El gobierno, compenetrado de sus obligaciones para con el pueblo, así como de

todo lo que se relaciona con los ordenamientos legales [...] formó la Ley Reglamentaria a que se tienen que sujetar los ministros de cualquier culto religioso en esta Entidad [...]

Este mismo Gobierno estima que al hacer la reglamentación de que se trata, fue justo y benigno, pues que habiendo sido la mente de la Revolución el evitar hasta donde sea posible los ministros religiosos, los que, en su mayor parte, son los principales responsables del obscurantismo en que se encuentra el pueblo mexicano¹⁵

Para contrarrestar la mala imagen que el gobierno difundía de los ministros católicos, las damas veracruzanas incluyeron en sus cartas, los beneficios que traía a la sociedad la presencia de los curas en los poblados, pues ellos fungían como guías tanto espirituales como sociales; atendían las necesidades de la población, los ilustraban con sus conocimientos, se mostraban como padres amorosos y los invitaban a llevar una vida llena de rectitud y caridad:

Este pueblo de San Andrés volvemos a repetir que es creyente y católico, por lo que vio con beneplácito que en la tierra que lo vio nacer, residiera una cabeza principal de su Religión [la zona gracias al Obispo] se convertiría en un pueblo culto, de prestigio y

14 Secretario General de Gobierno, “Carta a señoras de San Andrés Tuxtla”. 12 de abril 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 964.

15 Oficial 1° de la Secretaría, “Carta a señoras de San Andrés Tuxtla”. 30 de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaria General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 964.

de nombre para los demás pueblos, no nada más de la República, sino de todo el extranjero¹⁶

Posible es que para aquellos que no conocen las bellezas que encierra la Religión Católica y las bondades que por doquiera esparcen sus Ministros, tachen la insistencia que los católicos tomamos en este asunto, y juzguen de importunas y de rebeldes [...]

¿Quiérese ahora quitar al pueblo entero la paz y la alegría de que ha disfrutado? ¿Quiérese borrar a San Andrés de la lista de los pueblos concientes, ya que albergando en su seno a un alto Ministro Católico, es para los pueblos extranjeros de marcada importancia?¹⁷

A pesar de las múltiples cartas y súplicas, el gobierno jarista no retrocedió y explicó que las leyes debían cumplirse al pie de la letra, haciendo énfasis en la urgencia de la expulsión de todos los sacerdotes con nacionalidad extranjera, pues estos sólo abusaban de los pobres mexicanos, además de trabajar bajo las órdenes de un gobierno extranjero (El Vaticano), mismo que tenía súbditos esparcidos por todo el mundo extrayendo

16 De Cabada, Rosa., De Sedas, Laura., De Solana, Elena, et al, "Carta al Gobernador". 6 de abril 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 964.

17 De Cabada, Rosa., De Sedas, Laura., De Solana, Elena, et al, "Carta al Gobernador". 16 de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 964.

las riquezas de las naciones.

[...] la Constitución que indica que el ministerio de cultos, sólo deber ser ejercido por mexicanos por nacimiento [dicha ley tiene] la idea nacionalista [...]

Los legisladores, al decretar dicho artículo, fueron guiados por la profunda convicción de que son esencialmente los sacerdotes extranjeros en su mayoría, sedientos de comodidades y placeres que en su tierra no disfrutaron, los que no vacilan en hacer de su profesión un medio para satisfacer sus apetitos insatisfechos¹⁸

La cruzada anticlerical probablemente fue una de las más fuertes de la República Mexicana, pues la cercanía de los tejedistas con los callistas propició un ataque directo a la jerarquía católica, absorbiendo el tema educativo como obligación exclusiva del Estado, limitando de esta manera la interferencia de frailes, curas y monjas en la educación de los niños y jóvenes. Ante tal disposición, las familias católicas o con una posición económica privilegiada se vieron atacadas, pues la educación ya no estaría en manos de los servidores de Dios, sino por los egresados de las escuelas normales, mismos que estaban sujetos a las ordenes gubernamentales y por ende fo-

18 Fuentes, Matiana., Ochoa, María., Sánchez, Dolores, et al, "Carta al Gobernador". 27 de febrero 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 966.

mentarían un sentimiento anticlerical en los infantes.

De tal forma, que la mayoría de los colegios privados fueron clausurados por no cumplir con lo establecido en el artículo tercero constitucional; del mismo modo, se implementaron las visitas sorpresa e inspecciones a las escuelas, todo ello para asegurarse que los sacerdotes no fueran maestros o directores, y sobre todo evitar que se impartiera catecismo al interior de las aulas. Si esas normas no se cumplían se podía castigar con cárcel.

A causa de ello, la participación femenina no se hizo esperar; ellas tomaron la dirección de las escuelas particulares (sobre todo de las de educación elemental, pues su condición de seres amorosos y frágiles le permitían tener una mejor conexión con los pequeños), también, ante la ausencia de ministros varones, emprendieron acciones como catequistas, sacristanas o simplemente como las encargadas del resguardo del Santísimo.

Adjunto al presente [...] copia del acta levantada por motivo de la clausura del Colegio particular denominado de la «Paz» y la Escuela que estaba bajo la dirección de la Sra. Galdina B. S. de Mella-do Meza.¹⁹

19 Presidente Municipal de Tuxpan, “Telegrama al Gobernador”. 8 de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 967.

El fragmento anterior pertenece al poblado de Tuxpan, pero también se presentaron casos similares en otros puntos de la entidad, destacando los poblados más alejados o inaccesibles, en donde la violación de las disposiciones oficiales era una constante. La zona sur, por ejemplo, fue una de las más problemáticas, pues la lejanía de la capital imposibilitaba una rigurosa vigilancia; de manera particular se tienen noticias de la zona de los Tuxtles donde se nos indica que: “Existen dos templos abiertos al culto católico [...] Igualmente se halla establecido un Colegio Católico, atendido por unas Señoras, que son también de nacionalidad mexicana”.²⁰

Los secretarios de educación propusieron la creación de supervisiones escolares para verificar que todo marchara correctamente; inclusive atendían las denuncias de los ciudadanos cuando declaraban observar conductas sospechosas por parte del magisterio o poseer información relativa a la violación de las leyes constitucionales.

INFORME GENERAL QUE RONDE LA COMISION ENCARGADA DE VISITAR LAS ESCUELAS PARTICULARES DE ESTA CIUDAD [ORIZABA] PARA LA APLICACIÓN DE LA CIRCULAR DE GOBIERNO

20 Presidente Municipal de San Andrés Tuxtla, “Carta al Gobernador”. 26 de abril 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 965.

DEL ESTADO

Escuela del Orfanatorio de San Luis Gonzaga [...] La Enseñanza impartida en el momento de la visita no tuvo nada de religiosa; pero interrogadas tres niñas acerca de si se les dan prácticas religiosas, dos pequeñas dijeron que se les llevaba a misa y se les enseñaban oraciones no precisamente en los salones de clase sino es sus dormitorios.

[...] Escuelas laicas, pero donde la vestidura de las maestras se revela que hubo alguna religiosidad: Colegio Guadalupano y Colegio Covadonga.

Escuela donde no se encontraron pruebas de religiosidad; pero sonde hay varios detalles que reflejan el misticismo. Y donde desde la entrada se respira un ambiente religioso: Escuela Villaseca y Escuela San Luis Gonzaga.²¹

Si bien, las medidas pueden parecer exageradas, cobran sentido cuando se contrastan con las fuentes. En el caso de la diócesis de Xalapa, Mons. Rafael Guízar tampoco cumplía con las normas, de hecho, Justino de la Mora (1995) mencionó que el obispo enseñaba catecismo a los niños en la salida de las escuelas y los atraía mediante dulces, premios, cánticos religiosos y pláticas amenas, lo

21 Comisión especial encargada de visitar escuelas particulares, "Informe general". 5 de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 965.

que evidentemente molestaba a las autoridades pues desafiaba su poder y los hacía quedar como inferiores. Pese a la posibilidad de la llegada a prisión, la devoción parecía más grande y las mujeres participaban en estas actividades ilícitas:

Comunico a esa Superioridad, que en esta Villa [Xico], existe una escuela Particular [...] procedió a hacer una investigación [...] y efectivamente se encontró que enseñaban la llamada DOCTRINA por lo que desde luego fue suprimida dicha escuela, pero se han acercado los padres de esas criaturas y en persona la Señorita María Luisa Godínez que es la que impartía esa enseñanza.²²

Mediante una lectura entrelíneas se puede visualizar que la señorita mencionada no formaba parte de la plantilla docente de la escuela o trabajaba dentro de la institución, sin embargo, mediante la autorización de los directivos del plantel educativo se le permitía ingresar para que impartiera una enseñanza cristiana a los estudiantes. Lo que da cuenta de la multiplicidad de tareas que realizaban las mujeres de manera clandestina y anónima para perpetuar el ejercicio de la fe.

Por último, las actividades más sorprendentes ejecutadas por esposas, viudas y solteras son las relacionadas con

22 Presidente Municipal de Xico, "Oficio al Gobernador". 13 de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 966.

los disturbios y amenazas, pues rompían con el estereotipo de ser mujer y desafiaban los roles que cumplían dentro de sus comunidades. Así pues, las protestas por el cierre de templos y la reducción de sacerdotes provenían del sector femenino (generalmente privilegiado), mientras que el masculino se mostraba un tanto indiferente.²³

Las católicas se integraron a las ligas de defensa religiosa que surgieron en la época ante el conflicto Iglesia-Estado; y aunque en la mayoría de las ocasiones sobresalen los nombres de los varones, ellas eran parte importante de esas asociaciones y gracias a que las consideraban inferiores a los hombres podían realizar un mayor número de actividades en favor del clero pues no las consideraban una amenaza latente, sin tomar en cuenta que gracias a las redes y la unión de varias de ellas, los logros obtenidos incomodaban al tan odiado Estado.

Los cuatro sacerdotes que viven en este pueblo [Coscomatepec] fanático, han establecido en todos los barrios de la población, ligas de defensa católica; siendo las principales: las que dirigen el Rodiles, director de la Escuela católica y la Señorita Justina Heredia, cuyo jefe inmediato es el señor Félix Domínguez Corona.²⁴

23 En la correspondencia de 1926, se encontró que, en Papantla en el mes de marzo tras la ordenación de cerrar el templo, un grupo de mujeres se encerró en la iglesia en forma de protesta (AGEV 1926, caja 964).

24 Villegas, Fernando, "Carta al Gobernador".

Pero la participación femenina no se limitó a protestas y afiliación a ligas, sino que se presentó en actitudes violentas y groseras hacia los funcionarios públicos que hacían cumplir la Constitución, siendo el caso de Papantla probablemente el más escandaloso:

Con motivo de haber cumplido disposiciones superiores que afectaron intereses Obispo Corona, llamadas damas católicas y caballeros Colon- esta localidad, han emprendido una serie de amenazas e insultos contra mí [...] han arrojado puertas algunas casas vasijas conteniendo excremento [...] ayer ordené detención señora Belem Aranda Vda de González señalada como una de las principales promotoras actos rebeldía contra disposiciones salida Obispo y sacerdotes extranjeros existían esta Ciudad.²⁵

Ante ello, Heriberto Jara entendió que las disposiciones debían ser aplicadas con mano dura tanto a hombres como a mujeres, pues los segundos sujetos representaban un peligro para la sociedad, en otras palabras, el fanatismo propiciaba que las féminas se comportaran de una manera salvaje e inapropia-

25 de septiembre 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 967.

25 Polo, Severo, "Telegrama al Gobernador". 25 de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 966.

da, demostrando de esta manera que la intervención del clero en la sociedad era perjudicial pues las llevaba a la ignorancia, obscurantismo e impedía el progreso.

Debo decirle que usted ante todo debe hacer valer el principio de autoridad y proceder con toda energía [...] ya sea en contra de las damas católicas o los Caballeros de Colon, toda vez que ni las unas como damas católicas ni los otros como caballeros cumplen con su deber de acatar nuestras leyes.²⁶

CONCLUSIONES

El conflicto religioso provocó diversas reacciones en la población mexicana, quizá el golpe más fuerte para los ministros católicos era el relacionado con la Carta Magna de 1917, pues gracias ella, ya no gozaban de ciertos privilegios que tenían en el pasado; además de que el Estado pretendió ser la institución más sólida e importante del México posrevolucionario, limitando a la Iglesia para lograr su objetivo. La hostilidad entre gobierno y clero responde a un choque entre ambas instituciones, es decir, su problema radicó en la semejanza de sus

objetivos y no en las diferencias. Dicho en otras palabras, las tensiones se presentaron porque ambos querían cosas similares, pero ninguno de los dos estaba dispuesto a ceder, provocando una disputa por el poder en la que se vieron involucrados los ciudadanos.

En el caso veracruzano, el anticlericalismo causó la inconformidad de las católicas, mismas que utilizaron toda serie de medidas (pacíficas y violentas) para demostrar su oposición a los decretos provenientes del ejecutivo. Gracias a ello, las mujeres pudieron alzar su voz y salir de los espacios tradicionalmente asignados a su sexo, demostrando una facilidad de palabra; una retórica clara y concisa; argumentos bien estructurados; participación activa dentro de la educación; presencia dentro de las ligas de defensa religiosa; poder de intervención y mediación en asuntos legales-políticos y un arraigo profundo en el catolicismo con raíces coloniales.

Por otro lado, hay que destacar que las veracruzanas se concibieron como ciudadanas con derechos, dignas de ser escuchadas y se presentaron ante el gobernador como las representantes de poblaciones enteras:

Católicos de esta Diócesis de Tehuantepec en su gran mayoría poblados esta región os piden por nuestro conducto revocación reciente relativa un solo jerrarca estado con residencia esa capital. Atte. Elena E. de Solano, María C. Vda.

26 Jara, Heriberto, "Telegrama a Severo Polo".

25 de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 966. Además, agrega el gobernador que proceda a castigarlos duramente sin importar el sexo y que los caprichos de estas personas no estarán por encima de la ley y la autoridad.

de Álvarez, Rosa Palacio Vda. De Cabada, Lucía Carreri, Ana Rodríguez.²⁷

Siendo usted «Representante» de la Voluntad popular del Estado en nombre de Trescientos mil católicos de esta diócesis pedimos revoque ley reciente dictada que suprime Obispo de Papantla que dejaría de momento en esta ciudad a todos, los fieles sin culto, en nombre de los 300.000 católicos de la diócesis” Firma María A. Vda. de Alverdi, Concepción Guemez, Esther Hideroa B, Regina Colado.²⁸

En definitiva, el anticlericalismo en la entidad veracruzana no estaría completo si se deja de lado la participación femenina. Aquí las mujeres defendieron sus creencias y mantuvieron vivo al catolicismo, aunque sea de manera clandestina, demostrando que sin su ayuda el clero católico apostólico y romano no habría podido seguir ejerciendo su labor espiritual. Las féminas en su mayoría fungieron como aliadas de la jerarquía católica, modificando sus actividades, conductas, expresiones y hasta su imagen para hacer frente al anticlericalismo

27 De Álvarez, María., De Cabada, Rosa., Carreri, Lucía, et al, “Telegrama al Gobernador”. 12 de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 964.

28 Alverdi, María, “Telegrama al Gobernador”. 9 de marzo 1926, (AGEV), Gobernación y Justicia, Secretaría General de Gobierno, Organizaciones religiosas, Caja 967.

que imperaba en la entidad. Su papel fue clave y permeó en la vida política, cultural y cotidiana veracruzana, posicionándose como verdaderos sujetos históricos, mismos que deben estudiarse, discutirse y recordarse.

BIBLIOGRAFÍA

Archivo General del Estado de Veracruz (AGEV)

Barradas, Celestino. 1990. *Historia de la Iglesia en Veracruz. Tomo I*. Xalapa: Ediciones San José

Barradas, Celestino. 1990. *Historia de la Iglesia en Veracruz. Tomo III, 1920-1989*. Xalapa: Ediciones San José

Barrajón, Pedro. 2018. “Rafael Guízar Valencia, un pastor con corazón de apóstol”. *Eclesia*, 32, núm. 3: 405-412.

Blancarte, Roberto. 1992. *Historia de la Iglesia Católica en México*. México: Colegio Mexiquense

Bustamante, Josue. 2009. *De la Liga Anticlerical Revolucionaria a la Unión Revolucionaria Anticlerical: Socialismo, desfanatización y política educativa en Xalapa, Veracruz, 1931-1932*. Tesis de licenciatura: Universidad Veracruzana.

Catholic Hierarchy, s/f. “Diocesis Sancti Andreae de Tuxtla”. <https://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dsnat.html> (Consultado el 04 de julio de 2023).

Flores, Johana. 2021. "Formadora, Sabia y devota: El papel de la mujer mexicana en la guerra cristera 1926-1929". *Revista Nicaragüense de Antropología*, núm. 10, julio-diciembre: 74-83.

Meyer, Jean. 2016. "¿Cómo se tomó la decisión de suspender el culto en México en 1926?", *Tzintzun Revista de Estudios Históricos*, núm. 64, julio-diciembre: 165-194.

Navarrete, Isbeth. 2023. *Las acciones pastorales de Monseñor Rafael Guízar y Valencia: Un acercamiento a la feligresía, vida cotidiana y anticlericalismo veracruzano, 1920-1938*. Tesis de licenciatura: Universidad Veracruzana.

Pérez-Rayón, Nora. 2004. "El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica". *Sociológica*, 19, núm. 55, mayo-agosto: 113-152.

Quezada, Claudia. 2012. "La mujer cristera en Michoacán, 1926-1929". *Revista Historia y Memoria*, núm. 4:1 91-223.

Ramírez Rancaño, M. (2006). *El patriarca Pérez: La Iglesia católica apostólica mexicana*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Sigaut, Nelly. 1997. *La Iglesia católica en México*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.

Vaca, Agustín. 1998. "Madres, esposas y solteras durante la Cristiada". *Estudios Jaliscienses*, 31, febrero: 40-53.

Variaciones didascálicas en la tradición textual de los entremeses de Quevedo: los casos de EL MARIDO PANTASMA y LA POLILLA DE MADRID

Jesús Martínez Villarreal*

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

Resumen: *En el presente artículo, se estudia una serie de decisiones tomadas por los editores modernos de los entremeses quevedescos El marido fantasma (obra con múltiples testimonios) y La polilla de Madrid (obra de codex unicus), en relación con las variaciones subyacentes en su aparato didascálico, con la finalidad de evidenciar cómo la elección de una lectio sobre otra se traduce en cambios sustanciales en el plano espectacular, en tanto modifica el vestuario, el discurso, y el movimiento y la disposición de los personajes sobre el tablado. Por lo tanto, se plantea la necesidad de revisar la fijación textual de ambos interludios cómicos para considerar la realización de enmiendas puntuales.*

Palabras clave: *ecdótica, texto espectacular, paleografía, edición crítica, teatro breve áureo.*

La trayectoria editorial del corpus entremesil de Quevedo ha resultado azarosa debido, en gran medida, a la escasa preocupación de parte del mismo autor y de sus editores coetáneos en sus labores de impresión y preservación.¹ Junto al

resto de su producción literaria, únicamente se publicaron los entremeses *El niño y Peralvillo de Madrid*, *La ropavejera*, *El marido fantasma* y *La venta* —contenidos en el volumen póstumo de *Las tres musas últimas castellanas* (Quevedo 2002 [1670], fols. 95-122)—; el resto de sus interludios cómicos nos han llegado por medio de manuscritos recientemente descubiertos, antologías de varios dra-

1 Al respecto, Pablo Jauralde Pou comenta lo siguiente: “Al tratarse [los entremeses] de obras festivas y menores, frente a las obras doctrinales y las obras extensas, les concierne un poco lo que a toda esta faceta de su producción literaria: primero, no los publicó; segundo, no dio noticia de ellos, como obras suyas; tercero, en ningún momento parece haberse interesado por su permanencia, por ejemplo, al preparar

una edición de sus obras completas. La crítica los ha ido rescatando, penosamente, de viejas ediciones sueltas, de antologías o de manuscritos olvidados” (1999, 490).

*csh2203802940@izt.uam.mx

maturgos, e impresiones sueltas.² En consecuencia, este accidentado camino textual ha generado erróneas y polémicas atribuciones autoriales —lo que, a su vez, ha dificultado la delimitación del catálogo—, y ha complicado la tarea de edición de las piezas dramáticas.³

2 Los entremeses de *Bárbara* (dos partes), *Diego Moreno* (dos partes), *La vieja Muñatonos*, *La destreza* y *La polilla de Madrid* cuentan con un único testimonio manuscrito: el ms. de signatura Cod. cxiv/1-3, resguardado en la Biblioteca Provincial de Évora, y dado a conocer por Eugenio Asensio en 1965. Por otro lado, *Los enfadosos o el zurdo alanceador* se preservó tanto en el citado manuscrito como en otro, ubicado en la Biblioteca Colombina de Sevilla, con signatura ms. 82-30-40, fols. 102r-107r. Asimismo, *La venta* se conversó en el manuscrito de Évora y en dos impresos: 1) en la *Segunda parte de las comedias del maestro Tirso de Molina. Recogidas por su sobrino Francisco Lucas de Ávila*, Madrid, Imprenta del Reino, 1635, fols. 261v-264v; y b) en *Entremeses nuevos de diversos autores*, Zaragoza, por Pedro Lanaja y Lamarca, 1640. Las dos partes de *El Marión* se imprimieron como suelta en Cádiz, por Francisco Juan de Velazco, en la plaza de los Escribanos, 1646. Finalmente, *El caballero de la Tenaza* se recogió en la colección *Flor de entremeses y sainetes de diferentes autores*, Madrid, [Antonio del Ribero], 1657, fols. 75v-79r (véase Arellano y García Valdés 2011, 89-102).

3 Esta situación también repercutió en la reducida atención crítica de decenios anteriores. Por ejemplo, en su pionera monografía dedicada a la producción dramática de Quevedo, Cotarelo Valledor (1945, 70) considera a don Francisco un adelantado seguidor del modelo consolidado por Luis Quiñones de Benavente debido a que aún se le atribuían piezas poco valoradas, como *El hospital de los malcasados*, y se ignoraba

Frente a este panorama, la publicación del *Teatro completo* (2011) de Quevedo, a cargo de Ignacio Arellano y Celsa Carmen García Valdés, representó una importante contribución, pues supuso la primera edición anotada y de amplia difusión para un público universitario e instruido en esta producción dramática,⁴ amén de que ayudó en su proceso de estabilización y en la actualización del estado de la cuestión.⁵ Pese a lo anterior, este volumen aún presenta una serie de

la existencia de sus entremeses en prosa —que, precisamente por esa cualidad, se datan en los primeros años del siglo xvii, lo que supone que la trayectoria del madrileño como entremesista comenzó antes que la del toledano.

4 Los editores previos —Astrana Marín, Asensio y Bleuca— se limitaron a transcribir los testimonios, si bien modernizaron la ortografía y sugirieron enmiendas varias.

5 Luis Astrana Marín (1932) edita los 4 entremeses publicados en *Las tres musas últimas* y —por primera vez desde el siglo xvii— *El marión* (dos partes), *Los enfadosos o el zurdo alanceador*, *El caballero Tenaza*, y *Los refranes del viejo celoso*. Asimismo, incluye 3 actualmente no imputados a la pluma quevedesca: nos referimos a *Pan Durico*, *El médico* y *El hospital de los malcasados*. Posteriormente, Asensio (1965) publica los entremeses, hasta entonces inéditos, de *Bárbara* (dos partes), *Diego Moreno* (dos partes), *La vieja Muñatonos*, *La destreza* y *La polilla de Madrid*; de manera que, en su edición, José Manuel Bleuca (1981) presenta tanto los entremeses impresos por Astrana Marín —excepto *El caballero Tenaza* y los de falsa atribución—, como los descubiertos por Asensio. Arellano y García Valdés editan los mismos que Bleuca, e incorporan *El caballero Tenaza*.

problemas relacionados con la conformación de la tradición textual y la fijación de algunas piezas —donde advertimos complicaciones de diversa índole, que van desde erratas menores hasta la inexplicable ausencia de un verso contenido en un testimonio—, así como con la fisonomía del catálogo dramático canónico de don Francisco.⁶

Por lo tanto, en el presente artículo reflexionaremos sobre una serie de decisiones tomadas por los editores modernos de los entremeses quevedescos en el momento de la *constitutio textus* de dos piezas: *El marido pantasma* y *La polilla de Madrid*. Puntualmente, atenderemos las variaciones subyacentes en el aparato didascálico,⁷ con la finalidad de adver-

6 Por ejemplo, pese a que su atribución a Quevedo ha sido severamente cuestionada por Bergman (1975) y Madroñal (2013), los editores incluyen el *Entremés de los refranes del viejo celoso*, si bien lo califican “de debatida autoría” (2011, 19).

7 Alfredo Hermenegildo define las didascalias como las marcas textuales encargadas de “controla[r] la doble enunciación existente en el hecho teatral, la enunciación escénica y el contexto ficticio de la enunciación propia del circuito interno de la pieza representada” (2001, 20). Es decir, se encargan de informar sobre la caracterización tanto de los personajes como del espacio dramático. Estas instrucciones subyacen tanto insertas en el parlamento (didascalias implícitas), como fuera de él (didascalias explícitas o acotaciones), incluso en la posición de paratextos (título, relación de *dramatis personae*, etcétera).

tir cómo la elección de una *lectio* sobre otra se traduce en cambios sustanciales en el plano espectacular, pues modifica la caracterización, el discurso, y el movimiento y la disposición de los personajes sobre el tablado. La circunscripción a estos títulos responde a que cada uno presenta inconsistencias propias de su situación textual: en el caso de *El marido pantasma*, tenemos la omisión de ciertas variantes ofrecidas por sus diversos testimonios; en el de *La polilla de Madrid*, la discutible descodificación de algunos pasajes de su *codex unicus*. En este sentido, pretendemos demostrar la pertinencia de revisar la fijación textual de ambos interludios cómicos con el fin de hacer enmiendas a partir ya de las variantes ofrecidas por los múltiples testimonios, ya de nuevas interpretaciones del único manuscrito preservador de *La polilla de Madrid*.

PIEZA CON DIVERSOS TESTIMONIOS: EL CASO DE *EL MARIDO PANTASMA*

La trama nos presenta a Muñoz, quien ha emprendido la búsqueda de la mujer ideal para casarse —la cualidad ponderada para determinar su idoneidad consiste en la carencia de madre y de familia, a quienes el hombre considera peligrosas para sus bolsillos—. Entonces, el personaje se queda dormido y sueña con su amigo Lobón, quien aparece en escena rodeado de esposa y familiares para relatarle las peripecias por las que ha pasado tras haberse casado, con la in-

tención de convencerlo de desistir de su empresa. Al final, sale al tablado doña Oromasia, quien cumple con el requisito impuesto por el protagonista y lo persuade de contraer nupcias; éste, por su parte, acepta, motivado por la promesa de enviudar, es decir, de sobrevivir a su cónyuge.

En la nota a su edición, Arellano y García Valdés (1997, 41-44; 2011, 96) describen sólo cuatro testimonios de este interludio cómico, dos manuscritos y dos impresos:

a) Abreviado como **MB**. Manuscrito de la Biblioteca del Instituto del Teatro de Barcelona (Vitrina A, Estante 5).⁸ Perteneció a la Biblioteca Sedó y lleva exlibris del marqués de Pidal. Figura en el catálogo de Simón Palmer con el número 536. En la portadilla, con letra moderna, consta la fecha de 1626 y la anotación: “Duplicado. Con variantes notables. Se halla impreso en la edición de Amberes”. Se titula *El marido fantasma*.

b) Abreviado como **MM**. Manuscrito Ms. 17376, de la Biblioteca Nacional de Madrid, folios 49-54.⁹

c) Abreviado como **v**. Impreso en *Ramillete gracioso. Compuesto de entremeses famosos y bailes entremesados. Por diferentes ingenios* (Valencia, 1643). El entremés, con el título de *El marido fantasma*, figura en las páginas 65-74.

d) Abreviado como **TM**. Impreso en *Las tres Musas últimas castellanas. Segunda cumbre del Parnaso español de Don Francisco de Quevedo y Villegas* (Madrid, 1670). El entremés ocupa las páginas 108-116.

A éstos, no obstante, debe añadirse un quinto, publicado por María José Alonso Veloso (2017, 175-176) y obviado por todos los editores anteriores (no obstante que Ludwig Pfandl ya había notificado de su existencia en 1922):

e) Abreviado como **B**. Impreso al final de la comedia *Los achaques de Leonor*, atribuida a Lope de Vega. Se trata de la novena suelta encuadrada en un volumen facticio resguardado en la Bayerische Staatsbibliothek con signatura 4 P.o.hisp.6; la individual de la suelta es 4 P.o.hisp. 6#Beibd.9 a. El entremés ocupa los folios 13-16v.

El riguroso y exhaustivo análisis de Alonso Veloso sobre las omisiones de los cinco testimonios la conduce a concluir que no existen errores conjuntivos o separativos lo suficientemente significativos como para trazar una filiación

8 En realidad, esta signatura es colectiva, pues refiere a un conjunto de obras, tal como se señala en el portal “Manos teatrales” (Manos teatrales s/f). La signatura correcta, que aparece tanto en la citada base de datos como en la nota previa a la digitalización del manuscrito en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, es la siguiente: IT VII-189 (Quevedo 2014 [s. XVII]).

9 Los editores (1997, 42; 2011, 96) comentan que, probablemente, se trata del “mismo que

con el núm. 2012 recoge el Catálogo de Paz y Mélia”; no obstante, el número correcto en dicho inventario es 2213 (Paz y Mélia 1934, 332).

precisa entre ellos. La estudiosa señala que los testimonios **MM** y **B** coinciden en presentar el texto más largo (compuesto de 300 versos); no obstante, la mayoría de las escasas lagunas de **B** son privativas, por lo que, seguramente, no sirvió de fuente ni derivó de ninguno de los otros cuatro testimonios (2017, 180). Arellano y García Valdés, por su parte, distinguen dos líneas de transmisión: por un lado, **MM** y **TM**; por otro, **MB** y **V**. Sobre la primera rama, arguyen que “ambos coinciden, entre otras cosas, en la falta de los versos 278-285 [los versos finales del entremés] y en mantener el error del verso 250: ‘por venir en’ en vez de ‘por ver ir en’” (1997, 42); sin embargo, Alonso Veloso indica que la omisión exclusiva de **MM** de un verso que sí aparece en **TM** permite descartar una vinculación directa entre ambos, amén de que confirma la prioridad temporal de **MM** —es decir, que éste antecedió a **TM**— (2017, 180). La filiación de la otra rama resulta más clara, pues casi todas las omisiones de **MB** persisten en **V**, que, a su vez, incurre en otras ya exclusivas, ya compartidas con otros testimonios; por lo anterior, Arellano y García Valdés concluyen: “El impreso **V** da un texto muy corrupto y parece una mala copia de **MB**: le faltan muchos versos (68 en total) y está plagado de errores” (1997, 43). Finalmente, Alonso Veloso señala que la existencia de una omisión compartida por **MB**, **TM** y **V**, pero no por **MM**,

posibilita situar a **MB** en una posición intermedia entre **MM** y **TM**.

Estos resultados llevan a plantear, por un lado, la necesidad de elaborar una nueva edición que incorpore el cotejo con **B**; por otro —y en relación con lo anterior—, la pertinencia de enmendar el texto base de los editores modernos (**TM**) a partir de los otros testimonios. Esto último se debe a las condiciones de este impreso: en primer lugar, no posee preeminencia temporal; en segundo, el hecho de que Quevedo no supervisara su edición impide afirmar que se trate de la versión final ideada por él. Ante tal situación, como advierte Pérez Priego, “a este texto base no se le podrá reconocer mayor autoridad respecto de las lecciones sustanciales [...]. Estas variantes sustanciales vendrán elegidas por otras razones: conocimiento de la tradición, valoración intrínseca de los testimonios sobre la base de los errores evidentes o juicio sobre las lecciones singulares” (1997, 81). En otras palabras, la preferencia de una *lectio variante* sobre otra dependerá, no de la fidelidad a la última voluntad del autor —pues ésta se desconoce—, sino de un análisis metódico de sus usos lingüísticos y estilísticos, así como del contexto y del sentido mismo de la obra editada. En este sentido, para una nueva edición del *Marido pantasma*, proponemos evaluar las variaciones ofrecidas por los otros testimonios y valorar su inclusión a partir de su adecua-

ción con el género entremesil y con los requerimientos impuestos por la pieza misma.

Lo anterior queda patente en la fijación de la acotación inicial. Arellano y García Valdés (A-GV) conservan la indicación de MM y TM, pero obvian la variación subyacente en B. A continuación, citamos los pasajes referidos (Cuadro 1).

La instrucción de ir vestido “de novio galán” parece más propia de una comedia de tono serio o de una comicidad ligera, como las de capa y espada; tal vestuario no corresponde con el universo entremesil.¹⁰ En contraposición, la instrucción ofrecida en B encaja mejor con el tono exagerado y ridículo de la pieza, así como con la indumentaria presuntamente requerida por el diálogo de los personajes. En primer lugar, el adjetivo “gracioso”, como apunta Rodríguez Cuadros, forma parte de un

conjunto de formas lexicalizadas encargadas de señalar el uso de una indumentaria burlesca, rebajadora y risible (1988, 85-86).¹¹ Aunque a nosotros, lectores del siglo XXI, nos resulta una instrucción ambigua, se trataba de una convención plenamente normalizada en el Barroco, por lo que, pese a su brevedad, bastaba para instruir a actores y directores sobre el vestuario necesario para la representación.

En segundo lugar, la conversación inaugural del interludio cómico contiene indicios sobre los elementos conformadores de esa caracterización graciosa: puntualmente, parecen requerir la utilización, por parte de Muñoz, de una máscara o tocado con cuernos.¹² Al comenzar el entremés, Mendoza inmediatamente llama la atención sobre un elemento que Muñoz lleva en la frente —el “guarnecido frontispicio”—: ese

CUADRO 1

MM	TM	A-GV	B
Sale Muñoz y Mendoza; Muñoz, de novio galán	<i>Salen Muñoz, y Mendoza; Muñoz de novio galan.</i>	(<i>Salen Muñoz y Mendoza; Muñoz de novio galán.</i>)	<i>Salen Muñoz y Mendoza; Muñoz, de novio gracioso</i>

Cuadro de elaboración propia

10 Cfr. la definición de *galán* en el *Diccionario de Autoridades*: “Se dice también del que está vestido de gala, con *aseo y compostura*” (Real Academia Española [RAE] 1726-1739, s. v., énfasis añadido).

11 Algunas variaciones son: a lo ridículo, a lo gracioso, de figura, de figurón, etcétera.

12 Sobre la indumentaria en el teatro breve áureo, pueden consultarse —entre otros— los textos de Rodríguez Cuadros (2000) y Cazés Gryj (2020).

elemento podrían ser los cuernos, símbolo de la condición de cornudo, pues el mismo personaje, más tarde, lo motea de vaca —“[para casado] el *mu* le basta y todo el *ñoꝝ* le sobra”— y elogia, de manera irónica, sus “lindas facciones” para pasar por esposo, es decir, la osamenta —en tanto lo cornudo se trata de una cualidad inherente a los maridos—. La utilización de este recurso iconográfico responde a su eficacia para simbolizar la tópica infidelidad femenina durante el matrimonio, es decir, sirve como cómico potenciador de la burla hacia los maridos engañados; además, contribuye a perfilar la atmósfera poco realista, onírica, de la pieza, desarrollada plenamente con la escenificación del sueño de Muñoz.

MENDOZA. ¿Qué intento le ha traído
con *tan bien guarnecido frontispicio*?

MUÑOZ. Vengo a ponerme en oficio;
vengo, señor Mendoza,
a ponerme a marido en una moza.

MENDOZA. Señor Muñoz, poniéndolo
por obra,
el *mu* le basta y todo el *ñoꝝ* le sobra.
Tiene lindas facciones de casado.
(Quevedo 2011, vv. 3-10, énfasis añadido)

A continuación, precisamente, reflexionaremos en torno a la acotación dedicada a instruir sobre la aparición de Lobón y su parentela política, pues las fuentes ofrecen variantes notablemente

diferentes (Cuadro 2).

Frente a la parquedad de las didascalías subyacentes en el resto de los testimonios, **MB** —probablemente a causa de tratarse de una versión usada por una compañía que representó este interludio cómico en corral— contiene detalladas descripciones del lugar del teatro en donde habría de escenificarse el sueño de Muñoz, así como de la indumentaria requerida por los protagonistas de dicha visión. En este caso, la *lectio varian-te* de **MB** resulta relevante, no sólo por sus precisas instrucciones, sino por su coincidencia con las convenciones escénicas coetáneas y el contexto del género dramático breve. En primer lugar, como señala Ruano de la Haza, se frecuentaba situar las visiones o los sueños en los corredores altos de la fachada del teatro, pues tenían por objetivo producir un efecto de sorpresa en el espectador (2000, 225). Por otra parte, queda especificada una indumentaria iconográfica —en la misma línea del vestuario “gracioso” de Muñoz—, pues Lobón aparece con diversos artefactos domésticos colgados del cuello —nótese que, en v, se señala que lleva “dijes”—. Estos artículos representan el hostigamiento sufrido por Lobón a causa de los múltiples requerimientos de su mujer y sus familiares. Este significado se refuerza por su disposición en el cuerpo del personaje: los lleva colgados al cuello, cual si fuesen una cadena —aun el actor po-

CUADRO 2

MM	TM	A-GV	B	V	MB
Dentro a voces Lobón	Dentro á voces Lobon.	(<i>Dentro a voces Lobon.</i>)	Óyese de adentro una voz	Dúermese. Sale Lobón con dijes, suego, suegra y criadas	D u e r m a - se [Muñoz] a p a r e s e se lobon <i>ensima del teatro</i> con su mujer la suegra su suegro casamente-ro una dueña y delante en <i>un cordel una sarten asador y mortero y demas ajuares de casa</i>

Cuadro de elaboración propia

dría inclinar ligeramente su torso hacia adelante, con la finalidad de comunicar la pesadez provocada por el asedio de suegros y compañía—. En suma, la acotación de **MB** se ajusta con la atmósfera particularmente grotesca (engaste de componentes risibles y sobrenaturales) de *El marido fantasma*, y, además, ofrece una puntual descripción del vestuario y de la ubicación de los protagonistas de la visión en el corral, por lo que resultaría pertinente tenerla en consideración en la fijación del texto.

En otros pasajes, la decisión edito-

rial afecta al discurso del personaje. Por ejemplo, tras conocer sus deseos de desposarse, Mendoza se mofa del requerimiento de Muñoz —no tener suegra— a partir de parodiar algunas fórmulas lingüísticas de fuente litúrgica usadas para ahuyentar al demonio —*v. g.: flagellum demonum / flagellum suegrorum*—. Una de esas construcciones es *abrenuntio*, expresión cuya cómica deformación —abernuncio— recoge el *Diccionario de Autoridades*: “Voz con que se significa la oposición que se tiene à las cosas que pueden ser de mal agüero, ù de daño

CUADRO 3

TM	MM	V	A-GV	MB	B
y como ay abrenun- cio , no avria / aber ma- dre , aber fuegra , y aber tia ?	Abernun- cio ¿no ha- bría / abre- m a d r e , abrevieja y abretía	y como ay abrenun- cio dino abría / auer m a d r e , auer fue- gra , y auer tia .	y como hay abrenun- cio , ¿no ha- bría abre- m a d r e , abrevieja y abretía ?	y como ay abernun- cio y nos no abría / aber m a d r e , abervieja , y abertia	y como hay avernun- cio , di, ¿no habría / aver m a- dre , aver- vieja y avertía ?

Cuadro de elaboración propia

conocido” (RAE 1726-1739, *s. v.*). Pese a los testimonios literarios donde esta interjección aparece atribuida a personajes de un registro similar al de Mendoza, como el gracioso Caramanchel y Sancho Panza,¹³ Arellano y García Valdés optan por mantener la *lectio variante* de **TM**, **MM** y **V** (Cuadro 3).

Como se observa, los editores sólo conservan el término “abrenuncio” y enmiendan el resto “para mantener el juego de palabras” con éste —según

aclaran en nota—. Así pues, parece mejor la *lectio variante* ofrecida por **MB** y **B** por dos razones: en primer lugar, porque ofrece la graciosa deformación de *abrenuncio*, de uso frecuente en la época y que se solía poner en boca de personajes cómicos y de registro bajo; en segundo, porque todos los términos mantienen el juego de palabras con *aber* —si bien lo hacen con diferencias gráficas—. La enmienda sugerida permitiría restablecer al pasaje su rústica comicidad, generada a partir de la alteración lingüística propia de los graciosos de la comedia barroca y de personajes afines.

En conclusión, los tres pasajes estudiados revelan la necesidad de enmendar el texto base del *Marido fantasma* (**TM**) a partir de las lecciones subyacentes en el resto de los testimonios. Lo anterior responde a la reducida autoridad que puede otorgarse a las cinco fuentes, en tanto no podemos constatar que Quedo haya supervisado alguna de ellas.

13 En la comedia tirsiana *Don Gil de las calzas verdes*, la pronuncia Caramanchel: “Conjúrote por las llagas / del hospital de las bubas, / *abernuncio*, arriedro vayas” (Molina 2001, vv. 3254-3256, énfasis añadido), mientras que, con una acusada intención paródica, la encontramos en el siguiente fragmento de la segunda parte de *Don Quijote*: “—Digo, señora —respondió Sancho—, lo que tengo dicho: que de los azotes, *abernuncio*. —*Abrenuncio* habéis de decir, Sancho, y no como decís —dijo el duque” (Cervantes 2015, 826, énfasis añadido).

Ante esta situación, sugerimos que las variaciones presentadas en testimonios distintos a TM —ya por tratarse de los más antiguos, ya por, aparentemente, provenir de compañías teatrales— ofrecen lecturas más pertinentes en relación con los requerimientos genéricos del entremés y con la trama, amén de que presentan soluciones a cuestionamientos referentes a la dimensión espectacular de la obra, si bien lo hacen en un determinado espacio teatral —el corral—. Por tanto, resulta prudente considerar estas variaciones en una nueva fijación textual del interludio cómico.

PIEZA DE *CODEX UNICUS*: EL CASO DE *LA POLILLA DE MADRID*

En este entremés, La Pava, motivada por el objetivo de rapiñar los bienes de sus pretendientes, se finge vizcaína —se hace nombrar Elena— y viste a su madre y hermana de dueñas; a su rufián —llamado Carralero—, de escudero. Ya en sus respectivos papeles, afirman estarse preparando para ensayar una comedia, con el fin de comentar, frente a los galanes de turno, la carencia de alguna indumentaria y, con ello, instarlos a colaborar económicamente en la producción del espectáculo. Más tarde, cuando los ilusos hombres vuelven, se encuentran, en efecto, con la representación de *El robo de Elena*, pero no se trata de la que esperaban, sino de otra escenificación, pues, para entonces, La Pava y sus compañeros ya han huido con el

dinero hurtado. En contraposición a la situación textual de *El marido fantasma*, de *La polilla de Madrid* sólo contamos con un testimonio: el manuscrito de la Biblioteca Provincial de Évora, Cod. cxiv/1-3, pp. 953-987 (Arellano y García Valdés 2011, 96). Este hecho, como apunta Pérez Priego, supone que la dificultad al momento de editar la pieza estriba en la interpretación paleográfica y la adecuación de las grafías del texto único —es decir, en ajustar los signos de puntuación y diacríticos, escindir las palabras, modernizar la ortografía (en su caso), etcétera— (1997, 79-80). En este sentido, en la fijación textual a cargo de los editores modernos, hallamos desco-dificaciones controversiales del aparato didascálico que afectan y modifican, en distintos grados, la caracterización y la partitura espectacular de algunos personajes.

Así, por ejemplo, encontramos interpretaciones cuestionables respecto a la caracterización de Carralero. En la relación de *dramatis personae*, A-GV añaden información que no aparece en el original: entre corchetes, insertan la indicación de que La Pava es hija de Carralero (Quevedo 2011, 436); no obstante, esta aclaración resulta errónea y gratuita: errada porque no hay, dentro del texto, marcas textuales sugerentes de un nexo filial entre estos personajes;¹⁴ innecesaria por-

14 Acaso los versos donde Luisa le dice a La

que, aparentemente, ante la inclusión en el listado de personajes del sintagma “La Pava, hija”, los editores consideraron forzoso indicar quién era el padre, cuando, en la nómina misma, se especifica que Ortilia es la madre y Luisilla, la hermana —de estas filiaciones sí hay testimonios textuales—. Proponemos, pues, obviar esta puntualización y, por el contrario, pensar en el rufián Carralero como en un compañero de La Pava —es decir, como su amante o su secuaz—. ¹⁵ Resulta necesario aclarar lo anterior para que el lector evite caracterizarlo como un viejo, y para que, en caso de escenificar esta pieza en la actualidad, tampoco se le configure así, sino como un joven, capaz de ejecutar sin complicaciones el dinámico sistema gestual exigido para el personaje.

Por otra parte, existen diversas hipótesis en torno al adjetivo empleado para describir el vestuario de este personaje. Asensio y Bleuca sugieren que, en la acotación asociada al primer verso, se

Pava, su hermana: “en juntando tus pellas / haremos a Villodres dueño dellas” (Quevedo 2011, vv. 97-98) motivaron a los editores del *Teatro completo* quevedesco a adjudicar la paternidad de este personaje a Carralero; fuera de éstos, no encontramos más argumentos para hacer dicha filiación.

¹⁵ Esta pareja puede parangonarse con la integrada por Elena y Montúfar en *La hija de Celestina*, de Salas Barbadillo, novela con la cual el entremés parece estar fuertemente emparentado.

indica un “*vestido de escudero aloritado*”; **A-GV** mantienen esta lectura, aunque, en una nota al pie, comentan que una mejor descodificación sería la de *alorigado*, que significaría “reforzado a modo de loriga, especie de armadura, como con cota de malla” (Quevedo 2011, p. 437, n. 2). No obstante, Abraham Madroñal propone que, en el manuscrito, se lee *acoritado*, y conjetura que la confusión entre la letra *c* manuscrita con una *l* llevó a Asensio y a Bleuca, en sendas transcripciones, a enmendar *aloritado* (2016, 89) (Cuadro 4).

Podemos descartar la lectura de *aloritado*, pues el vocablo carece de significado. Ahora bien, aunque las otras dos propuestas resultan factibles, a juzgar por el contexto del entremés, la *lectio variante* que parece más adecuada corresponde a *acoritado*, que, según sugiere Madroñal, se trataría de un posible neologismo quevedesco formado a partir del vocablo *corito*, y serviría para describir a alguien vestido “casi en cueros, pobre a más no poder” (2016, 89). Cabe añadir algunos argumentos para apoyar la sugerencia de lectura de Madroñal.

En primer lugar, cumple señalar la posible dilogía establecida en *corito*, que permitiría la operatividad simultánea de dos de sus acepciones: “asturiano” y “desnudo” (Chamorro 2002, *s. v.*). Según leemos en el *Diccionario de Autoridades*, el término *corito* se usaba para designar a los montañeses y vizcaínos. Presunta-

CUADRO 4

Asensio, Blecua y A-GV	Madroñal
<i>con vestido de escudero aloritado</i>	con vestido de escudero acoritado

Cuadro de elaboración propia

mente, la expresión se originó a partir del latín *corium*, que significa *cuero*, porque estos individuos, en la antigüedad, “usaban de ellos [de los cueros], y se cubrían para su defensa” (RAE 1726-1739, s. v.). No obstante, este vocablo también se acuñó con una finalidad despectiva: se empleaba para hacer burla de las pretensiones de hidalguía características de los asturianos, como igualmente testimonia el *Diccionario de Autoridades*: “Oy se les da este nombre a los Asturianos por zumba y chanza” (RAE 1726-1739, s. v.). Este planteamiento se apoya en otras referencias cómicas en la obra; por ejemplo, los apellidos de la madre de La Pava, doña Onofria de Camargo —pues *Camargo* es nombre de un pueblo de Cantabria, ubicado en las montañas—, y los de este mismo personaje femenino, quien se pone “Uriguri Jaramillo” con la expresa finalidad de pasar por vizcaína:

No es malo [un apellido] de Beteta,
mas mejor es *hacerme vizcaína*
pues lo puedo hacer tan fácilmente
fingiendo un apellido en revoltillo
(Quevedo 2011, vv. 88-91, énfasis añadido)

En segundo lugar, y en continuidad

con la dilogía apuntada, hallamos otro argumento, proveniente del plano espectacular. La didascalia sugerida por Arellano y García Valdés —es decir, el vestuario *aloritado*— se adecua más a la indumentaria de un escudero cortesano; en cambio, el adjetivo *acoritado* sugeriría —a un tiempo— que el traje de Villodres sea de cuero,¹⁶ y que se haya confeccionado de guisa tal que deje al descubierto ciertas partes del cuerpo del actor, con las finalidades de enfatizar su precaria situación económica —lo que, a su vez, contribuye a generar la comicidad a partir de evidenciar la falsa nobleza del personaje— y de dar sentido a las constantes alusiones cómicas a su hedor. En suma, ante los argumentos léxicos y escénicos argüidos, suscribimos la hipótesis de Madroñal de que la enmienda más atinada sería *acoritado*.

Finalmente, comentaremos una variación de mayor gravedad, consistente en la inexplicable ausencia de un verso

16 Cfr. “Así que, si yo fuera duquesa, es sin duda que yo mandara *hacer una tapicería destes trajes de los montañeses y montañesas* de mi tierra, y coritos y coritas, que te diera muy grande gusto” (*La pícaro Justina apud* Chamorro 2002, s. v. *corito*, énfasis añadido).

completo en todas las ediciones cotejadas. En su citado artículo, Madroñal patentiza, a partir de una fotografía del manuscrito, la diáfana lectura del verso aludido, que, pese a ello, no ha sido incluido en ninguna de las ediciones del entremés (2016, 90-92). La línea es: “Quitáosme de delante, qu’es verano”, y complementa el siguiente pasaje (la colocamos en negritas):

ELENA. [*Aparte*]
(Villodres, en mondando
estas dos fatriqueras,
entrá con tropezones y carreras
diciendo que hay visitas
de títulos bienquistos.

CARRALERO. Y con marqueses nuevos
nunca vistos.

ELENA. **[Quitáosme de delante, qu’es
verano.]**

¡No hay diablo que os huela,
que me dais un olor de pata en suela!

CARRALERO. Pues escarpines traigo con
calcetas.

ELENA. Vos sois muy veraniego de so-
letas)

(Quevedo 2011, vv. 330-339, énfasis
añadido)

La omisión de este verso produce una innecesaria deturpación de la secuencia. Su engaste resulta necesario, no sólo para la cabal comprensión de los chistes insertos,¹⁷ sino también para res-

taurar el aparato espectacular señalado por los parlamentos —que, por tanto, funcionan como didascalias implícitas—. Al enmendar el pasaje, se entiende que Carralero, en primera instancia, se acerca demasiado a Elena, contento por secundar con eficiencia a su compañera; no obstante, al percibir su desagradable olor —a causa de vestir un traje de cuero y con agujeros reveladores de sus carnes—, ella le daría un empujón para alejarlo —movimiento omitido al suprimir el verso faltante—, lo que mueve a risa. En adición, este gesto concuerda con el aparato motriz desarrollado hasta este punto, compuesto por múltiples salidas y entradas del escudero —como se aprecia en el verso “entrá con tropezones y carreras” (v. 332)—, quien, más adelante, en el clímax del entremés, cae estrepitosamente a causa, precisamente, de sus rápidos desplazamientos sobre el tablado. En síntesis, resulta imprescindible añadir este verso en futuras ediciones de la pieza, con la finalidad de restituir los sentidos tanto del diálogo, como de la partitura gestual instada por él.

CONCLUSIONES

veraniego, término empleado para referir a alguien “que en tiempo de verano está flaco, ù enfermo” (RAE 1726-1739, s. v.), y que aquí se usa para aludir a la flaqueza (ausencia) de soletas, lo que generaría el mal olor del escudero.

17 Como apunta Madroñal, se juega con el sentido literal de *verano* y con la acepción de

La publicación de investigaciones que dan cuenta de testimonios nuevos u olvidados (como el artículo de Alonso Veloso), o que proponen nuevas descodificaciones de los manuscritos ya conocidos (como la nota de Madroñal), demuestra que, aunque las ediciones modernas del corpus entremesil de Quevedo han contribuido a su ordenamiento y configuración, algunas cuestiones relacionadas con la autoría y la fijación textual permanecen pendientes de reflexión. En este sentido, resulta necesario acudir a los testimonios antiguos para seguir cavilando sobre la fisonomía y la fijación textual de este catálogo dramático.

En este sentido, los casos analizados en este artículo nos han permitido observar cómo la elección e interpretación de variantes en el aparato didascálico por parte de los editores de los entremeses de Quevedo afectan la lectura y el montaje de las obras. Ante la poca autoridad que puede otorgarse a los múltiples testimonios de *El marido fantasma*, pues no podemos confirmar que don Francisco haya supervisado su edición, se planteó la necesidad de enmendar el texto base (TM) a partir de las variaciones subyacentes en el resto de los testimonios (como B y MB) debido a que poseen preeminencia temporal —es decir, son más antiguos que TM—, sus instrucciones se adecuan mejor a los requerimientos genéricos del entremés y a la trama de la pieza, y resuelven —

probablemente a causa de haber sido utilizados para una representación en corral— cuestionamientos referentes al plano espectacular.

Por otra parte, al reflexionar sobre las propuestas de lectura de las acotaciones y los versos del *codex unicus* de *La polilla de Madrid*, se patentizó que las interpretaciones paleográficas de los editores modernos de ciertos pasajes del manuscrito de Évora resultan cuestionables, ya porque añaden información innecesaria y errónea —como atribuir la paternidad de Elena a Carralero—, ya porque sugieren una indumentaria disonante con el género entremesil, ya porque suprimen un verso completo y, con ello, alteran la partitura gestual del interludio cómico. Por lo tanto, evidenciamos la pertinencia de realizar enmiendas al texto fijado con la finalidad de mejorar la lectura del aparato didascálico.

AGRADECIMIENTOS

Queremos dar las gracias a quienes dictaminaron este artículo, pues sus comentarios y sugerencias sirvieron para enriquecer nuestros planteamientos y mejorar la organización del texto para conseguir una mayor claridad expositiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Veloso, María José. 2017. “Una suelta ‘olvidada’ del entremés *El marido fantasma* de Quevedo”. *Estudios Humanísticos. Filología*, núm. 39: 171-203.
- Arellano, Ignacio y Celsa Carmen García Valdés (eds.). 2011. “Esta edición”. En *Teatro completo*, Francisco de Quevedo, 87-103. Madrid: Cátedra.
- Arellano, Ignacio y Celsa Carmen García Valdés. 1997. “El Entremés del marido fantasma, de Quevedo”. *La Perinola*, 1: 41-68.
- Bergman, Hannah E. 1975. “Los refranes del viejo celoso y obras afines”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 24, núm. 2: 376-397.
- Cazés Gryj, Dann. 2020. “Mecanismos de reconocimiento de tipos en obras cortas del Siglo de Oro”. En *Teatro, personaje y discurso en el Siglo de Oro*, Dann Cazés Gryj y Aurelio González (eds.), 61-73. México: Universidad Iberoamericana.
- Cervantes, Miguel de. 2015. *Don Quijote de la Mancha*. Edición de Francisco Rico. Barcelona: Real Academia Española.
- Chamorro, María Inés. 2002. *Tesoro de villanos. Diccionario de germanía*. Barcelona: Herder.
- Cotarelo Valledor, Armando. 1945. “El teatro de Quevedo”. *Boletín de la Real Academia Española*, tomo XXIV, cuaderno CXIV: 41-104.
- Hermenegildo, Alfredo. 2001. *Teatro de palabras. Didascalías en la escena española del siglo XVI*. Lleida: Universitat.
- Jauralde Pou, Pablo. 1999. *Francisco de Quevedo (1580-1645)*. Madrid: Castalia.
- Madroñal, Abraham. 2016. “Un verso perdido de Quevedo y alguna nueva lectura de sus entremeses en un manuscrito portugués”. *La Perinola*, 20: 83-93.
- Madroñal, Abraham. 2013. “De nuevo sobre *Los refranes del viejo celoso*, entremés atribuido a Quevedo”. *La Perinola*, 17: 155-177.
- Manos teatrales. s/f. “Marido (El) fantasma. Entremés”. <https://manos.net/manuscritos/it/vit-189-marido-el-fantasma-entremes>. (Consultado el 16 de marzo de 2023).
- Molina, Tirso de. 2001. *Don Gil de las calzas verdes*. Edición de Alonso Zamora Vicente. Madrid: Castalia.
- Paz y Mélia, Antonio. 1934. *Catálogo de las piezas de teatro que se conservan en el Departamento de manuscritos de la Biblioteca Nacional*. Madrid: Blass, S. A. Tipográfica.
- Pérez Priego, Miguel Ángel. 1997. *La edición de textos*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Quevedo, Francisco de. 2014 [s. xvii]. *Entremés del marido fantasma*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/portales/institut_del_teatro/obra-visor/entremes-del-marido-fantasma/html/e56e89a9-8b15-4643-b6a0-78c23c1526df_17.html (Consultado el 16 de marzo de 2023).
- Quevedo, Francisco de. 2011. *Teatro completo*. Edición de Ignacio Arellano y Celsa Carmen García Valdés. Madrid: Cátedra.

Quevedo, Francisco de. 2009 [1643]. “El marido fantasma. Entremés famoso”. En *Ramillete gracioso compuesto de entremeses famosos, y bailes entremesados; por diferentes ingenios*, vv.AA., 65-74. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/portales/institut_del_teatre/obra-visor/ramillete-gracioso-compuesto-de-entremeses-famosos-y-bailes-entremesados-por-diferentes-ingenios--0/html/021f8e94-82b2-11df-acc7-002185ce6064_78.html. (Consultado el 16 de marzo de 2023)

Quevedo, Francisco de. 2002 [1670]. *Las tres musas últimas castellanas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/las-tres-musas-ultimas-castellanas-segunda-cumbre-del-parناسo-espanol--0/> (Consultado el 16 de marzo de 2023)

Real Academia Española [RAE]. 1726-1739. *Diccionario de Autoridades*. <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-anteriores-1726-1996/diccionario-de-autoridades> (Consultado el 16 de marzo de 2023)

Rodríguez Cuadros, Evangelina. 2000. “El hatillo de la risa: identidad y ridículo en el vestuario del teatro breve del Siglo de Oro”. En *El vestuario en el teatro español del Siglo de Oro. Cuadernos de Teatro Clásico, núm. 13-14*, Mercedes de los Reyes Peña (ed.), 109-138. Madrid: Compañía Nacional de Teatro Clásico.

Rodríguez Cuadros, Evangelina. 1988. “Gesto, movimiento y palabra: el actor en el entremés del Siglo de Oro”. En *Los géneros menores en el teatro español del Siglo de Oro*, Lu-

ciano García Lorenzo (ed.), 47-93. Madrid: Ministerio de Cultura-Instituto Nacional de las Artes Escénicas y de la Música.

Ruano de la Haza, José María. 2000. *La puesta en escena en los teatros comerciales del Siglo de Oro*. Madrid: Castalia.

Conexiones perdidas, historias olvidadas: la importancia de estudiar la diáspora africana en Ecuador

Fernando Guerrero Maruri*

Universidad Federal de Pelotas (Brasil)

Resumen: *El artículo resalta la importancia de promover el estudio de la diáspora africana en Ecuador y la región, al repasar bibliografía de diferentes partes del mundo, busca convertirse en un disparador para quienes cursan carreras de pre y posgrado con intereses en la inclusión del tema de la esclavitud en su vasta complejidad, de una forma más integral y multidisciplinaria. Partiendo de los estudios de Lucio Ferreira (2009) en Brasil, se realiza una revisión crítica y discusión bibliográfica deductiva que vincula ideas, concepciones teóricas y conceptos con proyección a la construcción sostenida de evidencia empírica (Sautu 2006, 87), en donde, autores de distintos continentes recogen diversas experiencias investigativas de museos y sitios patrimoniales vinculados a la diáspora africana. De frente al reducido número de estudios de largo aliento, alcance e impacto que se encuentran sobre Ecuador, el presente trabajo mapea posibilidades de aporte en esa línea de investigación en búsqueda de los excluidos de la historia oficial sin una representación real en la memoria de su país. La revisión y análisis de bases de datos de producción científica concluye que el Estado y los criterios de investigación sobre la versión oficial ha retrasado y permitido la pérdida de tiempo y evidencias cruciales para comprender el pasado y su impacto en la sociedad actual.*

Palabras clave: *afroecuatoriano, esclavitud, museo, patrimonio, diáspora*

INTRODUCCIÓN

El punto de partida de esta investigación está en el debate y discusiones que se generan en el programa de posgraduación en Memoria Social y Patrimonio Cultural de la Universidad Federal de Pelotas (Brasil), con varios epicentros a nivel mundial que obedecen a un mis-

mo *movimiento telúrico*, los estudios de la diáspora africana, fenómeno social que todavía no se percibe en su real magnitud en Ecuador.

De los aproximadamente 17 millones de ecuatorianos que contabilizó el último censo efectuado en 2010¹, la

¹ El último censo efectuado en Ecuador es el del

*guerrero.maruri@ufpel.edu.br



Figura 1. Grupo de personas en actividad festiva al pie de vivienda, Esmeraldas. Cortesía: Fondo Afro UASB, acceso en <https://fondoafro.uasb.edu.ec/handle/31000/2115>.

Fotógrafo: Juan García Salazar. Consultado el 05 de junio de 2023.

población que se reconoce afroecuatoriana suma un total de 1 041 559, con dos concentraciones particulares por su relación porcentual, una en Esmeraldas con 234 511, y otra en la provincia de Imbabura, centralizada en Ibarra y la parroquia de Ambuquí donde se encuentran valles semi cálidos y se ubican las comunidades de El Chota, Carpuela y el Juncal, suman así 21 426 personas afro. Como importante punto migrato-

rio está Guayaquil, con 247 500 y Quito con 104 579 registros. Si bien el panorama demográfico muestra de forma superficial una constante hibridación cultural y social, las ancestrales comunidades afroecuatorianas se concentran en Esmeraldas y El Chota.

Esmeraldas, fue en 1527 la primera localidad que pisaron los invasores del futuro virreinato del Perú, Francisco Pizarro le habría dado ese nombre por las preciosas piedras que llevaban los indígenas en sus orejas, narices, cuellos, muñecas y provenían de esa zona (Tardieu 2006). Surge la figura de Alonso de Illescas, originario de Cabo Verde

28 de noviembre de 2010. El Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) comparte como fuente abierta los resultados en: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/> consultado el 17 de marzo de 2023.

(1528), era parte de un grupo de negros que en octubre de 1553 aprovechó el naufragio de la embarcación que los traía esclavizados, para luchar por su libertad. Su nombre lo toma de su amo a quien sirvió desde los ocho años en Sevilla-España, quien lo traía para un nuevo emprendimiento (Rueda 2023).

Illescas, bautizado en la fe católica, construyó en Esmeraldas el proyecto de libertad denominado “Reino zambo”, cuyo sentido de gobierno era una alianza entre indígenas y africanos, para protegerse del peligro español, en ese intento de cacicazgo negro al margen del poder colonial, las negociaciones tuvieron que efectuarse con diferentes frentes y de formas diplomáticas, de consanguinidad o violentas. Se debe entender, que esa capacidad diplomática le ha sido negada al afrodescendiente, los trabajos históricos reconocen el “barbarismo” y “sanguinario” proceder, sin entender las presiones y disputas propias de la época en que los españoles e indígenas bregaban por espacios de poder.

La aproximación reduccionista que se hace del afrodescendiente ha colocado a la historiografía ecuatoriana en una posición distante de la complejidad que demandan las preguntas investigativas actuales, aletargando así el trabajo de los estudios de la memoria social y patrimonialización que espera por los intereses foráneos de la arqueología, antropología y otras ciencias.

Es innegable el sincretismo e interculturalidad que esto implica, a pesar de aquello, el trabajo arqueológico relacionado a la diáspora africana en Ecuador es aún de mínima proporción, trabajo que no implica una indiscriminada lista de perforaciones. La cultura Tolita es la que más atención ha conseguido², el oro encontrado podría ser una de las razones, las tolas, que dan el nombre a esa cultura milenaria, son montículos de tierra que habrían tenido fines funerarios o como cimiento para que las viviendas pudiesen resistir las constantes inundaciones, sin descartar alguna función religiosa; los hallazgos datan del 300 a. C, se han encontrado tanto en la provincia de Esmeraldas como en el valle del Chota. Excavaciones han existido y muchas, pero en casi la totalidad la búsqueda de metales preciosos ha destruido buena parte de la historia que esta tierra esconde en sus entrañas.

El problema se envuelve en dos columnas que permitirán su entendimiento, uno primero, de escala, sobre todo a partir de 1492, en que lo global y lo local se trastoca; en lo global la esclavitud fue uno de los motores del capitalismo, mientras en lo local se generan dinámicas propias para su sustentación y per-

2 Muestras de las piezas de oro encontradas en la isla La Tola, Esmeraldas-Ecuador. Museo de Pensilvania: <https://www.penn.museum/collections/object/297300>. Consultado el 02 de julio de 2023.

manencia en el tiempo. Para entender esas dinámicas ayudan los conceptos de Wallerstein (1979) en su propuesta de sistema-mundo, y la postura crítica de Dussel (2005), en su concepto de transmodernidad, el primero por la relación centro-periferia y en el segundo caso por todos los aspectos inconclusos que trae consigo el relato de la globalización.

En la construcción de historias pendientes, surge el compromiso de retomar su real dimensión mundial a partir de los procesos locales que pudieron ser relegados por innumerables factores sociales de larga data. El objeto de este estudio, va de cerca con el mapeo de la Arqueología de la esclavitud y la diáspora africana en el análisis de la red triangular del tráfico de personas esclavizadas (Ferreira 2009), en que la academia ecuatoriana no investiga aún de forma inter o transdisciplinar las implicaciones que podría aportar a esta línea de investigación las experiencias del multiculturalismo de la esclavitud desde el Pacífico. Se toma como base el trabajo desarrollado en Brasil por Lucio Menezes Ferreira y se relaciona con el material bibliográfico que recorre el mundo, en donde, Ecuador aún no ubica su propia historia de esclavitud negra en sus diversas y cruentas formas.

HISTORIAS OLVIDADAS

La complejidad parte del nivel local, la esclavitud implicó complejos sistemas para su sostenimiento. En el sur

de Brasil, se generaron y reciclaron de forma cíclica la supervisión de personas esclavizadas, en una “topografía de la vigilancia”³, entendida como sistema de cooperación entre terratenientes, las casas de mayor proporción en la zona de Pelotas (RS) se encontraban a casi 500 metros de distancia, dado que las élites vivían en un constante temor a las rebeliones de esos 60 a 100 esclavos en cada charqueada, esto obligaba a generar esquemas de sometimiento y alertamiento entre los dueños, produciendo así un régimen distributivo de vigilancia por cooperación, con procesos internos de vigilancia en cada charqueada.

En el nivel global, uno de los aspectos a considerar, es el motor económico que significaba la esclavitud, con el paso del tiempo se constata que el capitalismo y la esclavitud son copartícipes, el uno no es excluyente del otro, caminan en una constante alianza que alienta al esclavismo y dota de energías al mercado, África se vincula a Europa, Brasil envía carne y recibe esclavos, procesos que tienen mucho por contar, historias incómodas que para ciertos sectores conviene mantener en reserva o negociar su olvido.

Moody (2020) reflexiona al respecto, desde la experiencia que significó el “boom de la memoria” durante la década-

3 Concepto del antropólogo brasileiro Lucio Menezes Ferreira, docente en la Universidad Federal de Pelotas.

da de 1990 en Liverpool, que pretendía emerger a la esclavitud como un fenómeno global, en el que los esfuerzos para construir esas memorias traumáticas que acarrea era un compromiso de todos, para lo cual, se debía aplanar el terreno con disculpas a quienes de alguna forma en la consanguinidad estaban en ese derecho. Ese espacio de armonía no existió, y más bien, generó debates más profundos en torno a víctimas y victimarios.

Esa apuesta por las memorias traumáticas comienza con el Holocausto, y en Liverpool adquiere el matiz de conmemoración en un sentido trágico de la violencia racializada y la discriminación. Moody (2020) se pregunta, por qué esa apología en lo local con intención de una audiencia global, y encuentra que la diversidad de personas y culturas, sufrió un proceso de aprendizaje, que implica también una especie de difuminación del sufrimiento humano sobre el cual se construyó. Ese legado, de miseria humana que se pretende extinto, solo ha diversificado las formas de exclusión y discriminación, más soterradas, pero aún arraigadas.

En un episodio de reciente aparición, la miss Ecuador en 2022, Nayelhi González, fue víctima de discriminación en redes sociales, en un ejercicio de segregación que no desaparece, y alienta a pensar fenómenos que en siglos atrás tuvieron otras condiciones y niveles de

sometimiento que la sociedad no dimensiona. En 2023, el futbolista Viniçius es atacado verbalmente por todo un estadio de fútbol en Valencia, España, autoridades del sector minimizan los hechos y ninguno de los agresores es sancionado. Rememora el sujeto como espectador que plantea Hannah Arendt (2015) y la complejidad que conlleva entender las acciones y discursos en la abigarrada esfera de las relaciones humanas. Racismo sin consecuencias que alcanza a personas con poder y reconocimiento social, el nivel de indefensión de las clases más vulnerables es imperceptible.

De esta forma, no sorprende la criminalización que acarrea movilizaciones por la reivindicación de derechos. Movimientos sociales como *Black Lives Matter*, en la pandemia se toman las calles portando máscaras y actúan de manera suficientemente responsable para que acciones negativas no sean asociadas a sus acciones a favor de la justicia racial y económica (Butler 2022, 59). La sociedad disciplinar que controla cuerpos de forma colonial a través de autodisciplina, como en el caso de mujeres negras jóvenes con formación académica que incurrir en un “disciplinamiento de su cabello afro” como lo llama Estacio (2021), elementos que complejizan el entendimiento y posibilidades de abordaje e investigación al emprender este recorrido, sin antes generar una ruptu-

ra ontológica que permita dimensionar la profundidad del poder mediático de vigilancia, censura y exclusión en el cotidiano.

Ante esto, la sociedad ecuatoriana demanda la construcción de contrahistorias que sean parte de la liberación en cada nivel, los hechos de hoy siguen teniendo el mismo destino, el archivo y posterior olvido. El ejercicio de diálogo con el archivo, muestra el ocultamiento de historias más allá de las élites, hecho que no significa el abandono del archivo, exige un cuestionamiento más profundo de él, el archivo ecuatoriano aún no ha sido cuestionado en el tráfico de esclavos, menos aún fuentes materiales que la arqueología puede dotar, pretensión vigente para convertir a Ecuador en una isla aparte y voltear la página.

La memoria social dice que el gran negocio de la esclavitud también estuvo presente, por eso, los censos después de siglos muestran la localización alejada e inhóspita a condiciones de esa época, de la diáspora africana en Ecuador. En un primer sobrevuelo bibliográfico y documental se observa la estela profunda y dramática que dejan estudios de todo el mundo sobre los procesos de esclavitud y se entiende que no tiene sentido hablar de esclavitud moderna si no se han entendido los procesos históricos en su real dimensión.

Dale Tomich (2018) mira a la esclavitud como una institución destinada

a desaparecer con el nacimiento de la modernidad capitalista liberal, desconociendo que la esclavitud es una forma de capitalismo, que, con la expansión económica en procesos de industrialización, urbanización, descolonización, expandieron a gran escala el trabajo esclavo. Por siglos se han ido construyendo “paisajes carcelarios” (Ferreira, 2020), en Río Grande do Sul los saladeros constituían uno que se complementa entre la hacienda y la plantación, el trabajo arqueológico de forma interdisciplinar entrega evidencia válida para interpretar estos espacios construidos para la esclavitud. Ahora, que la esclavitud adquiere capacidades miméticas desde que dejó de ser el principal sistema de control social, demanda el develamiento de la diáspora africana en todo el continente.

¿Por qué podría ser incómodo abordar la esclavitud en la actualidad? Wazi Apoh (2019), en un intento por evidenciar cómo se relacionan los visitantes a lugares patrimoniales como el castillo de Cape Coast en Ghana con el pasado de la esclavitud, reconoce que la visita a las mazmorras es un tema que la gente evita, no quiere abordarlo en su real dimensión, preguntar cómo se sienten al saber que los esclavos dormían sobre sus heces y orinas, es un tema escatológico pero por sobre todo, real, en donde, la arqueología y la historia han intentado minimizar el hacinamiento de hasta 1500 personas esclavizadas en re-

ducidos espacios.

El distanciamiento emocional, se contrapone al potencial de los residuos materiales a través de la arqueología. Esto permite complejizar y complementar la lectura y entendimiento de la ruta de esclavos, pretendida a través de los artefactos, biofactos y excrementos que componen las capas del palimpsesto en la mazmorra, se explora cómo un castillo se convierte en el principal escenario de intercambios capitalistas y deshumanización de los pueblos africanos, la arqueología asumida con la “tarea de documentar el surgimiento de caminos que tienen raíces profundas y que todavía hoy nos afectan” (Teixeira-Bastos, Ferreira y Hodder 2020). Las visitas a los lugares de patrimonialización de la esclavitud, son temas significativos en las narraciones de los guías que tienden a marginalizar todo aquello que puede sensibilizar y evocar el sufrimiento encarnado de esclavos en las mazmorras, para dar paso a un relato más digerible a partir de focalizar la atención en la historia arquitectónica.

El trabajo investigativo de Apoh (2019) muestra que la esclavitud en Ghana le es anterior al proceso colonial. Se reconocen en Ghana, dos tipos de esclavitud local, los akoo y donko, los donko con un régimen de esclavitud similar al occidental, los akoo tenían un estatus más elevado sin ser libres, aunque la esclavitud es anterior a la intervención

europea, con el paso de los siglos la esclavitud local y doméstica se transformó en un sistema capitalista global, efectos que continúan presentes, basados en la relación amo-esclavo, esa globalización del comercio de personas esclavizadas comenzó en Ghana en el siglo XIV, la economía esclavista capitalista con el tiempo se convertiría en la base del desarrollo de las ciudades europeas. La historia de la trata de esclavos está ligada a procesos mayores de complejización a nivel mundial, contraponiendo una preocupación económica de los esclavistas sobre una despreocupación por el sufrimiento humano.

Los museos nigerianos creados durante el colonialismo y mantenidos durante la independencia se basaban fundamentalmente en ideas occidentales sobre la cultura; a pesar de ese silencio, la historia de la esclavitud y los actos de opresión e injusticia están en el centro del patrimonio nigeriano y de las narrativas culturales locales (Sayer 2021).

A partir de la caída del Muro de Berlín, se plantea nuevos nacionalismos, nuevos apagamientos, se mata a alguien no solo con un arma sino también silenciándolo, una herencia espinosa para la cual pocos están preparados, el tema central es cómo y a qué costo el tráfico de esclavos configuró el capitalismo. La piel es un significante de pobreza, cuerpos que son descartables, cuerpos que pueden ser sometidos a 12 y 14 horas de

trabajo extremo por día.

Desde el punto de vista turístico surge un tema cuestionable en las Américas, los propios africanos rechazan su pasado colonialista, hay una ruptura epistemológica en la esclavización sobre una ética de esclavitud, con muchos espacios de legitimación institucional y filosófica. Los castillos, mazmorras encontradas como fuentes se convierten en términos chocantes pero necesarios, algunos autores descubren heces en la cara de la gente, es la cuestión que no requiere de respuestas simples, ni recetas que simplifiquen las cosas, son temas que deben sensibilizar a las personas en un discurso polifónico, el patrimonio no solo es lenguaje, hay sentimientos incrustados en sitios afrodiaspóricos. El patrimonio es aquello que la gente quiere considerar así, no es solo aquello que la ley contempla, se debe entender la arqueología para cuestionar el mundo contemporáneo, los museos deben transmitir una imagen completa y compleja como dice Sayer (2021).

Muchos grupos étnicos en Nigeria se oponen a la creación de museos, con el objeto de que objetos religiosos y culturales podrían crear falsos ídolos, el caso nigeriano a pesar de la inversión en museos y sitios patrimoniales apenas aportan a la comprensión del pasado de su nación, debido al pasado colonial que acarrea, en el estudio realizado a inicios de este siglo se muestra que el 95% de

nigerianos consultados no conoce el trabajo ni el objetivo de un “museo” (Sayer 2021, 260).

Aun cuando existe esa complejidad y multiplicidad de discursos y posturas, se siguen promoviendo iniciativas museísticas que rescatan la esencia afro en distintas partes del mundo⁴, proyectos que en muchos casos seguirán quedando cortos en su representación del lado oscuro de la opresión, explotación y deshumanización, en busca de la asimilación cultural, para dar paso a la resistencia o adaptabilidad, incluso la resistencia queda corta, cabe preguntarse qué hay más allá de la resistencia que a los pueblos originarios indígenas y afrodescendientes se les exige en el discurso, esa resistencia como característica identitaria como si no fuesen suficientes más de cinco siglos de sostenerse en pie de lucha.

En México, se ha encontrado que durante el periodo colonial la llegada de la población africana fue constante, la importación de mano de obra esclava se debió a la promulgación de leyes españolas que prohibían la explotación de mano de obra indígena, el descenso de la mano de obra nativa o la intención de su utilización en las tareas más

4 El sitio slaveryandremembrance.org recoge iniciativas desde distintas ópticas y lugares disímiles en historia, con conexiones culturales por descifrar en la cronología que cuentan la trata trasatlántica de esclavos.

arduas, en procesos que determinaron su asimilación y finalmente su olvido (Zabala 2013). Cuando existe un trabajo antropológico e histórico sólido, otras disciplinas aportan con análisis desde distintos enfoques, la literatura procura respuestas, diciendo que los negros asimilados en grandes proporciones fueron asignados al trabajo forzado y los no asimilados al trabajo forzado y su disolución humana en objeto de cambio (Cossi 2020).

Habrá que indagar si crear museos y sitios de memoria o patrimonialización es una solución válida. No existe una solución simple, los políticos acostumbran cercenar la historia para “resolver” deudas, que no implica una negativa a que se creen ese tipo de espacios, quizá los museos no son el problema sino los objetos dentro de ese espacio, las voces y los protagonistas que monopolizan en discursos y representaciones.

La creación de museos o lugares de memoria, puede traer consigo intereses particulares que se sobreponen a la fidelidad de los hechos, e incluso puede generar procesos de conmemoración de capítulos inexistentes. Steven Fabian (2013) propone tomar en consideración el caso de Bagamoyo en Tanzania, en donde, el gobierno pidió a la UNESCO en 2006 que reconozca a Bagamoyo como punto de partida del comercio de personas esclavizadas sin tener la suficiente evidencia científica que lo corrobore.

En 1978 la isla de Gorea en Senegal alcanzó ese estatus, pero en 1995 el historiador Phil Curtin desmintió esa información del papel de la isla en el comercio de esclavos, llevando así, el debate a un espacio incómodo con mayor envergadura y profundidad. Para Fabian (2013), el argumento para que Bagamoyo sea reconocida por la UNESCO era que había sido el principal puerto negrero y “cruel destino de millones de africanos, obligados a caminar cientos de kilómetros para ser vendidos”, afirmación a la que no se aportó mayor evidencia y dejando por fuera las caravanas de marfil que dominaban esa ruta comercial.

Fabian (2013) rebate las versiones en que se habla de las pesadas cargas llevadas hasta el puerto, dice que refieren a los pesados colmillos de marfil que eran cargados en hombros, y encuentra el origen de este mito en la misma Bagamoyo, en donde, con imágenes descontextualizadas, cifras sin respaldo científico, grilletes y otros objetos expuestos han generado esa narrativa, teniendo como diseminadores a los guías, con la intención de incrementar una industria turística internacional y la captación de fondos internacionales en una estrategia que incluye a otros países y tienen como principal objetivo a los afroamericanos, en un ejercicio que puede enmascarar la realidad histórica, en temas como la esclavitud doméstica, los efectos del comercio de marfil en la población de

elefantes africanos y el jolgorio que caracterizaba a este puerto en la época colonial y que podrían generar aumento turístico sin sacrificar la historia.

Retomando el tema de Gorea, es un punto de reencuentro con las raíces, en los últimos 30 años el número de visitantes incrementó exponencialmente, Katchka (2004) considera que la isla de Gorea es el punto de la “herencia trágica” y esa es la razón de los viajes hacia el lugar físico de la brutalidad para lidiar con los traumas psíquicos y las memorias culturales del pasado. Relocalizar un lugar de memoria en nuevos museos de las víctimas de comercio de esclavos, es un tema que para Ecuador todavía le es distante.

Gorea en Senegal continúa siendo un destino frecuente para millones de visitantes todos los años. Por sus múltiples museos y monumentos fue designada como Patrimonio Mundial por la UNESCO identificada como un lugar de importancia para el mundo y senegaleses por la asistencia financiera que garantiza la preservación de la isla. El lugar más icónico es la Casa de los Esclavos, donde millares de personas esclavizadas eran retenidas antes de su partida de África, ese lugar fue conocido como la “puerta sin retorno” y se estima punto de embarque de más de 15 millones de esclavos (Katchka 2004).

En la investigación de Tyler Parry (2018) se constata la relación latente

entre Estados Unidos y África, la importación de esclavos africanos finalizó en 1808 y la población se fue volviendo menos “africana” con el cambio generacional, pero el racismo, segregación y violencia, dieron lugar a la cultura “afroamericana”, que no implica la existencia de fusión de identidades. Genera eso sí, una patria ancestral y un país de nacimiento que los ha rechazado. Edward Bruner (1996) abre un camino de estudio antropológico vinculado al turismo del patrimonio a partir de una representación auténtica de su ancestralidad.

Los turistas patrimoniales viajan a los lugares de la esclavitud con la esperanza de recuperar su patria perdida, los destinos de África Occidental, Senegal y Gambia se dirigen principalmente a la experiencia negra estadounidense por su potencial económico, generando una diáspora de “turistificación” (Parry 2018), una triangulación entre memoria, historia e imaginación en estos recorridos trasatlánticos, en que, la evidencia muestra que las experiencias distan de ser homogéneas entre todos los turistas, para unos reforzando su sentido de pertenencia, otros sintiendo más profundo su orgullo de ser “americanos”, y un tercer grupo, que mantiene una doble conciencia en la identidad “afroamericana”.

Por otro lado, los residentes han desarrollado narrativas propias para acoger al turista en un reencuentro con sus orí-

genes y formulando pseudo parentescos con fuertes tintes económicos, provocando que algunos de ellos sientan una relación superficial basada en el consumismo. El mismo término “afroamericano” nunca fue aceptado por toda la comunidad y otros lo asimilan como parte de una herencia Atlántica más allá de un estado, y ante la pregunta: ¿qué es África para mí?, muchos responden “el verdadero hogar” (Parry 2018, 260).

En ocasiones la inaccesibilidad, los continuos silenciamientos, traen consigo un reciclaje de prácticas elitistas en que hablan los mismos que ocultaron, un proceso de ocultación de un pasado plural complejo, en palabras de Hayes (2011), para quien es insostenible la paradoja en que la memoria es tratada como el objeto y el olvido se convierte en la disfunción u ocultación de ese objeto, muchas veces el olvido es institucionalizado, estratégico y gubernamental. El olvido debe ser tomado como componente crítico, no en oposición a la memoria, conscientes de que la intención puede mostrar que lo olvidado no se puede recuperar (Hayes 2011, 199). Así también, considerar las limitaciones que el concepto de olvido posee desde el recorte occidental que se aleja de culturas e identidades plurales en su acepción.

Hayes (2011) promueve el cuestionamiento y profundización local en los estudios arqueológicos sobre la evidencia,

no poco frecuente, de los matrimonios entre personas de ascendencia indígena y africana, según la clasificación racial moderna, otras veces estrictos límites raciales entre los grupos que convivían en las plantaciones de Sylvester Manor, llegando a proponer la conceptualización de una posible diáspora negro-india que habría quedado oculta, excluida u olvidada (2011, 215). Con el paso del tiempo llegará una diferenciación entre blancos y no-blancos para superar las definiciones legales de ciudadanía de los antiguos esclavizados, que de cualquier forma generaron diferentes identidades raciales excluidas del relato histórico, siempre distanciando a los nativos americanos de los afroamericanos, ya que para los europeos su mayor amenaza se disolvía cuando mantenía a estos grupos separados.

Otro factor de silenciamiento es aquel producido por la patrimonialización de sectores disciplinares que descartan evidencias y anulan la interacción cuando los hallazgos no responden a sus intereses de investigación, los prehistoriadores se limitan a su periodización descartando los hallazgos coloniales o etnohistoriadores en un trabajo retrospectivo sobre sucesos más útiles. La arqueología que promueve Hayes (2011) tiene el objetivo de atravesar la representación general para sacar a la luz una “historia oculta” (Hayes 2011, 214). La mutabilidad de la memoria se ha im-

puesto a la arqueología, porque acerca las interpretaciones a la patrimonialización, al recuerdo, dejando por fuera el olvido y sus tensiones (2011, 216).

En todas las sociedades existe un desequilibrio de poder, lucha concurrente que no se reduce jamás a una simple lucha por el poder propiamente político (Bourdieu 1983), las “razas” subordinadas enfrentan una ideología dominante que busca ignorar e incluso borrar sus historias, es así que para Orser (2022) los recuerdos de una comunidad con perspectiva arqueológica, combinada con documentación escrita puede rescatar a comunidades del pasado borradas en un intento de su olvido.

En Canadá, el asentamiento de Wilberforce fue refugio para aquellos que huían de las condiciones sociales en Estados Unidos. Se trató de una comunidad en el norte de Ontario donde, en 1829, aproximadamente 200 afroamericanos de Cincinnati se establecieron. Inmigrantes que deseaban dejar atrás la discriminación y la violencia. A pesar de la abolición de la esclavitud en Ohio en 1802, los racistas unidos implementaron normas para el “buen comportamiento”, que requerían a los ciudadanos negros pagar una fianza onerosa, si alguno de ellos violaba una de estas normas impuestas por los blancos, perdía ese dinero (Orser 2022).

En Wilberforce, en el Alto Canadá, los afroamericanos migrantes se encar-

garon de la construcción de carreteras, pero su legado es limitado debido a los problemas financieros que acarreaban y los frecuentes incendios que sufrieron sus propiedades, lo cual permitió que los inmigrantes irlandeses ávidos de tierras desvanecieran sus rastros del paisaje. Hoy en día, no queda prácticamente nada visible excepto el mural de Wilberforce. Orser (2022) muestra en su trabajo la ejemplificación de las modificaciones espacio-ideológicas en las estrategias utilizadas para borrar la historia afrocanadiense, que, al igual que en Ecuador, ha sido objeto de poca investigación arqueológica sostenida.

EL PAPEL DE LOS GUÍAS TURÍSTICOS

Se consideró de forma breve el destacado papel que juegan los guías turísticos e historiadores en la producción de narrativas de la esclavitud dedicadas al turismo patrimonial. Desde Puerto Rico, Giovannetti (2009) constata a partir de su visita a la hacienda Buena Vista que la esclavitud fue un asunto público de principio a fin, los azotes, las cadenas, los barcos negreros, convertían las muertes en espectáculo. El interés a finales del siglo xx de convertir en sitios patrimoniales a las plantaciones han silenciado a quienes fueron la mano de obra en esos lugares, el cuestionamiento a esta realidad gira en torno al incremento turístico en que resultan ser cómplices o divulgadores de las políticas de representación

pública de la esclavitud.

Con el fenómeno de la turistificación, las plantaciones se convierten en fuentes válidas de la historia pública sin cuestionamiento alguno, en un recorrido por países disímiles en su composición étnica, distantes geográficamente, con distintos sistemas de gobierno y economías dispares, Giovannetti (2009) encuentra en las plantaciones de Barbados, Dominica, Brasil y Cuba, convertidas en sitios turísticos patrimoniales, coincidencias en las narrativas que divulgan, donde priman en los discursos de guías turísticos las casas lujosas y su contenido material. En los recorridos no se menciona la institucionalización dominante del trabajo forzoso, los guías hablan de “la elegancia y esplendor de la vida colonial en la plantación” (2009, 108), para Eremites de Oliveira (2023), la raza, el racismo y sus consecuencias negativas son invenciones o creaciones, provenientes de la casa grande y no, de la *senzala* o de la aldea.

En Brasil y de forma subrepticia el investigador (Giovannetti 2009) encuentra un guía que reivindica una narrativa subversiva que recupera la memoria del trabajo esclavo, por otro lado, en Cuba es donde más abierto se mostró el tratamiento de la esclavitud en el discurso del guía que acompañó la experiencia. Giovannetti concluye que la formación histórica o conexión personal con el sitio turístico influye para marcar una di-

ferencia significativa de la inclusión de los esclavos en la narrativa (Giovannetti, 118). Los guías proactivos pueden incluir grandes cambios en las narrativas que aborden las relaciones desiguales de poder, la historia de quienes trabajaron para hacer posible todo, luchar contra la exclusión y generar una representación precisa de los esclavizados, la conciencia del gran impacto que tienen en el conocimiento de las personas los guías turísticos e historiadores, son algunos de los dilemas del turismo patrimonial en las plantaciones.

CONEXIONES PERDIDAS EN LA DIÁSPORA AFROECUATORIANA

De acuerdo a la investigadora de la diáspora afroecuatoriana, Daniela Balanzátegui (2022), la historia de Ecuador sigue una narrativa dominante, las referencias sobre la población afrodescendiente son escasas, distorsionadas e insuficientes al omitir la historia de la esclavitud. El objetivo compartido está en encontrar una forma que ayude al pueblo afrodescendiente en la recuperación de su propia historia quebrando el olvido histórico que lo ha segregado de la historia nacional ecuatoriana. Juan García (2020) aboga por expandir las investigaciones de las historias no relacionadas a la economía de las plantaciones o trata de esclavos (García, 27), y muestra que las historias de resistencias en rebeliones y alzamientos de esclavos y esclavas en todo el continente es un espacio de pes-

quiza aún por construir.

Los cimarrones de Esmeraldas según García (2020), habrían ingresado por la ruta de Tierra Firme (Panamá), que alcanzó concurrencia con Lima y otros puertos del Pacífico, sitio en que las personas esclavizadas eran comercializadas. Los levantamientos en Panamá datan desde 1525 (2020, 36), comienza así una lucha de las autoridades del sector en contra de los cimarrones, lucha que se extendería hasta bien entrado el siglo XVII, las conexiones del cimarronaje y flujo esclavista ecuatoriano se alinea a esa ruta.

Si bien en Ecuador se abolió la es-

clavitud en 1851 (García 2020), se debe sumar una capa más al ocultamiento de la historia negra ecuatoriana, la complejidad que trajo consigo el huasipungo andino, antecedido por las narrativas construidas por la iglesia católica, los abandonos constantes de casas que debieron ser habitadas en el siglo XIX que motivó muchos de los asentamientos en el Chota de afroecuatorianos que buscaban trabajar en el proyecto de construcción del ferrocarril, que sería “el peldaño para la conexión con las comunidades tradicionalmente palenqueras de la provincia de Esmeraldas y la población afroecuatoriana de las ciudades



Figura 2. Mamá Zoilita bailando en evento de la diáspora de la mujer afrolatinoamericana y caribeña, Quito. Cortesía: Fondo Afro UASB, acceso en <https://fondoafro.uasb.edu.ec//handle/31000/2448>. Consultado el 04 de julio de 2023.

andinas” (García, 258).

Los trabajos del pasado afrodiaspórico comienzan a aparecer como sustento para la historia afroecuatoriana, si bien son recientes y escasos, marcan la pauta en la integración académica para potenciar la investigación que reivindica su historicidad por fuera de las narrativas hegemónicas. El/la afrodescendiente con conciencia política reconoce presencias y ausencias de sus raíces en todos los lugares que visita, la infraestructura y contenidos según cánones occidentales de museo muestran de forma clara, las ausencias. El investigador Jhon Antón (2007), en visita al Museo del Banco Central de Quito corrobora que ninguna de las seis salas museográficas hace referencia al tema afro, y los textos expuestos presentan una imagen subordinada, folclorizada e inexacta de los afroecuatorianos. Antón sostiene que para los afrodescendientes las canciones, ritmos y danzas, rituales, relatos orales, se mantienen como lugares de la memoria que resurgen consciente e inconscientemente con peso en la construcción de la identidad (2007, 128). A la par se construyen iniciativas culturales como la Fundación Afroecuatoriana Azúcar en Quito y se preserva sin mayores modificaciones el Museo y Centro Cultural Esmeraldas.

Los silenciamientos no solo generan posturas cómodas en el traspaso de responsabilidades entre gobiernos de dis-

tintas tendencias, Moreno (2019) sostiene que la violencia, acciones y omisiones del Estado apuntan a procesos de muerte lenta y a un Estado que deja morir a las poblaciones afrodescendientes e indígenas. Las resistencias tienen un horizonte que se torna espurio si existen tantas personas y colectivos que no conocen, no han entendido o no tienen interés en hacerlo, de las cuestiones más básicas de la exclusión, hasta un racismo ambiental que excluye a los afros de toda discusión o ataca su territorialidad, en que el papel institucional tiene repercusiones sustanciales.

Los territorios de posesión ancestral se encuentran en constante disputa con empresas, con agravante en la carencia de titulación de terrenos, García (2020) ya refería una desterritorialización, la resistencia ancestral, el espíritu indomable del cimarronaje quedan cortos en esa lucha. Tampoco incluir imágenes o representaciones correctas de la esclavitud no resuelven esos conflictos, los frentes se multiplican en lo que Moreno llama “devaluación de las personas afrodescendientes” (2020, 106). No es apenas dar voz, la importancia radica en lo que se hace con las categorías que se presentan para crear otras epistemologías, que se multiplican y trabajan de forma regional como en el Museo Afromexicano y la Fundación PetraMorga, iniciativas que suman nuevas visiones.

CONSIDERACIONES FINALES

Las personas esclavizadas no tienen nombre, les quitaron su identidad y eso hace conflictiva y subversiva la tarea de reivindicar su memoria o patrimonializar su herencia material e inmaterial, los intereses no han caducado, se mantienen herencias de obtusa jerarquización racializada, que muchas de las veces, desvanece los esfuerzos disciplinares, colectivos o individuales.

El recorrido efectuado por los trabajos investigativos sobre la diáspora africana y museos vinculados, muestran la intensidad del debate, a propósito del cual se genera una metáfora para la comprensión de procesos de transformación cultural y resistencia, por tanto, procesos de ser y estar en el mundo, procesos existenciales (Ferreira 2021) que aguardan por la construcción de narrativas propias, reales, vivientes.

La disposición a enfrentarse a verdades incómodas seguirá encontrando evasivas, en todas partes, muchas de las veces no es más que una evasiva cómoda y complaciente para no invertir en programas o bienes patrimoniales locales, o en museos nuevos o con una cosmovisión diferenciada y sentida. De otro lado, se debe tener cuidado de no caer en el juego de los mismos narradores, es decir, los blancos que esclavizaron ahora brindando la oportunidad de hablar, no es más que el abolicionista

blanco hablando y anulando la posibilidad individual, social, cultural, histórica, científica de la propia liberación.

En Ecuador, los museos no integran la trata de esclavos en sus narrativas, los guías que toman la historia oficial como único referente se alinean a la superficialidad de los documentos existentes, esto lleva un no metafórico ahogamiento de voces y ahorcamiento de seres que no cuentan en el panorama de la memoria colectiva, menos aún, activa y moviliza paisajes alternativos, como nos lo muestran esas “tecnologías ancestrales” (Ferreira 2020).

Es necesario contextualizar el pasado, el trabajo por identificar el impacto de la esclavitud trasatlántica en las economías contemporáneas continúa, mientras la academia ecuatoriana no logra incrustarse en el ritmo que demandan estos retos, quizá, por la misma división que ha heredado de esas cosmotécnicas y cosmopolíticas que nos convirtió en reproductores de lo que nos reprodujo, en una comunidad en que las relaciones de reciprocidad se tejen en base al interés de expansión propia, no hay más, una sola hegemonía, son interminables las que se sostienen y entienden entre ellas.

El hablante como perpetrador histórico y el destinatario como víctima histórica, han sido avalados por el Estado y se produjo un alineamiento a estos dos en el plano temporal, y como se vio en Liverpool la discusión en ese sentido se

usa para romper los vínculos entre los planos temporales del perpetrador y la víctima. Mientras el patrimonio cultural surge como un discurso jurídico impositivo, y se niega a dejar el Iluminismo atrás, desconociendo que el patrimonio es un simulacro de lo que pretendemos como sociedad, ese fingimiento que pretende un patrimonio mal entendido diferirá siempre de la integridad histórica, que en este caso tuvo como eje temático la diáspora africana.

El tema diaspórico no refiere de forma unívoca a las conexiones con el tema africano, el tema debe entenderse a partir de que todos somos diaspóricos en algún momento, en cuanto forzados a salir de un lugar, que no implica una instrumentalización política de lo dicho, el énfasis del entendimiento de la diáspora está en su aproximación como metáfora cultural en que definen al ser humano las relaciones de subalternidad en las que la diáspora africana existe sobre el camino de la inhumana y desmedida violencia histórica que posibilitan el silenciamiento y la carencia de epistemologías propias.

BIBLIOGRAFÍA

Antón, Jhon. 2007. «Museos, memoria e identidad afroecuatoriana.» *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, Num. 29: 123-131.

Apoh, Wazi, James Anquandah, y Seyram

Amenyo-Xa. 2019. «Shit, Blood, Artifacts, and Tears: Interrogating Visitor Perceptions and Archaeological Residues at Ghana's Cape Coast Castle Slave Dungeon.» *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*: 105-130.

Arendt, Hannah. 2015. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Balanzátegui, Daniela. 2022. «Narrativas del paisaje histórico afroecuatoriano en La Concepción (Carchi-Ecuador).» *Cadernos do LEPAARQ*, Vol. XIX, No. 37: 250-272.

Bourdieu, Pierre. 1983. «O campo científico.» En *Pierre Bourdieu: Sociologia*, de Renato Ortiz. São Paulo: Ática.

Bruner, Edward. 1996. «Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora.» *American Anthropologist* No. 98: 290-304.

Butler, Judith. 2022. *Que mundo é este? Uma fenomenologia pandêmica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Cossi, Itamar. 2020. «Política de asimilación: Pieza fundamental para la propagación del colonialismo, racismo y categorización de raza en Angola, a partir del análisis de la novela Primo Narciso, de António Antunes Fonseca.» *Revista Exitus*.

Dussel, Enrique. 2005. «Europa, modernidad e eurocentrismo.» En *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, de CLACSO, 25-34. Buenos Aires: CLACSO.

- Eremites de Oliveira, Jorge, y Alfa Diallo. 2023. «Racismo estructural y carreras jurídicas públicas en Brasil.» *Cadernos do LEP-AARQ*, Vol. 20, No. 39: 321-346.
- Estacio, Nathalie. 2021. *Tesina de especialización: Discriminación racial sobre el cabello afro en Ecuador: de la violencia estructural a la violencia disciplinante*. Quito: FLACSO.
- Fabian, Steven. 2013. «East Africa's Gorée: slave trade and slave tourism in Bagamoyo, Tanzania.» *Canadian Journal of African Studies. Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 47, No. 1: 95-114.
- Ferreira, Lucio. 2009. «Arqueologia da Escravidão e Arqueologia Pública: algumas interfaces.» *Vestígios – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*: 8-23.
- . 2020. «Tecnologías ancestrales: Arqueología de la diáspora africana en las charquedas de Pelotas.» *Arqueología Histórica*. Santa Fé: Centro de Estudios en Arqueología Histórica.
- García, Juan. 2020. *Cimarronaje en el Pacífico Sur*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Giovannetti, Jorge. 2009. «Subverting the Master's Narrative: Public Histories of Slavery in Plantation America.» *International Labor and Working-Class History* 76: 105-126.
- Hayes, Katherine. 2011. «Occulting the past. Conceptualizing forgetting in the history and archaeology of Sylvester Manor.» *Archaeological Dialogues*, Volume 18, Issue 02: 197-221.
- Katchka, Kinsey. 2004. «Re-siting Slavery at the Gorée-Almadies Memorial and Museum.» *Museum Anthropology* 27: 3-12.
- Mbembe, Achille. 2018. *Necropolítica*. Minas Gerais: N1-Edicoes.
- Moody, Jessica. 2020. *The persistence of memory*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Moreno, María. 2019. «Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas.» *Íconos* 64: 89-109.
- Orser, Charles. 2022. «Attempted Erasure and Recovery of the Free Black Community of Wilberforce, Ontario.» *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* 11: 205-224.
- Parry, Tyler. 2018. «'What is Africa to me' now?: African-American heritage tourism in Senegambia.» *Journal of contemporary african studies*, Vol. 36, No. 2: 245-263.
- PPGAP UFRB y Ferreira, Lucio. 2021. *Diálogo com @ pesquisador (a) com o Prof. Lúcio Menezes Ferreira*. 21 de 07 de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=NObcYuXypbQ> (último acceso: 16 de 06 de 2023).
- Rueda, Rocío. *Pueblos originarios*. 17 de 03 de 2023. <https://pueblosoriginarios.com/biografias/illescas.html>.
- Sautu, Ruth. 2006. *Manual de metodología*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sayer, Faye. 2021. «Localizing the Narrative: The Representation of the Slave Trade and

Enslavement Within Nigerian Museums.» *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*. 257-282.

Tardieu, Jean-Pierre. 2006. *El negro en la Real Audiencia de Quito*. Quito: Institut français d'études andines.

Teixeira-Bastos, Marcio, Lucio Ferreira, y Ian Hodder. 2020. «Isso não é um artigo: dialogando com Ian Hodder sobre a virada ontológica em Arqueologia.» *Revista de Arqueologia Vol. 33 No. 2*: 118-134.

Tomich, Dale. 2018. «La segunda esclavitud y el capitalismo mundial: una perspectiva para la investigación histórica.» *Historia Social No. 90*: 149-164.

Wallerstein, Immanuel. 1979. *El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI.

Zabala, Pilar. 2013. «Esclavitud, asimilación y mestizaje de negros urbanos durante la Colonia.» *Arqueología Mexicana No. 119*: 36-39.

AGRADECIMIENTO

Al Fondo Afro de la Universidad Andina Simón Bolívar por las facilidades y autorización brindada para el uso de las imágenes incluidas en el presente artículo. A la Organización de Estados Americanos (OEA) y al Grupo de Cooperación Internacional de Universidades Brasileñas (GCUB) por la beca concedida en el programa de posgrado en Memoria Social y Patrimonio Cultural (UFPEL).

Arte NFT: la revolución que llegó a medias

Fernando Isaac Sanchez Carballido*
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

Resumen: *La popularización de los Tokens No Fungibles (NFT por sus siglas en inglés) en 2021 como nueva tecnología para la compra, venta y difusión del arte digital se planteó como una posible revolución para el mercado del arte. Pero al paso del tiempo parece que esta promesa no se cumplió. Aun así, esta nueva tecnología abre grandes interrogantes sobre el futuro de este mercado, del arte en general y cómo la valoramos. Asimismo, plantea una veta inexplorada por la antropología de cara al veloz avance tecnológico y evolución del capitalismo que se vive en el siglo XXI.*

Palabras clave: *criptoarte, mercado del arte, capitalismo cognitivo, teoría del valor.*

El día 11 de marzo de 2021, el artista digital Mike Winkelmann (mejor conocido como *Beeple*), saltó a la fama mundial. Él ya era reconocido debido a su esfuerzo por crear una pintura digital diaria¹. Sin embargo, ese día de marzo se convirtió en el tercer artista vivo más cotizado del mundo. Esto lo logró tras vender sus primeras cinco mil obras en conjunto por un valor de \$69 346 250 dólares. Días después, el primer tweet de la historia fue vendido por aproximada-

mente \$2.9 millones de dólares. Un mes antes, el famoso gif del “Nyan Cat”, creado por Christopher Torres hace más de una década, fue vendido por casi \$600,000 dólares. (Griffith 2021; Haselton 2021; Palumbo 2021). Aun así, tras su venta, estos tres *objetos digitales*² siguen

² Por objeto digital me refiero a cualquier “cosa” que ha sido creada en su totalidad a través de un software, o que se ha usado uno como parte de su creación. Estos se encuentran alojados en un espacio virtual, ya sea Internet o la memoria de una computadora. Para acceder a ellos es necesaria una interfaz como lo es un teléfono inteligente, una tableta o una computadora

¹ Para 2023, cumplió quince años de producción diaria ininterrumpida.

*ferisaac-sanchez@hotmail.com

estando disponibles de manera pública en Internet. No sólo eso, incluso es posible generar copias idénticas de manera totalmente gratuita.

La venta de estos tres objetos digitales pusieron en el ojo público los Tokens No Fungibles (NFT por sus siglas en inglés): una nueva modalidad de compraventa de bienes inmateriales. Esta tecnología, creada en 2017, se convirtió en tendencia hace unos años, especialmente entre les artistas digitales³. Su uso ha levantó acalorados debates entre sus impulsores y detractores y dejó una pregunta flotando en el aire: ¿es una moda pasajera o revolución para el mercado del arte? Los acontecimientos recientes nos dicen que ni una ni otra o quizás un poco de ambas. Tal vez es muy pron-

(hardware). Estos serían objetos intangibles por naturaleza dado que, al final del día, no son más que códigos binarios. Si bien, cualquiera de estos objetos podría imprimirse en papel, estarían cambiando de medio. Por tanto, dejan de ser objetos digitales convirtiéndose en su representación en el mundo material.

³ Por artista digital me refiero a cualquier persona cuya labor artística consiste en la creación de objetos digitales, los cuales se venden y difunden a través de medios digitales de comunicación. Así, alguien que pinta un cuadro con lienzo y óleo y luego sube a internet una fotografía de éste, no sería un artista digital. En cambio, alguien que crea una animación por computadora o que ha grabado un disco a través del uso de un software especializado y luego lo difunde a través de las redes sociales sí sería un artista digital.

to para saberlo, pero no muy tarde para empezar a examinarlo.

Así, con este artículo busco analizar este fenómeno, sus posibles implicaciones para el mundo del arte y algunas vías para su estudio antropológico. Para ello, primero presento un recorrido por el mercado del arte, su historia y su relación con el capitalismo cognitivo; con el objetivo de contextualizar mejor y darle mayor peso al surgimiento del arte NFT. Posteriormente, exploro esta nueva tecnología, sus principios, aplicaciones y las preocupaciones que genera. Cierro intentando responder si realmente estamos ante un cambio radical en la historia del arte o no. Además, planteo varias vías para continuar explorando esta temática y otras similares. El mundo avanza a velocidades increíbles y les antropólogos no podemos quedarnos atrás.

EL ARTE Y SU VALOR MERCANTIL

Para hablar del *mercado del arte*, primero se tiene que delimitar a qué *arte* se está haciendo referencia⁴. En este caso, lo que se denomina como “arte” en el habla cotidiana hace referencia, concretamente, a las Bellas Artes. Esta clasificación (muy discutida y discutible) fue elaborada en el siglo XVIII por Charles Batteux e incluye la arquitectura, pintu-

⁴ No pretendo entrar en la discusión sobre lo que es arte o no, ya que requeriría más tiempo y espacio del que dispongo, así como muchos más conocimientos sobre filosofía e historia del arte.

ra, escultura, danza, música y literatura (Batteux 1746). Actualmente se le pueden sumar el cine y la fotografía e incluso hay quienes proponen incluir a los videojuegos y los cómics.

Dado que se está hablando del *mercado* del arte, el universo se reduce aún más, ya que para que exista un mercado, debe haber bienes que puedan ser intercambiados. De este modo, solo se contemplan aquellas obras plasmadas en medios susceptibles a ser fácilmente comprados, vendidos y distribuidos. Por ejemplo, se puede comprar un libro como medio impreso por el cual se puede “acceder” a la literatura o un cuadro para “acceder” a la pintura. A su vez, estos se pueden revender a otra persona, la cual ahora podría experimentar esa misma obra mientras el medio no se destruya⁵. Así, el “mercado del arte” en general se podría reducir a aquellas obras que utilizan medios fácilmente intercambiables a través del mercado.

Para que exista un mercado del arte, el arte también debe tener un valor mercantil que permita intercambiarlo por otros bienes. Para entender su valor

5 En el caso de la danza, por ejemplo, el medio en que esta se manifiesta es el tiempo y el espacio y lo que se compra no es el medio, sino un boleto que da acceso a ese tiempo y espacio delimitados e irrepetibles donde se manifestará la danza. En el caso de la arquitectura, esta está actualmente más ligada al mercado inmobiliario que al mercado del arte.

como mercancía retomo los postulados tanto de la teoría marxista del valor como de la teoría subjetiva. La teoría marxista del valor propone que este es producto de la cantidad de horas de trabajo que se invierten en la producción de un bien. A ellas se suman las horas de trabajo necesarias para la obtención de la materia prima requerida en su producción (Marx 1975). Por tanto, a mayor tiempo de trabajo invertido y, por ende, dificultad para obtenerlo o fabricarlo, mayor será el valor de un bien. En el caso del arte, su valor proviene en parte de esta lógica. El artista ha invertido una cantidad de tiempo y esfuerzo en crear un bien. Además, se requirió tiempo para generar la materia prima (lienzos, pinturas, herramientas, etc.) para su elaboración.

Sin embargo, el valor que las obras de arte llegan a adquirir no parece corresponder al valor esperado según la teoría marxista. Esto es aún más evidente en el arte digital donde aparentemente⁶ el esfuerzo en tiempo de trabajo y materiales es menor. A pesar de ello, los ejemplos de la introducción muestran que también pueden alcanzar precios exorbitantes. Es aquí donde se debe recurrir a la teoría subjetiva del valor. Esta indica que el valor de las mercancías “no es inherente a los bienes, no es una propie-

6 Se recalca el “aparentemente” ya que el arte digital también conlleva una gran cantidad de esfuerzo en tiempo, trabajo y materiales.

dad de ellos, sino la mera importancia que nosotros le atribuimos para la satisfacción de nuestras necesidades, esto es, para nuestras vidas y bienestar [*traducción propia*]" (Menger 2007, 116). Por tanto, el valor es resultado de la combinación entre el deseo que tenemos de dicho bien para satisfacer alguna necesidad; y la abundancia o escasez de este. Aquellos bienes que más necesitemos y que sean más escasos serán los más valiosos (Menger 2007).

En tanto el valor de los bienes también proviene de esta relación necesidad-disponibilidad, este es subjetivo y contextual: depende de los sujetos y sus necesidades del momento. Cada ser humano le dará más o menos prioridad a ciertas necesidades, por lo que ni siquiera se puede hablar de una jerarquía universal, aunque tendemos a priorizar aquello que queremos para sobrevivir sobre aquello relativo a nuestro bienestar⁷. Sin embargo, Menger señala que se-

ría completamente erróneo pensar que todo lo que hacemos es exclusivamente en función de satisfacer las propias necesidades biológicas. El placer también juega un rol importante en nuestras vidas⁸ y siempre que los sujetos tengan los medios, buscarán aumentar su bienestar (Menger 2007).

Lo anterior es fundamental para entender el valor del arte como mercancía, ya que este no satisface una "necesidad vital" (comida, vestido, refugio). Apela a la búsqueda por aumentar nuestra calidad de vida, lo cual es casi tan fundamental como comer o dormir. En palabras de Menger: "mantener la vida no depende ni de tener una cama cómoda ni de tener un tablero de ajedrez, pero el uso de estos bienes contribuye, en diferentes grados, al incremento de nuestro bienestar [*traducción propia*]" (Menger 2007, 123). De este modo, el consumo de arte no está determinado por una necesidad humana inexorable, sino que "la demanda de éste es voluntaria y determinada por la intención y el deseo,

7 Un ejemplo perfecto es la paradoja del diamante y el agua, la cual pregunta "¿por qué si el agua es necesaria para sobrevivir, el diamante vale más?" En el caso de la teoría marxista del valor, la respuesta sería que costó más tiempo de trabajo obtener el diamante y, por tanto, vale más. Sin embargo, siguiendo la propuesta de Menger, el diamante vale más solo en un contexto donde tengamos nuestra necesidad de agua cubierta. Esto suele ser así ya que el agua nos es, en general, bastante accesible. Sin embargo, en una situación donde necesitemos urgentemente de agua, es casi seguro que no

dudaríamos en dar un diamante por un poco de ella.

8 Sin irnos muy lejos, en el contexto de la pandemia por COVID-19 hubo un aumento en la cantidad de suicidios a nivel mundial a raíz de la depresión, ansiedad, incertidumbre, soledad, y desesperación que la cuarentena ha causado. Esto muestra un fuerte impacto en el bienestar y calidad de vida de la gente que va más allá de la satisfacción o no de las necesidades biológicas básicas (Fundación UNAM 2020).

siendo este último aprendido, no innato, y enfatizado en algunas culturas más que en otras [traducción propia]” (Findlay 2012, 32). A la vez, el valor comercial del arte no es un valor intrínseco ni objetivo, sino que es una estipulación humana la que lo sostiene y que varía según los gustos y normas de cada época y sociedad (Findlay 2012). Con estas precisiones como punto de partida, procedamos a hablar del mercado del arte.

EL SURGIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DEL ARTE COMO MERCANCÍA

Antes del siglo XIX, prácticamente todos los artistas recibían financiamiento directamente por los reyes, la corte u otros miembros del régimen. En esta época el arte se consideraba un bien exclusivo de los sectores de élite y no estaba disponible como un bien de mercado. La cuestión cambió con la caída de las monarquías, el auge del liberalismo económico y los desarrollos tecnológicos de la época. Lo anterior permitió la producción y reproducción masiva de obras de arte que se integraron a las lógicas del libre mercado. Por ello se convirtieron en productos de consumo, especialmente para una incipiente clase media ávida de consumir arte, tanto por gusto como por ser un símbolo de estatus y riqueza. Así inició un proceso de retroalimentación ya que la única manera de hacer rentable el comercio de arte fue masificarlo (Bell-Villada 1986/1987; Benjamin 1989).

La masificación generó discursos de inconformidad y fuerte crítica. Entre lo que se argumentaba es que la necesidad creciente de poseer objetos haría que el arte pasara a ser más una cuestión de productividad que de técnica o verdadera belleza. Incluso Marx consideraba que el capitalismo era incompatible con la producción intelectual y artística (Bell-Villada 1986/1987, 437; Benjamin 1989). Walter Benjamin (1989) también comenta que, a partir de este momento, comenzó a valorarse más la capacidad de exhibirlo; y al volverlo más accesible y cotidiano, el disfrute se volvió convencional y acrítico. Asimismo, la posibilidad de generar reproducciones de obras originales las desvinculaba de su “aquí y ahora” que las dota de autenticidad. Esto en tanto la reproducción carece de toda la *tradición* que trae consigo la obra original. La original condensa el paso y peso del tiempo, el trabajo del artista, cada decisión tomada y sus motivos, el pasado y presente de quien la produjo y su mensaje. Por ello es por lo que es irrepetible, aunque sea reproducible (Benjamin, 1989).

Fue en ese contexto de inconformidad, a principios del siglo XIX (especialmente a partir de trabajos de Víctor Cousin), que cobró fuerza la idea de un *arte puro* sin función social: *el arte por el arte mismo*, cuyo propósito no sea otro que ser

bello y hablarle al espíritu, no al mercado⁹. Lo anterior se erigió casi como un lema para rechazar la idea del lucro a través del arte que parecía imperar. A la par se defendían los procesos “lentos” frente a la masificación y producción en serie (Bell-Villada 1986/1987; Benjamin 1989).

Así como surgieron discursos en contra de la mercantilización y masificación del arte, también hubo quienes veían este proceso como el mayor evento en la historia. El gran alcance que el arte y la belleza comenzaron a tener permitiría que su poder liberador y transformador llegara a todos (Bell-Villada 1986/1987). En la mente de estos pensadores, se estaba presenciando un proceso de democratización y “deselitización” de las Bellas Artes; y con ello, de las ideas, emociones y sensaciones que las acompañan. Al dejar de estar en manos de unos pocos privilegiados, pasando a las de la humanidad, ahora todo el mundo podía ser partícipe

⁹ Estas ideas ya se habían desarrollado desde antes a partir de reflexiones hechas durante la Ilustración. Entre otras tantas cosas, hubo intentos por formular teorías sistemáticas de la belleza. Quién llevó esto a su máximo desarrollo fue Kant, quien propuso que la belleza no tiene un propósito en sí misma, simplemente *es*. Dichas ideas fueron originalmente impulsadas por los anti-monarquistas, quienes rechazaban las doctrinas artísticas y dogmas dictados por el neoclasicismo. Esto en rebelión contra las ideas políticas y culturales promovidas desde el absolutismo Borbón, calificadas como retrógradas (Bell-Villada, 1986/1987).

de ellas. Claro que dicha postura también es debatible, especialmente al cuestionar si en algún momento el arte realmente dejó de estar al alcance de la población. O, en todo caso, qué tipo de arte fue la que dejó de serlo. También se tendría que discutir si este discurso no sigue reproduciendo la elitización de las nociones que existen sobre el arte.

Más allá de estos cuestionamientos, el siglo XIX marcó un parteaguas en la relación que mucha gente tenía con las Bellas Artes al pasar a ser un bien mercantil. Con este fenómeno, el valor de las obras originales se disparó, ya que: “en dicha existencia singular, y en ninguna otra cosa, se realizó la historia a la que ha estado sometida en el curso de su perduración. También cuentan las alteraciones que haya padecido en su estructura física a lo largo del tiempo, así como sus eventuales cambios de propietario” (Benjamin 1989, 20). En cambio, se planteaba que las reproducciones y el arte masificado carecían de estas características respondiendo solo a un interés comercial.

Ambos postulados pueden entenderse bajo la teoría subjetiva del valor. En casos como la pintura o la escultura, la obra original es única o hay una cantidad limitada de “copias originales”. Lo mismo pasa con los libros o música en diferentes formatos físicos, donde se da mayor valor a tener una “copia oficial” que una copia hecha personalmente. En consecuencia, no hay manera de satisfa-

cer la necesidad de poseerla más que de una persona o de un grupo relativamente reducido¹⁰ y aumenta su valor; incluso cuando una falsificación o reproducción pueda tener la misma cantidad de tiempo de trabajo y materia prima invertidos para su realización. Entonces, la rareza¹¹ o escasez de las obras es uno de los elementos fundamentales que determinan el valor que adquieren. A esto se añade el que su poseedor adquiere de una membresía a un “club exclusivo”: puede presumir que no existe otra igual o las que existen son inasequibles al estar en un museo o en manos de otra persona (Findlay 2012).

Un segundo elemento que influye en el valor de las obras es la demanda de un tipo concreto de arte o de obras de un artista en particular. La demanda está determinada por el contexto individual, la educación y la exposición a ciertos tipos de arte, donde “en cada periodo, el gusto es determinado por una mezcla de marchantes, coleccionistas, críticos y curadores de museos quienes constituyen el ‘mundo del arte’ [traducción

propia]” (Findlay 2012, 36). Por último, pero no menos importante, está lo que la gente esté dispuesta a pagar, papel especialmente visible en las subastas. En ellas los precios finales pueden elevarse muchísimo solo porque alguien estaba dispuesto a comprar la obra a cualquier precio (Findlay 2012).

Una vez que el mercado se consolidó, surgieron dos grandes sectores: el mercado primario y el secundario. En el primero es donde se venden obras nuevas directamente por los artistas. Su precio está definido ya sea por su creador, un intermediario o a partir de una negociación con quien lo compre. En el segundo, se revenden obras de arte, por lo que éstas cambian de mano en mano. En él se mueven especialmente aquellas obras de artistas famosos, dándoles un impulso y ascenso meteórico si se hace del conocimiento público que otra persona famosa (un empresario, artista, magnate o político) adquirió una de sus obras. De igual modo, es en el mercado secundario que se pueden obtener ganancias mucho más grandes que en el primario.

A diferencia de la mayoría de las cosas que compramos que tienden a devaluarse por el uso y el paso del tiempo, se puede comprar una obra de arte en el mercado primario y luego revenderla mucho más cara en el mercado secundario. Dependerá de si el o la artista obtiene un gran reconocimiento a lo largo de los años. Entonces, las obras de arte también puedan ser utilizadas como in-

10 Por estas características, estas obras originales se pueden clasificar como *bienes rivales*, es decir, bienes que solo puede disfrutar un número reducido de personas. Si alguien lo obtiene, le quita la posibilidad a alguien más de poseerlo.

11 La rareza de una obra no depende exclusivamente de la cantidad total de obras que haya hecho un artista, sino que influye el medio, la técnica, las variaciones y la temática (Findlay 2012).

versiones a largo plazo, esperando que suban su valor conforme pasa el tiempo (Findlay 2012). La idea de comprar arte como inversión no es nueva. Como cualquier coleccionista, los compradores de arte sabían que era posible que las obras en su posesión fueran acrecentando su valor.

La tendencia se reforzó a principios del siglo XXI con la publicación de artículos como “Art as an Investment and the Underperformance of Masterpieces” de Jianping Mei y Michael Moses¹². En él se analiza la posibilidad de comprar arte como una opción de diversificar las carteras de inversiones. La idea fue replicada por otros economistas y la propensión a ver el arte como mecanismo de especulación financiera tomó fuerza. De igual modo, grandes coleccionistas se dieron cuenta de que esta era una buena manera de “guardar” dinero fuera de los bancos. Es más, incluso se posicionó como un medio para la evasión de impuestos y el lavado de dinero. Así, en el siglo XXI han vuelto a surgir grandes preocupaciones en torno al mercado del arte y quienes participan de él. No obstante, todo parece indicar que la principal motivación para adquirirlo sigue siendo el gusto. A este también se añade el estatus especial que tienen como un bien que refleja riqueza y prestigio (Adam 2017).

EL MERCADO DEL ARTE Y EL CAPITALISMO COGNITIVO

Otro elemento por explorar del mercado del arte es como este se puede proponer como una de las manifestaciones tempranas del llamado *capitalismo cognitivo*. En dicho modelo el conocimiento y las ideas se ven como un recurso esencialmente utilizable, accesible y replicable. A su vez es más móvil e independiente del espacio y tiempo en que se generó (Fumagalli 2010). Por tanto, en el capitalismo cognitivo el producto final que se intercambia es de naturaleza inmaterial. No se rechaza que cualquier otra actividad requiera de trabajo cognitivo y conocimientos especializados, como los tiene un campesino que siembra la tierra. Sin embargo, el producto final no es una “idea”, sino un bien material como podría ser una fruta. Tampoco se puede ignorar que el producto final debe tener un soporte material, sin embargo, una vez más el foco no está en ese soporte, sino en el “contenido”.

Cuando hablamos de obras de arte, lo que se compra y vende no es, en sí, el soporte material, sino lo que “contiene”: llámese la idea, mensaje o la belleza misma, lo cual es un producto inmaterial y resultado de la actividad cognitiva. Para ilustrarlo se puede pensar en cuando se compra un disco. Al hacerlo lo que en realidad se está buscando comprar es la música, un bien inmaterial producto de la creatividad humana, y no el plástico

12 Publicado en 2002 en el *American Economic Review*.

metalizado que se requiere como soporte para poder difundirla.

Otra característica del capitalismo cognitivo es la centralidad de la producción y control del conocimiento en la valorización del capital. Esto es especialmente evidente a partir de la llegada de la época postindustrial tras el colapso del Fordismo en la década de 1970. Asimismo, el capitalismo cognitivo ha puesto énfasis en el control del uso del lenguaje y las actividades relacionales. Esto crea una economía basada en la opinión pública que requiere de la producción y control de los discursos y símbolos asociados a los productos a través de la mercadotecnia (Fumagalli, 2010). En el caso del mercado del arte, es clara la importancia que tiene la promoción y exposición de los artistas, así como los discursos asociados a sus obras: ambas cosas son fundamentales para que éstas mantengan o incluso aumenten su valor con el tiempo. Por ello, el viraje que se ha dado a la compra de arte como mecanismo de especulación, inversión y acumulación de capital también podría insertarse en esta lógica.

El arte también enfrenta los problemas relacionados con el régimen de propiedad que se asocian con el capitalismo cognitivo. Es en este marco donde se afianzaron las nociones de *propiedad intelectual* y el desarrollo de los derechos de autor: instituciones que intentan regular los mecanismos de acumulación de ri-

queza a través de la propiedad privada del conocimiento. Esto a pesar de que todo desarrollo intelectual emana y es producto de la cooperación social, ya que parte de un conocimiento preexistente que se explota de manera privada. No obstante, es un hecho que toda actividad creativa es realizada por una persona o personas concretas. Ellas hicieron el trabajo de aprehender, acomodar, procesar y encadenar cierta “materia prima” de naturaleza social. De este modo, en principio, tendrían derecho sobre el producto de su trabajo, a pesar de que la materia prima sea colectiva (Fumagalli 2010).

El conocimiento y, por extensión, al arte se encuentran en una situación paradójica: apropiarse de este bien público se podría ver como un abuso de la libertad individual; y al mismo tiempo, volverlo de propiedad pública podría verse como un límite al ejercicio de la libertad individual. Frente al dilema, se ha propuesto la idea de la *propiedad común* como una manera de superar la dicotomía propiedad privada-pública. Así se reconoce que alguien ha hecho el trabajo creativo, pero dado que este es en sí mismo una actividad que requiere de la colectividad, es imposible medir la aportación individual concreta. Por tanto, se reconoce la autoría quien ha generado este nuevo conocimiento y su derecho a recibir una remuneración por su trabajo, pero esto no convierte su obra en algo de su pro-

piedad, sino que se suma al conocimiento colectivo¹³ (Fumagalli 2010).

Por último, el auge del capitalismo cognitivo se ha reflejado en el aumento de las inversiones dirigidas a la producción y transmisión de conocimiento. Asimismo, se presenta una reducción de costes de codificación, transmisión y adquisición de éste. Todo lo cual ha tenido un gran impulso gracias a las nuevas tecnologías de la información y comunicación digitales, lo que es especialmente notable con el desarrollo de Internet. Este medio descentralizado de producción, consumo y transmisión de contenidos permite la producción de estos en muchos sentidos. Ahora todos quienes tengan acceso, se pueden convertir en emisores y consumidores. Además, con el paso de los años los costos se han abaratado de manera radical, posibilitando que cada vez más personas pueden entrar a esta red de producción-consumo de manera masiva (Fumagalli 2010; Benkler 2015).

El mercado del arte, especialmente el primario, se ha visto beneficiado por

13 Curiosamente, pareciera que en el mundo del arte esta situación paradójica se resolvió hasta cierto punto a través de la figura de los museos. En ellos se exponen trabajos que se reconoce fueron elaborados por alguien en concreto y que incluso pueden ser parte de una colección privada, pero que a la vez están al alcance del gran público. Así converge el arte como bien mercantil privado con un arte puro cuyo objetivo último es el disfrute en sí mismo de manera colectiva.

este desarrollo tecnológico. Ahora los artistas pueden difundir su obra de manera global y sin necesidad de intermediarios. El surgimiento del arte digital y la reducción de costos de los insumos necesarios para realizarlo también ha posibilitado que cada vez haya más creadores de contenido. Estamos ante una nueva ola de masificación artística que alcanza niveles nunca vistos. Pero pronto surgió un problema: a diferencia de quienes realizan obra física, los artistas digitales enfrentan la dificultad de generar ingresos con sus creaciones. Una vez disponibles en Internet, es prácticamente imposible controlar quienes tienen acceso a las obras y cualquiera puede crear innumerables reproducciones idénticas sin mayor esfuerzo.

El resultado es que, al no poder establecer una cantidad limitada de obras originales, el valor potencial del trabajo digital se desploma. Además, existe la falsa creencia de que el arte digital no requiere esfuerzo ni trabajo. La única manera que existía para evitar la reproducción indiscriminada de las obras era reducir al mínimo su exposición. Un mecanismo son las suscripciones de pago que dan acceso ilimitado a todo el contenido de un creador, confiando en que ningún suscriptor lo difundirá. No obstante, también representa un problema ya que la popularidad es central dentro del mercado del arte: limitar quienes pueden ver la obra es un obstáculo, el

cual ni siquiera asegura que esta no sea reproducida y compartida sin autorización. De ahí que muchos artistas digitales se encontraran en una situación compleja a la hora de intentar comercializar su obra. Entonces, llegaron los NFT.

DEL BLOCKCHAIN AL NFT

Para entender qué es un NFT, primero hay que entender la tecnología subyacente a éstos: la llamada *blockchain* (cadena de bloques) que también es la base de las *criptomonedas*. Intentando ser lo más esquemático posible, la mejor manera de entender el blockchain es pensarla como un libro de contabilidad. En él están registradas todas las transacciones conforme se van realizando, así como los saldos de cada usuario. En el caso de las divisas nacionales, esta información la manejan los bancos de manera privada. Por su parte, la base de datos conformada por el blockchain es pública¹⁴ y todos tienen una copia que se actualiza en tiempo real (3Blue1Brown 2017; DotCSV 2021).

Cada una de las “hojas de la libreta” se llama bloque (de ahí la idea de una cadena de bloques). Conforme se regis-

tran transacciones, se van añadiendo a los nuevos bloques. Una vez completada la cantidad necesaria para añadir un bloque a la cadena, se debe generar una secuencia de números y letras aparentemente aleatoria llamada *hash*. La secuencia es única de cada bloque y se construye a partir de los datos exactos que contiene. Estos atraviesan un proceso de codificación o *criptográfico*, de ahí el sufijo “cripto” de las criptomonedas o criptoarte. Si alguien modifica algún detalle en el contenido del bloque, aunque sea mínimo, el hash cambia por completo. De este modo, cada hash sirve como un código de identificación único a la vez que valida la legitimidad de la información contenida en cada bloque. Además, todo está respaldado ya que al tener una copia, si alguien modifica una de ellas, rápidamente se detecta la discordancia y se revierte (3Blue1Brown 2017; DotCSV 2021). Todo se suma a otros mecanismos de seguridad que han hecho el sistema a prueba de cualquier tipo de intervención, al menos hasta el momento.

Como se mencionó anteriormente, el hash es una secuencia aparentemente aleatoria de números y letras. Es en esta “apariencia” donde recae el truco de todo. El hash se crea a partir de la siguiente información: todas las transacciones del bloque se que quiere agregar; el hash del bloque inmediatamente anterior, lo cual los encadena irreversi-

14 Las identidades y las razones por las que se realizaron las transacciones se mantienen protegidas, es decir, se puede saber cuándo y cuánto le entregó *alguien a alguien*, pero no para qué. En la siguiente dirección, se puede acceder al blockchain de varias criptomonedas sin necesidad de tener una copia de la base de datos: <https://www.blockchain.com/explorer>

blemente; y un número específico, con cualquier cantidad de dígitos. Este último número es el más importante. Este debe integrarse al resto de la información del bloque, de tal modo que al pasar por el proceso de codificación, debe dar como resultado un hash con características muy concretas (3Blue1Borwn 2017; DotCSV 2021). Por ejemplo, en el caso de la cadena que usa Bitcoin, cada hash debe iniciar con diecinueve ceros. El resto de la cadena se compone de una combinación única de letras y números.

Entonces, no cualquier cadena de caracteres sirve como hash, y para encontrar un hash útil, se tiene que dar con el número correcto. El trabajo de encontrar este número recae en los “mineros”, quienes son en última instancia los únicos que pueden añadir el nuevo bloque a la cadena. Esas personas compiten entre sí para ver quién encuentra el número indicado para poder generar un hash válido. El incentivo para hacerlo es una recompensa en criptomonedas. Dicho número solo puede hallarse vía prueba y error y es una tarea totalmente probabilística. Entre más pruebas se hagan por segundo, mayor es la probabilidad de encontrar el número indicado, añadir el bloque a la cadena y recibir la recompensa (3Blue1Borwn 2017; Dotcsv 2021).

En el caso del criptoarte, la lógica es fundamentalmente la misma. La diferencia está en que cada bloque incluye

la información de la obra, un certificado de autenticidad e incluso puede añadirse un “contrato inteligente”¹⁵. Así, la obra queda marcada permanentemente con un sello que asegura su autenticidad. A su vez se puede rastrear quién la generó y todos los cambios de manos que ha tenido. Este proceso lleva a la acuñación de un Token No Fungible (NFT): un objeto digital totalmente único e irremplazable. Así, aun cuando se generen infinitas copias de una misma obra, solo una o unas de estas copias (según lo que haya decidido el artista¹⁶) están asociadas al certificado de autenticidad rastreable (García 2021; QuantumFracture 2021).

ENTONCES, ¿REVOLUCIÓN O REPRODUCCIÓN?...

El desarrollo de los NFT ha traído un gran cambio al mundo del arte digital: por primera vez es posible para muchos artistas vender sus obras de manera rentable y segura. Al mismo tiempo, pareciera que nada cambió y se sigue

15 Este contrato es un pequeño programa cuya función es asegurar que el artista original obtenga regalías de manera automática y sin intermediarios cada vez que se vuelva a vender la obra.

16 Esto funciona como los grabados numerados. Por supuesto, alguien podría generar un certificado apócrifo haciéndose pasar por el artista original, por lo que es muy importante revisar el blockchain para asegurarse de que el certificado está ligado al usuario del artista o uno autorizado.

reproduciendo el mismo sistema tras colonizar un “espacio” distinto. Se puede decir que el arte digital se insertó en las mismas dinámicas presentes en mercado tradicional del arte: la posibilidad de generar originales escasos que aseguren su valor y la búsqueda por “poseer” uno, todo enmarcado en los principios del capitalismo cognitivo. Con ello, se inaugura un mercado primario y secundario y se eliminan los riesgos de la exhibición masiva de las obras. Todos pueden copiarla y difundirla, pero solo unos cuantos pueden asegurar que tienen un original. Por si fuera poco, hasta se empezó a utilizar el arte digital y los NFT como medio de acumulación de capital y especulación a largo plazo (García 2021; QuantumFracture 2021).

A pesar de las similitudes, también hay diferencias destacables. Una muy importante es la posibilidad de obtener regalías instantáneas con cada nueva venta de su obra en el mercado secundario. Con ello se soluciona un problema del mercado del arte: muchos artistas únicamente obtenían ganancias en el mercado primario. También hay un debilitamiento de los intermediarios, dejando toda la ganancia en manos de los creadores originales¹⁷. Otro gran cam-

bio es cómo estas tecnologías se han convertido rápidamente en medios de especulación financiera, alejándose de su propósito original. Varias alarmas se encendieron por el temor de que se tratara de una enorme burbuja que causaría pérdidas masivas a todos quienes están participando (García 2021; QuantumFracture 2021). Temores que se hicieron realidad a finales de 2022 con el colapso estrepitoso del valor de las criptomonedas y todo lo asociado a esta tecnología, incluidos los NFT¹⁸. También influyó que los NFT no se popularizaron tanto como se esperaba en 2021.

Los NFT han iniciado discusiones entre los artistas, discusiones que recuerdan a aquellas generadas en el siglo XIX. Platicando con amigos involucrados en este campo, identifiqué dos puntos de vista principales. Por un lado, tenemos la mirada catastrófica: los NFT son la muestra más radical de la integración del arte a las lógicas del mercado y la muerte del “arte por el arte”. Ahora todo lo que se produzca estará determinado por la demanda, el lucro y la maximización de la ganancia. Además, puede haber una posible migración masiva a estos nuevos

17 Claro que ahora han comenzado a surgir páginas especializadas en la acuñación y venta de NFT. Esto es una clara muestra de la batalla por parte de los grandes capitales e instituciones por conservar su dominio por sobre estas nuevas

modalidades de comercio y propiedad, como diría Benkler (2015).

18 Ahora bien, usada para lo que se creó, la tecnología NFT ofrece un enorme campo de aplicaciones posibles de certificación de autenticidad de documentos, su inalterabilidad y el rastreo de los cambios de propietario.

métodos que conllevaría la desaparición de los antiguos procesos artesanales.

Frente a este discurso, se debe reconocer que la masificación del arte en el siglo XIX no acabó con la originalidad, la potencia y la profundidad en el arte. A pesar de su integración al mercado, sigue habiendo muchísima gente que la aprecia(mos) por mucho más que su posible valor comercial. Además, tal como el teatro no murió con el cine ni este último con Netflix, la popularización de los medios digitales seguramente no arrasará con los anteriores. Lo más seguro es que desplazará el centro de atención, sumando una nueva manera de explorar las posibilidades creativas del ser humano. La misma preocupación existe ahora alrededor de la inteligencia artificial y lo que se está logrando con ella, pero es un tema que queda por explorar.

En contraparte, encontré el discurso romántico donde la masificación y democratización del arte ha sido uno de los eventos más significativos de la humanidad. Ahora hay un “acceso total”, incentivando al surgimiento de más artistas que puedan vivir de su arte y los NFT son parte de esta gran revolución. Todo es igualmente cuestionable. Si bien es cierto que la masificación del arte ha permitido que más gente acceda a ella, es falso que se dé en condiciones de total libertad e igualdad. Mucho menos ahora si se depende de tener una computadora o equivalente, así como

conocimientos especializados para crear este tipo de obras. Asimismo, que haya cada vez más artistas tampoco implica que estén en condiciones de igualdad. Se sigue dependiendo de los recursos disponibles, habilidades para poder promocionarse y cuestiones de género y etnia que influyen en sus posibilidades de inserción en el mundo creativo. Ahora les artistas tienen que dar conocer su trabajo en un contexto de competencia masiva y encarnizada por adquirir notoriedad.

Un último punto de debate, el cual se relaciona al funcionamiento mismo del blockchain, es el de su impacto ecológico. Tal como se explicó, se requiere que los mineros encuentren números por prueba y error para mantener el sistema funcionando. Para lograrlo se requiere una enorme capacidad de procesamiento computacional y, por tanto, de una cantidad absurda de energía eléctrica (QuantumFracture 2021b). Es imposible saber con precisión cuanta energía se necesita para esto, pero existen estimados. Por ejemplo, la Universidad de Cambridge (CBECI 2023) estima que en el periodo de junio 2022-junio 2023, solo la red de Bitcoin (esto es sin contar todas las demás criptomonedas) consumió casi 129.45 TWh¹⁹. A modo de comparación, según datos oficiales de la Secretaría Nacional de Energía (2022)

¹⁹ Las estimaciones más altas ubican el consumo en los casi 212.99 TWh.

el consumo energético de todo México durante 2021 fue de 10,422.75 petajoules, equivalentes a 2895.2 TWh. Es decir que la red de Bitcoin utilizó en un año poco más de la quinta parte del gasto energético nacional en el mismo lapso.

Si a ese consumo energético se agregan el resto de las criptomonedas y el acuñado de NFT, los números se elevan aún más. Esto es de suma preocupación si se toma en cuenta que hoy día mucha de la energía eléctrica se produce a partir de la quema de combustibles fósiles. Los defensores del sistema blockchain argumentan que el sistema bancario tradicional consume aún más energía y, por tanto, es peor para el medioambiente. Sin embargo, este argumento es engañoso ya que las criptomonedas no están sustituyendo al sistema bancario, sino sumando más consumo energético al ya existente (QuantumFracture 2021b). Lo mismo se puede argumentar con los NFT arguyendo que la industria de materiales artísticos, digamos las fábricas de tintes e instrumental, consumen más energía y recursos. Pero, una vez más, se ve poco probable que los NFT replacen al resto de medios artísticos. Además, no hay manera de prever si el consumo al que se podría llegar si se hiciera la sustitución será menor o al menos igual que el que ya se tiene.

Por último, en esta misma línea de la ecología, está otro dilema: por más *digital* que sea todo, se requiere de un soporte

material fabricado fundamentalmente de plásticos y gran cantidad de minerales (Amos, 2021). Conforme se han vuelto más accesibles y populares las computadoras, se ha requerido aumentar la extracción de minerales y petróleo con todo el impacto ecológico, social y político que esto conlleva. Al mismo tiempo, se generan más desechos conforme los aparatos electrónicos se van haciendo obsoletos y se cambian por otros, sin que a la fecha se haya desarrollado un proceso rentable, seguro y masivo de reciclaje. Nos remitimos una vez más al capitalismo cognitivo. Tal como dice Fumagalli (2010), uno de los grandes problemas del capitalismo cognitivo recae en su inmaterialidad, la cual nos dificulta advertir su coste ecológico. El producto final puede ser una idea, mensaje o nuevo conocimiento, pero todo requiere un soporte material y energía para su transmisión y conservación.

... UN POCO DE ESTO, UN POCO DE AQUELLO

La popularización en 2021 de los NFT como una nueva vía para que los creadores digitales se insertaran al mercado del arte fue muy prometedora. De hecho, aún lo es, aunque al pasar de los años han aumentado las reservas. Al final del día no se popularizó tanto como se esperaba y mucho menos tras el colapso de lo *cripto* a finales del 2022. Ahora toda esta tecnología ha levantado aún más suspicacias y el recelo es mayor. Aunque

no significa que desapareció, sino que volvió a un estado de latencia que no sabemos si resurgirá algún día. Un renacimiento se antoja cada vez más probable con el auge de las inteligencias artificiales y la exploración que se está haciendo de ella como herramienta creativa.

Como toda innovación tecnológica, tiene pros y contras que van apareciendo con el tiempo y conforme se populariza su uso. De cara a futuro, el auge de lo digital seguirá presentando los problemas medioambientales y sociales que acarrea consigo la minería y la contaminación. Al menos en lo que se desarrollen tecnologías más eficientes de obtención, producción y reciclaje de materiales, a la par de un cambio en el paradigma extractivista y un fuerte giro hacia el uso responsable de los recursos naturales y energéticos. También se puede pronosticar que más que una revolución, estamos presenciando una adaptación del mercado, los productores y consumidores a las nuevas tecnologías disponibles. Entonces, se podría concluir que no, los NFT no son revolucionarios en ningún sentido. Hasta reproducen las lógicas consumistas y antiecológicas propias de la economía capitalista moderna.

Sin embargo, queda un pequeño resquicio donde el criptoarte podría generar un cambio sumamente interesante: los cuestionamientos sobre los regímenes de propiedad. Muchas de las obras se mantienen en exhibición pública aún

después de vendidas. Se han convertido en un ejemplo de un nuevo tipo de propiedad, donde se reconoce el trabajo de quien la creó, alguien posee la copia original (aunque no por ello los derechos de autor) y todos mantienen el acceso de manera gratuita. Además, como espectadores contamos con la posibilidad de hacer una copia idéntica a la original. De pronto, todos podemos tener la obra, aunque pocos tengan la original sin que le reste valor. Tenemos una propiedad privada de acceso público e ilimitado y de la cual también nos podemos “apropiar” y reproducir a voluntad. Entonces, ¿de quién es? ¿Del autor, del que compró el NFT, de todo el público, de nadie? Habrá que seguir explorando esta situación y lo que puede generar.

También invita a cuestionar la idea de lo original como fuente fundamental de valor de las obras, lo cual puede impactar hasta al mercado tradicional del arte. Se está poniendo de manifiesto como poseer la obra original o una muy buena reproducción puede que no tenga tanta diferencia al final del día. Será tiempo de volver a poner énfasis en otros elementos a la hora de dotar de valor al arte. Igualmente, se nos ofrece una oportunidad para replantear la relación de consumo-producción promovida por el mercado del arte. Al repensar la propiedad y la valorización del arte, podemos promover un nuevo tipo de mecenazgo voluntario. El comprar obra

y revenderla en el mercado secundario, aunque no sea necesario para poder disfrutar de las obras, se puede contemplar como otro mecanismo para apoyar a los artistas, dándoles notoriedad y regalías por su esfuerzo.

Como se dijo al principio, tal vez es muy pronto para saber qué rumbo tomará esta nueva tecnología y hasta donde llegará su impacto. De lo que no me queda duda es que es un tema sumamente interesante que grita porque lo estudiemos con seriedad. Entonces, ¿estamos frente a la reproducción del mercado del arte en la era del capitalismo postindustrial o frente a una revolución tecnológica, económica y hasta filosófica? La respuesta es: definitivamente, sí.

BIBLIOGRAFÍA

3Blue1Borwn. 7 de julio de 2017. But how does bitcoin actually work?, YouTube. Video: 25:15. <https://www.youtube.com/watch?v=bBC-nXj3Ng4> (Consultado el 01 de julio de 2023).

Adam, Georgina. 2017. *Dark side of the Boom. The Excesses of the Art Market in the Twenty-first Century*. Eslovenia: Lund Humphries.

Amos, Jonathan. 2021. “Move to net zero ‘inevitably means more mining’”. *BBC news*. 24 de mayo. <https://www.bbc.com/news/science-environment-57234610> (Consultado el 30 de junio de 2023).

Batteux, Charles. 1746. *Las bellas artes reducidas a un mismo principio*. París.

Bell-Villada, Gene. 1986/1987. “Art for Art’s Sake: Intellectual Origins, Social Conditions and Poetic Doctrine”. *Science & Society*, 50, núm. 4, invierno: 415 - 439. <https://www.jstor.org/stable/40402974> (Consultado el 30 de junio de 2023).

Benjamin, Walter. 1989. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. En *Discursos interrumpidos I*, Walter Benjamin, traducido por Jesús Aguirre, 15-57. Buenos Aires: Taurus.

Benkler, Yochai. 2015. *La riqueza de las redes. Cómo la producción social transforma los mercados y la libertad*. Traducido por Maryam Itarí et al. Barcelona: Icaria editorial.

CBECI. 2023. “Bitcoin network power demand”. <https://ccaf.io/cbnsi/cbeci> (Consultado el 01 de julio de 2023).

Dotcsv. 23 de mayo de 2021. HOY SÍ vas a entender QUÉ es el BLOCKCHAIN - (Bitcoin, Cryptos, NFTs y más), YouTube. Video: 23:09. <https://www.youtube.com/watch?v=V9Kr2SujqHw> (Consultado el 01 de julio de 2023).

Findlay, Michael. 2012. *The Value of Art. Money, power, beauty*. Munich: Prestel Verlag.

Fumagalli, Andrea. 2010. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*. Madrid: Traficantes de sueños.

Fundación UNAM. 2020. “Aumentan suicidios por COVID-19”. <https://www.fundacion>

nunam.org.mx/unam-al-dia/aumentan-suicidios-por-covid-19/ (Consultado el 01 de julio de 2023).

García V., Antonio. 24 de junio de 2021. ¿Arte del futuro? ¿Burbuja? ¿Oportunidad? Todos los secretos del Criptoarte Pablo R-F y Javier Arrés, YouTube. Video: 15:19. <https://www.youtube.com/watch?v=ms5-8rJBTu4> (Consultado el 01 de julio de 2023).

Griffith, Erin. 2021. “Why an Animated Flying Cat With a Pop-Tart Body Sold for Almost \$600,000.” *New York Times*, 22 de febrero. <https://www.nytimes.com/2021/02/22/business/nft-nba-top-shot-crypto.html> (Consultado el 01 de julio de 2023).

Haselton, Todd. 2021. “Twitter CEO Jack Dorsey’s first tweet NFT sells for \$2.9 million”. *CNBC News*, 22 de marzo. <https://www.cnbc.com/2021/03/22/twitter-ceo-jack-dorseys-first-tweet-nft-sells-for-2point9-million.html> (Consultado el 01 de julio de 2023).

Marx, Karl. (1975). *El Capital. Tomo 1*. España: Luarna ediciones.

Menger, Carl. 2007. *Principles of Economics*. Traducido por James Dingwall y Bert Hoselitz. EUA: Ludwig von Mises Institute.

Palumbo, J. 2021. “First NFT artwork at auction sells for staggering \$69 million”. *CNN Style*, 12 de marzo. <https://edition.cnn.com/style/article/beeples-first-nft-artwork-at-auction-sale-result/index.html> (Con-

tado el 1° de julio de 2023).

QuantumFracture. 30 de mayo de 2021. Han Comprado el NFT de este Vídeo por 4533,83€ | El CRIPTOARTE y los NFTs EXPLICADOS, YouTube. Video: 13:54. https://www.youtube.com/watch?v=YKRpRmnIN_g (Consultado el 01 de julio de 2023).

QuantumFracture. 27 de junio de 2021. ¿Es Bitcoin un ATENTADO contra el Medio Ambiente? | Criptomonedas y Contaminación, YouTube. Video: 13:46. https://www.youtube.com/watch?v=H_djHCQS-l0A (Consultado el 01 de julio de 2023).

Secretaría Nacional de Energía. 2022. *Balance Nacional de Energía. 2021*. México: Subsecretaría de Planeación y Transición Energética/Dirección General de Planeación e Información Energéticas.

Las posibilidades para desarrollar una historia de la criptozoología en México

Sebastián Carreño Reyes*

Escuela Nacional de Antropología e Historia

Hace dos años comenzó a circular, a través de un grupo en Facebook, una historia muy curiosa: Porfirio Díaz le relató a un periodista que durante la Guerra de Reforma sufrió una derrota y tuvo que huir a la sierra de Oaxaca, donde se encontraron con un poblado indígena. La gente del lugar le pidió ayuda para ir a rescatar a sus mujeres, pues habían sido secuestradas por un grupo de monos gigantes, que les acosaban. Díaz y su gaviila los acompañaron hasta la guarida de estos hombres-mono, que los recibieron arrojándoles rocas enormes. Díaz, junto a los indígenas, respondieron al ataque y rescataron a las mujeres secuestradas. Los soldados masacraron a todos los homínidos, incluyendo a las hembras y a los más pequeños; el entonces presidente admitió sentirse arrepentido pues, debido a sus actos, ahora esa raza estaba extinta (Ivan Robles, 1 de junio de 2021).

Para muchos, incluyéndome, este relato parecía la prueba de que en un tiempo cercano existieron seres humanoides peludos que convivían con los humanos, aunque no de manera pacífica. Las descripciones de los hombres-mono sólo llevaba a una conclusión, y es que se asemejaban a otros homínidos de relatos en todo el mundo: el Bigfoot de Norteamérica, el Yowie australiano, el Yeti en el Himalaya o el Sisimito de las leyendas centroamericanas. Sin embargo, el relato es simplemente eso, un relato ficticio, copiado de una página de noticias en internet que lo había publicado anteriormente (Novedades Yucatán 2018). El supuesto periodista que dio a conocer la entrevista realizada a Díaz, de nombre José María Flores Muñoz aparece, según una búsqueda rápida en internet, como un colaborador de la revista *Semanario de lo insólito*. Indagando más a profundidad

*120210461@enah.edu.mx

podemos ver que la historia original fue publicada en el número 674, de dicha revista, bajo el nombre de *¿Existen los Pie Grandes mexicanos!*, en el año 2004 (Grupo Espeleológico Ajau 2007). Con estos elementos (y con suficiente escepticismo) podemos descartar que la historia de Porfirio Díaz, luchando contra hombres-mono en la sierra de Oaxaca, sea real; pero ¿qué implicaciones conlleva la existencia de este relato y la reacción del público general ante la misma?

En primer lugar, podría hablar de un interés vigente por las criaturas fantásticas, que en tiempos modernos ha cobrado mayor popularidad por su difusión en internet. Desde los inicios de las plataformas de videos, en especial Youtube, no es raro ver videos con títulos como “Duendes reales captados en video”. En segundo lugar, la clara comparación que se hace entre los seres fantásticos del resto del mundo, en especial de Estados Unidos, con los seres que se llegan a avistar en el territorio nacional. Esto no es gratuito: parece haber una necesidad de equipararse con los vecinos nortños, diciendo “¡mírenos, nosotros también tenemos esa clase de seres!”, como se hizo en el titular del *Semanario* anteriormente mencionado. En tercer lugar, debemos preguntarnos de dónde surgen estas historias, cuáles son los referentes que se usan para narrarlas y qué transformaciones han sufrido —como en el caso del Chupacabras— cuando se

exportan estos relatos a otro contexto social; así como las distorsiones que les produce su transmisión por medios digitales, con el tiempo. En última instancia, las obras que hablan de estos seres, como los clásicos de Ivan T. Sanderson o Heuvelmans guardan intereses particulares y el imaginario propio de sus contextos sociales. Por estas razones, considero, es pertinente que la criptozoología sea abordada históricamente.

En México tenemos una amplia cantidad de relatos que refieren a seres mitológicos o fantásticos, que caben dentro del campo de estudio de la criptozoología. La criptozoología es una pseudociencia¹ que data de finales de la década de los 50, del siglo pasado. Etimológicamente viene de *kryptos* “oculto”, *zoo* “animal” y *logos* “estudio”, que, en suma, significa: “estudio de los animales ocultos”; genéricamente llamados como monstruos, y renombrados por esta pseudociencia como críptidos (Soto

1 De acuerdo con el doctor Alberto Lifshitz, se puede considerar como pseudociencia a aquella materia que se encuentre dentro de estos tres niveles: 1) Las que se basan en creencias o prácticas que no utilizan el método científico, pero se asumen como ciencias. 2) Las que aparentan haber seguido el método científico pero que no se sostienen bajo esa metodología, que despistan al lector casual y que aprovechan ese halo de credibilidad para vender algún producto. 3) Aquellas publicaciones elaboradas dentro del método científico que cuentan con deficiencias (Lifshitz 2017, 439-440).

2016a, 1). Al entrar en esa categoría, compartiendo el podio con la ufología y la parapsicología, los verdaderos científicos poco o nulo caso le han prestado. Pese a ello, la criptozoología mantiene el deseo de convertirse en una ciencia reconocida académicamente, bebiendo de la biología y de la antropología física, aunque ignorando los conocimientos que la refutan (Soto 2016a, 5-9).

Hablar de una criptozoología en México resulta complicado. A diferencia de las mencionadas ufología o la parapsicología, que sí tienen referentes como Jaime Maussan o Carlos Trejo (dejando de lado la credibilidad que sus investigaciones puedan tener), la criptozoología no tiene un abanderado para hablar en su nombre. Existen trabajos que recopilan los supuestos avistamientos de críptidos, u otros que aprovechan la temática de la criptozoología para hacer obras a la manera de los bestiarios, como el *Gabinete de maravillas. Manual de criptozoología ilustrada* de José Luis Trueba Lara. Lo más cercano a una figura que represente a la criptozoología como pseudociencia es el *youtuber* Oxlack Castro, que desde 2012 se ha dedicado a desmentir videos de índole paranormal. Oxlack, como se hace llamar, ha tenido colaboraciones con el controvertido *History Channel* y, a partir de 2017, ha publicado una serie de libros que son promocionados como “el primer bestiario criptozoológico de México”, dedicando siete tomos a criaturas

de la cultura popular nacional (Google Play 2022). El motivo por el que no se puede considerar a este trabajo como criptozoológico es que se queda en el mero relato, y no busca catalogar a estos animales ocultos de manera científica.

Por otro lado, en Europa y Norteamérica existen personas que dedican su vida a la defensa de esta “ciencia naciente”. En la ex Unión Soviética se creó el Centro Internacional de Hominología: un grupo de expertos en esta rama de la criptozoología, que estudia a los homínidos relictos, seres que se cree sobrevivieron a la extinción que los neandertales sufrieron y que se mantuvieron ocultos en las áreas boscosas (Soto 2018, 3). En España, un joven llamado Jordi Magramer desarrolló la convicción por la criptozoología; viajó a Pakistán para investigar la existencia de un homínido conocido como el Barmanu y escribió un libro sobre los avistamientos de la criatura, que los pastores locales reportaban. No lo pudo publicar, pues fue asesinado en 2002 (Soto 2016a, 16-18). Mientras tanto, Estados Unidos está plagado de investigadores que han tomado el manto de criptozoólogos, explotando el tema hasta el cansancio. Tenemos como ejemplos más destacados, primeramente, a Ivan T. Sanderson, biólogo que acuñó el término de criptozoología para lo que él creyó sería la revolución que destrozaría los paradigmas de su campo y le ganaría recono-

cimiento mundial. Un seguidor de su obra fue Robert Patterson, coautor del célebre metraje de Bigfoot caminando en el bosque de Bluff Creek, California (1967). Aunque la grabación fue desmentida en años posteriores, Patterson sostuvo la veracidad de la cinta que le sirvió para promocionarse y vender libros respecto al tema. Por último, cabe mencionar a la gente que se jacta, en internet, de ser “cazadores de críptidos”, siguiendo el estilo de los investigadores que participaban en el programa *MonsterQuest* (2007-2010) o llegando a extremos de lo más absurdo, en los que presumen cazar a estos seres como si se tratase de animales reales.

Las pretensiones científicas de la criptozoología no son posibles, ya que tratan de insertarse, forzosamente, en una ciencia que no es compatible con sus objetos de estudio y que los niega. Cuando se trata de estudiar lo irreal, que a su vez emana de lo más inherente al ser humano, lo que no puede ser tocado pero que de alguna forma existe, es cuando el historiador debe intervenir. Fernando Jorge Soto Roland es uno de los pocos historiadores hispanohablantes que han abordado el tema con la seriedad que le es merecida. Profesor en Historia por la Universidad del Mar del Plata, al momento cuenta con alrededor de una decena de artículos enfocados en la historia de la criptozoología, críptidos específicos y la difusión de estas creencias.

Su trabajo es una muestra de las posibilidades que este campo aguarda para el historiador. Un ejemplo es el artículo titulado *Documentando monstruos. La televisión, los documentales criptozoológicos y la construcción del imaginario*. Aquí el investigador argentino realiza un repaso de los programas de televisión que han popularizado la creencia en los críptidos; de igual modo explica los mecanismos a través de los cuales se convencía a la audiencia sobre la veracidad de lo visto, las condiciones bajo las que se produjeron, además interpreta el por qué los críptidos siguen apareciendo en cámara, aún en la actualidad.

Si bien es cierto que, durante el siglo xx, y a inicios del actual, la televisión y las revistas especializadas eran la fuente predilecta para dar a conocer al público los relatos de encuentros con los seres desconocidos, la popularización de los medios digitales, tales como las redes sociales, permitieron otra vía de comunicación. Los relatos ya no quedaban abandonados en las páginas de revistas amarillistas ni en programas norteamericanos doblados al español: ahora había un acceso total, y con esta comunicación globalizada llegó la exportación de críptidos.

No sería un fenómeno nuevo, pues medios como la televisión y los periódicos fueron, en un inicio, los que propagaron la historia del Chupacabras, que viajó desde Puerto Rico hasta Texas,

provocando el terror por donde pasaba. Pero el enorme acceso a información de diversas partes del mundo, que el internet proveyó, fomentó la adopción de críptidos autóctonos; viejas historias se dieron a conocer; nuevas se crearon o se reinventaron. Así, las historias que se contaban del Mothman² se convirtieron en las del Hombre Pájaro en Monterrey; el Sisimito se identificó con Pie Grande; se comenzaron a ver hombres lobo en Chiapas.

Ya no sólo quedaba la palabra de los “expertos” internacionales que intentaban profesionalizar la criptozoología: sin necesidad de tener publicaciones que lo respalden, sin hacerse promoción a través de las televisoras y sin un equipo apantallante, cualquiera que cuente con acceso a internet puede dar su opinión y hablar sobre sus propias experiencias. Y ahora que todo mundo se expresa a través del internet viene la reinención de conceptos anteriormente dados y su combinación con otros. Un ejemplo de esto es el caso norteamericano de los *Skinwalkers*: anteriormente se sabía que eran una especie de ser totémico,

2 Mothman o el Hombre Polilla es un críptido que fue avistado por primera vez entre los años de 1966 y 1967 en la comunidad de Point Pleasant, West Virginia. Este ser es descrito como un ser humano alado, con un par de metros de altura, sin cabeza pero que posee dos ojos rojos. La literatura posterior le ha adjudicado ser una especie de heraldo al aparecer en zonas donde posteriormente suceden desastres (Soto, 2017).

comparado, burdamente, con el nahual. Pero, al popularizarse sus historias en 4chan, en el tablón /X/ (dedicado a lo paranormal), los *Skinwalkers* devinieron en seres demoníacos que quieren apoderarse de los cuerpos de los campistas, con los que se llegan a topar. Se ha creado todo un modelo en torno a sus apariciones: siempre hay un mal olor, putrefacto, acompañado de un olor ferroso similar al cobre, y aullidos. Cuando un *Skinwalker* se apodera del cuerpo de una persona, este se hará pasar por ella; distinguiéndose de la real por responder de manera automática, como si se tratara de grabaciones de la persona puestas al azar, y que tienen un tono ronco.

Retomando de nuevo el caso del Chupacabras, en México sigue rondando la creencia de que sus ataques fueron una cortina de humo del gobierno de Carlos Salinas de Gortari para encubrir los procesos acaecidos en 1994 (el magnicidio de Colosio, el levantamiento del EZLN y la firma del TLCAN). Figuras *bootleg*, caricaturas e incluso la adopción popular del apodo de Chupacabras para Salinas fueron el resultado de ello. Todo lo que se ha producido alrededor de la historia del Chupacabras puede ser estudiado, conociendo las repercusiones sociales que tuvo y cómo se utilizó a este críptido a manera de protesta, debido al descontento popular generado por el manejo gubernamental de Salinas, haciendo un símil entre la bestia chupa-

sangre que dejaba completamente secas a sus víctimas y el expresidente que saqueó al país.

Dejemos de lado las redes sociales y retornemos a los medios impresos tradicionales. Si queremos saber cómo se dieron a conocer los relatos de críptidos y qué es lo que se sabía de ellos es indispensable revisar los libros de la materia. Existe uno llamado *Monstruos de ayer y hoy* de Delfín Editorial, que siempre ha publicado libros económicos (sus precios no rondan más de los 10 pesos mexicanos). Además de baratos, son libros accesibles, pues regularmente son vendidos en papelerías o mercados. En los tiempos previos al auge de las redes, esta era la manera en que los mensajes de la pseudociencia criptozoológica se transmitían y, a través de ellos, se podría averiguar qué tanto del discurso presente en estos libros se tradujo en historias de avistamientos de seres nunca antes vistos en nuestro territorio.

Otro medio previo a las redes es la televisión. Dejando de lado documentales y programas que *History Channel* haya transmitido, o los reportajes, en noticieros nacionales, sobre los supuestos ataques del Chupacabras, durante la década de 1990, o los que hacían programas de “investigación” paranormal como *Extranormal* (donde exponían supuestos cuerpos del Chupacabras), tenemos las representaciones que se hacían de este críptido en series. *Lo que la gente cuenta*

es una serie de índole sobrenatural que basaba sus argumentos en historias de terror populares. En su tercera temporada, transmitida durante 2007, hay un episodio dedicado al Chupacabras, al que le adjudican un origen más demoníaco que criptozoológico, más acorde con el carácter de la serie. Es curioso ver cómo este episodio surge durante una época en que aún se mantenía la creencia de ataques al ganado por parte del Chupacabras.

Para Soto Roland, uno de los usos que se les da a los relatos de críptidos es con fines económicos. En uno de sus artículos ha estudiado la historia del visitante de Van Meter³ y en otro ha tocado el tema de los festivales locales que se celebran en lugares en los que supuestamente se ha avistado algún críptido. En ambos casos llega a la misma conclusión: los habitantes aprovechan las

3 El visitante de Van Meter es un críptido semejante a un pterodáctilo, con la peculiaridad de que poseía un cuerno en la frente que emitía una luz muy brillante. Fue avistado en el año de 1903 en la población homónima, ubicada en Iowa, Estados Unidos. Durante varios días los pobladores tuvieron encuentros con la criatura y le dispararon, descubriendo que tenía su guarida en una mina abandonada. Una partida armada salió y atacó la mina, haciendo que la criatura huyera al interior de las galerías junto a sus crías. La mina fue sellada y nunca más ocurrió algo similar. Si bien hay una fotografía, las investigaciones han apuntado a que la historia fue probablemente una noticia inventada en su época y rescatada hasta el 2013 (Soto 2019b).

historias y las explotan económicamente por medio de los festivales, proveyendo a la comunidad de ganancias a pesar de tratarse de una historia ficticia (Soto 2019b, 35). Con esto no estoy afirmando que las otras apariciones de críptidos sean reales. Me refiero a que se construye una historia ficticia y se inserta en un lugar en el que nunca se difundieron historias de esa índole con la intención de aprovechar la actividad turística, tratando de salvar del “olvido” a la comunidad.

Coincido con Soto Roland cuando menciona que los seres de fantasía sólo eran posibles en un mundo inacabado, y que la tecnología, al permitir conocer las regiones anteriormente ocultas, hizo que esos seres se replegaran (Soto 2016a, 4). “Pero no se esfumaron. Exigieron su derecho a seguir estando y como no podían ser ya ubicados en sitios ignotos, empezaron a aparecer en todas partes; incluso en los patios traseros de nuestras propias casas. (...) Los animales extraños irrumpieron en las ciudades y los viejos mitos tuvieron que adaptarse a las nuevas circunstancias” (Soto 2016a, 4).

En la Presa Madín, que es cercana a mi lugar de origen, se avistó la presencia de una “serpiente marina” o un monstruo lacustre hace poco. La noticia resultó ser una especie de campaña de concientización sobre la contaminación ambiental (El financiero 2023). Volviendo al inicio de este ensayo y enriquecién-

dolo con el trabajo de Roland, parece haber una necesidad de tener nuestros propios monstruos locales. Pero también puede tratarse de la exportación de otro críptido, pues como dije, el contacto con estas historias de otras partes del mundo puede influir en la creación de unas similares en estas regiones.

Concluyamos con un repaso de lo que se ha intentado plantear en este ensayo: la criptozoología, como pseudociencia actual, y las producciones culturales a su alrededor son una fuente valiosa que el historiador puede utilizar. Tenemos por ejemplo los trabajos del argentino Fernando Soto Roland, que resultan útiles al momento de buscar una guía en cuanto al cómo poder abarcar estos temas. El tema de la criptozoología abre un espacio para la utilización que fuentes que hasta el momento no han sido exploradas o que se toman con muchas penas como lo es la información vertida en redes sociales (*fake news*, memes, reportes de apariciones de los dichos críptidos en videos o en fotografías). No hay que temer ante los reportes de dudosa procedencia. Todos ellos nos pueden decir algo de la sociedad actual. Para el historiador un rumor puede ser valioso si se sabe analizar. Y el internet está plagado de ellos.

Abre también la posibilidad al estudio de la cultura material: tenemos el mencionado ejemplo de las figuras *boot-leg* de ciertos críptidos, resaltando, por

su importancia para la elaboración de una Historia de la criptozoología en México, los *bootleg* del Chupacabras fusionado con el expresidente Carlos Salinas de Gortari. Por otra parte, se pueden estudiar los relatos antiguos o modernos que hacen referencia a críptidos, haciendo énfasis en los elementos que se toman prestados de relatos de otras partes del mundo y que dan como resultado relatos híbridos y totalmente nuevos, dentro de localidades a las que les era ajeno. Las narraciones sobre críptidos pueden resultar en una Historia cultural: dan fe de los imaginarios que comparte un grupo social, de su transformación y significación de acuerdo a los diferentes contextos en que se presentan.

No podemos olvidarnos de los medios de información tradicionales. Reportajes realizados en tiempos de la histeria *chupacabresca*, producciones cinematográficas y televisivas pueden aportarnos información útil; se puede poner en contexto y establecer si hay una relación real entre los supuestos ataques del Chupacabras y las situaciones escandalosas del sexenio de Salinas de Gortari, o si solo se trata de una construcción del imaginario colectivo. De igual manera se pueden utilizar los periódicos y revistas de cualquier índole (esto es, sin importar si la publicación pudiera entrar en la categoría de amarillista o no), y también los libros especializados, infantiles en muchas ocasiones, pues en la mayoría de

los casos sólo a través de ellos es que el público en general tiene conocimientos de esta pseudociencia atrapante pero falta de seriedad.

Las historias de monstruos prehistóricos que han pervivido hasta nuestros días, ocultos en las áreas recónditas, seres quiméricos, homínidos relictos, cánidos chupasangre y demás aberraciones como lo son los críptidos clásicos o los nuevos siguen fascinando a cualquiera que las llegue a conocer. Su popularidad no disminuye, y nuestra necesidad por esta clase de historias puede revelar lo más profundo que poseemos como seres humanos: el miedo a lo otro, a lo desconocido. Pero también puede tratarse de la manera en que evadimos una realidad cada vez más dura, a través de nuestras fantasías colectivas. Mejor asombrarse de horrores ficticios que voltear a ver los horrores que nos son cercanos.

BIBLIOGRAFÍA

El financiero. 2023. “¿Un dinosaurio en Atizapán? Esto sabemos del ‘monstruo’ en la presa Madín” <https://www.elfinanciero.com.mx/estados/2023/03/22/un-dinosaurio-en-atizapan-esto-sabemos-del-monstruo-en-la-presa-madin/> (Consultado el 10 de julio de 2023).

Google Play. 2022. “Durangoscorpis: La Aberración de la Mazmorra - Criptozoolo-
gía Oxlack”. [https://play.google.com/
store/audiobooks/details/Oxlack_Cas-
tro_Durangoscorpis_La_Aberraci%-
C3%B3n_de_la?id=AQAAAEECC8wSzLM](https://play.google.com/store/audiobooks/details/Oxlack_Castro_Durangoscorpis_La_Aberraci%C3%B3n_de_la?id=AQAAAEECC8wSzLM)
(Consultado el 10 de julio de 2023).

Grupo espeleológico ajau. 2007. “El mito
del hombre salvaje de las cavernas”. [http://
ajau.org.mx/el-mito-del-hombre-salvaje-
de-las-cavernas/](http://ajau.org.mx/el-mito-del-hombre-salvaje-de-las-cavernas/) (Consultado el 10 de julio
de 2023).

Ivan Robles. 1 de junio de 2021. ” Don-
de vivo es muy comun este ser y muchos
relatos”. Facebook. [https://www.face-
book.com/groups/327662297444902/
posts/1646053325605786/](https://www.facebook.com/groups/327662297444902/posts/1646053325605786/) (Consultado el
10 de julio de 2023).

Lifshitz, Alberto. 2017. “La pseudociencia
y los falsos investigadores”. *Medicina Inter-
na de México.*; 33, núm. 4, julio: 439-441.
[https://www.scielo.org.mx/pdf/mim/
v33n4/0186-4866-mim-33-04-00439.pdf](https://www.scielo.org.mx/pdf/mim/v33n4/0186-4866-mim-33-04-00439.pdf)
(Consultado el 01 de agosto de 2023).

Novedades Yucatán. 2018. “Porfirio Díaz y
los hombres salvajes”. [https://sipse.com/
novedades-yucatan/opinion/columna-mi-
tos-cavernas-carlos-evia-cervantes-por-
firio-diaz-hombres-salvajes-283801.html](https://sipse.com/novedades-yucatan/opinion/columna-mitos-cavernas-carlos-evia-cervantes-porfirio-diaz-hombres-salvajes-283801.html)
(Consultado el 10 de julio de 2023).

Soto, Fernando. 2016a. “Criptozoolo-
gía. Buscando animales que nunca existieron”.
[https://www.academia.edu/28583620/
CRIPTOZOOLOG%C3%8DA_BUS-
CANDO_ANIMALES_QUE_NUNCA_](https://www.academia.edu/28583620/CRIPTOZOOLOG%C3%8DA_BUSCANDO_ANIMALES_QUE_NUNCA_)

EXISTIERON (Consultado el 10 de julio
de 2023).

Soto, Fernando. 2016b. “Festivales, mons-
truos, extraterrestres y turismo—Identidad,
resistencia y negocios—” [https://
www.academia.edu/29303487/FESTIVA-
LES_MONSTRUOS_EXTRATERRES-
TRES_Y_TURISMO_IDENTIDAD_
RESISTENCIA_Y_NEGOCIOS_](https://www.academia.edu/29303487/FESTIVALES_MONSTRUOS_EXTRATERRESTRES_Y_TURISMO_IDENTIDAD_RESISTENCIA_Y_NEGOCIOS_)
(Consultado el 10 de julio de 2023).

Soto, Fernando. 2017. “El hombre polilla—
Mothman—y su permanente reinención”
[https://www.academia.edu/34258300/
EL_HOMBRE_POLILLA_MOTH-
MAN_Y_SU_PERMANENTE_REIN-
VENCIC%C3%93N](https://www.academia.edu/34258300/EL_HOMBRE_POLILLA_MOTHMAN_Y_SU_PERMANENTE_REINVENCI%C3%93N) (Consultado el 10 de
julio de 2023).

Soto, Fernando. 2018. “Hominología: Esa
extraña ciencia de los yetis” [https://www.
academia.edu/36238182/HOMINOLO-
G%C3%8DA_Esa_extra%C3%B1a_cien-
cia_de_los_Yetis](https://www.academia.edu/36238182/HOMINOLOG%C3%8DA_Esa_extra%C3%B1a_ciencia_de_los_Yetis) (Consultado el 10 de julio
de 2023).

Soto, Fernando. 2019a. “Documentando
monstruos. La televisión, los documen-
tales criptozoológicos y la construcción
del imaginario” [https://www.academia.
edu/40400560/DOCUMENTANDO_
MONSTRUOS_La_televisi%C3%B3n_
los_documentales_criptozool%C3%B3gi-
cos_y_la_construcci%C3%B3n_del_imag-
inario](https://www.academia.edu/40400560/DOCUMENTANDO_MONSTRUOS_La_televisi%C3%B3n_los_documentales_criptozool%C3%B3gicos_y_la_construcci%C3%B3n_del_imaginario) (Consultado el 10 de julio de 2023).

Soto, Fernando. 2019b. “El extraño visitante de Van Meter. Anomalías, festividades y monstruos inventados”. https://www.academia.edu/98246130/EL_EXTRA%C3%91O_VISITANTE_DE_VAN_METER_ANOMAL%C3%8DAS_FESTIVIDADES_Y_MONSTRUOS_INVENTADOS (Consultado el 10 de julio de 2023).

Ciudad sagrada y pueblo mágico: globalización e industria turística en las Cholulas, Puebla

Daniel Sánchez Aguila*

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

INTRODUCCIÓN

La base de argumentación propuesta en este texto toma como fundamento el carácter histórico de la ciudad de Cholula, como punto de encuentro de la diversidad, abarcando desde el periodo prehispánico hasta la actualidad. A partir del siglo xx, esta región comenzó a figurar como un área en el cual podrían llevarse a cabo desarrollos inmobiliarios e industriales, impulsados por el establecimiento de la industria automotriz, lo cual se muestra en un primer apartado. El segundo apartado señala que la inclusión directa a la dinámica de la economía global, generada a mediados del siglo xx, toma un nuevo impulso a partir del desarrollo de la industria turística. La denominación de “pueblo mágico”, que Cholula recibió en octubre de 2012, y cómo a partir de esta comienzan una serie de procesos, los cuales podemos

abordarlos a partir de problematizarlos como manifestaciones de la globalización, acrecentadas en las dos primeras décadas del siglo xxi.

CIUDAD MILENARIA Y COSMOPOLITA

La historia de Cholula está relacionada con los procesos de intercambio y circulación de diversos grupos humanos. Desde sus inicios, en el 2000 a. C. con la transición del nomadismo al sedentarismo, gracias al desarrollo de la actividad agrícola, los habitantes comenzaron a desarrollar vínculos con otras regiones, debido a su posición estratégica con las rutas comerciales, que conectan el altiplano con la región del Golfo de México, Oaxaca y la península de Yucatán. Asimismo, con el paso del tiempo, Cholula se transformaría en un *altépetl*¹, que

1 *Altépetl*, que en náhuatl significa “en el agua, en el cerro”, es el término para señalar una

* danielsanchezaguilahotmail.com

se posicionaría como el centro regional de mayor importancia comercial, religioso y político dentro del área del valle Puebla-Tlaxcala. Uno de los nodos principales de la extensa red de relaciones entre diversas regiones, de lo que ahora reconocemos como *Mesoamérica*, donde convergieron una diversidad de grupos étnicos, idiomas y conocimientos (Gámez, Ramírez, & Villalobos, 2016, 31). Esta importancia se expresa en su reconocimiento como una *ciudad sagrada* desde el periodo prehispánico hasta nuestros días.

A partir del proceso de incorporación a la lógica colonial, en el contexto de la Nueva España, Cholula sería respetada como una *república de indios*, lo que permitiría cierta autonomía a sus habitantes. Sin embargo, la presencia de la ciudad de Puebla implicaría la incorporación de la región cholulteca dentro del surgimiento de los *imperios planetarios*, que actuaría en una lógica de “dominación/expansión” externa proveniente del corazón de Europa, dando inicio al proceso de la *moderna economía mundial*. (Mintz, 1977, 379). En este tenor, desde la reconfiguración generada por la *refundación* de la ciudad², dentro del nuevo

orden colonial, la ciudad de Cholula se conformaría por la presencia de cabeceiras (actualmente los barrios tradicionales), donde se concentraría la población indígena, mientras que en el centro de la ciudad se establecería la “élite”, conformada por los dueños de los obrajes textiles, y de grana cochinilla, así como de aquellos funcionarios que desempeñaban el papel de representantes/intermediarios de las instituciones coloniales.

Guillermo Bonfil Batalla planteó un modelo de las relaciones *centro-barrios* de Cholula, el cual señala que el centro de esta ciudad, en realidad, representa un punto de articulación entre las relaciones que los barrios y pueblos de la región establecen con la sociedad global, la cual está encarnada en la ciudad de Puebla. Dicha relación iniciaría con la fundación de esta última, como estrategia para redirigir las estructuras de poder (político, económico, social y religioso) presentes en los *altepemeb*³, presentes en el valle Puebla-Tlaxcala (Huejotzingo, Tlaxcala, Totimehuacan y Cholula); y continuaría hasta el día de hoy, permitiendo el flujo de recursos necesarios para el mantenimiento del sistema (territorios, recursos naturales, mano de obra, mercados de consumos, etc.) (1988, 280-284). En este tenor, podemos observar cómo la historia de Cholula no fue ajena a la co-

población, equivalente al concepto de ciudad.

² En 1535, dieciséis años después de que las huestes de Hernán Cortés llevaran a cabo la “Matanza de Cholula”, se otorgaría la Cédula Real que daba a Cholula su reconocimiento como ciudad; para 1540 se le concedería su

escudo de armas.

³ *Altepemeb*, en el idioma náhuatl, es el término en plural para el término *altépetl* o ciudad.

yuntura generada por la expansión de los imperios europeos, la cual estuvo acompañada por el surgimiento de un nuevo sistema económico, el *capitalismo*, que se ha consolidado hasta hoy en día. Estableciendo un orden en cuanto a la división, de orden geográfico, del trabajo y las actividades económicas, bajo la forma de una *economía-mundo* (Wallerstein en Mintz, 1977, 379-380; Wallerstein, 2011 [1974], 491-492). Este *sistema mundo* es quien hace uso de los recursos drenados de las áreas periféricas a los centros de articulación, tal como lo expresa Bonfil en su propuesta.

Los ejemplos más recientes de esta larga dinámica podemos identificarlos en la llegada de la planta Volkswagen al valle Puebla-Tlaxcala, a mediados del siglo xx, en San Lorenzo Almecatla, localidad perteneciente al municipio de Sanctorem, cercano al municipio de Cholula. La cual generó un fuerte impacto al acelerar los procesos de urbanización en esta área de la región, además de la incorporación de habitantes cholultecas a sus filas de trabajo. El segundo ejemplo implicaría la apuesta por el desarrollo de una industria turística, que no está desligada a los procesos anteriormente mencionados, y que se vio acelerada por la denominación que las cabeceras municipales de San Pedro y San Andrés Cholula recibieron en octubre de 2012 como “Pueblos Mágicos”, generando nuevas dinámicas articuladas

a un mercado global de oferta y demanda turística.

UN PUEBLO MÁGICO GLOBALIZADO

Si la globalización es entendida como:

- 1) El aumento en la circulación de información, personas y cosas a escala global, como el incremento de varios procesos ya existentes, en el contexto de un *capitalismo triunfante* ante el cual no existen barreras para su proceso de englobar nuevos territorios y mercados.

- 2) La reorganización de relaciones entre lugares, expresado en *el aumento de la influencia aquí, de quienes no están aquí*, implicando el proceso histórico sobre las diferentes relaciones entre el próximo/distante, nosotros/otros (Lins, 2011, 161)

¿Cómo se relaciona la dinámica turística presente en San Pedro Cholula con los procesos de globalización?

Los procesos señalados en el apartado anterior, acaecidos en el devenir histórico de Cholula, donde no puede separarse esta relación en el modelo *centro-barrios*. También ha dotado de elementos que permiten reconocer la singularidad de este lugar y su capacidad para ser desarrollada como un escenario con alto potencial y valor para la industria turística. Los vestigios arqueológicos. Como las construcciones eclesiásticas del periodo colonial, que aún desempeñan una función de importancia como lugares fundamentales

para desempeñar las actividades propias del sistema de cargos tradicionales en el barrio. Las memorias que constituyen la identidad de lo que implica ser originario de Cholula, bajo la auto adscripción de *hijo de barrio*; por mencionar algunos ejemplos, son ahora revalorados como atractivos ante un escaparate internacional que constituye un mercado turístico de carácter global, reconocido ahora bajo la figura del *turismo cultural*.

De acuerdo con la Secretaría de Turismo, el *turismo cultural* implica el viaje turístico que es motivado por el conocimiento, la comprensión y el disfrute de un conjunto de rasgos y elementos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y afectivos que son característicos de una sociedad o grupo social presente en un destino específico (2015). En este aspecto, el discurso presente en la Organización Mundial del Trabajo refiere a las posibilidades que el sector turístico tiene para empoderar a los sectores más vulnerables, brindando la oportunidad de encontrar su lugar al interior de sus propias sociedades (Organización Mundial del Turismo, 2021a). Incluso, se ha declarado que el turismo puede ser un factor que contribuya de manera directa e indirecta a los 17 objetivos de desarrollo sostenible presentes en la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, aprobada por los países miembros de la Organización de las Naciones Unidas en 2015 (Organización Mundial del Turismo, 2021b).

Ahora, podríamos señalar la presencia de una ideología y matriz discursiva de carácter global, tal como Gustavo Lins Ribeiro refiere, para el caso de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Río-92, donde el compromiso político-ideológico del *desarrollo sustentable*, conformó los meta-relatos salvacionistas trascendentales con pretensiones universalistas, *ideopanoramas* basados en la antigua ideología/utopía occidental presente en la noción de *progreso* (2011, 173). Sin embargo, ahora correspondería a los “Objetivos de Desarrollo Sostenible” presentes en la Agenda 2030. Por lo tanto, el turismo estaría incluido de manera concreta en algunos de estos objetivos, mientras que para el resto implicaría un medio para su cumplimiento. (Organización Mundial del Turismo, 2021b)

Es posible abordar estas nociones en torno a las expectativas y ofertas que ofrece el *turismo cultural* dentro del campo de lo *imaginario como práctica social*, entendido como:

[...]un campo organizado de prácticas sociales, una forma de trabajo (tanto en el sentido de realizar una tarea productiva, transformadora, como en el hecho de ser una práctica culturalmente organizada), y una forma de negociación entre posiciones de agencia (individuos) y espectros de posibilidades globalmente definidos (Appadurai, 2001, 45)

A partir de esto, surge la noción de *paisaje* como las relaciones entre dimensiones que conforman un marco para explorar las dislocaciones de la economía, cultura y política que complejizan la economía global. Una de estas dimensiones corresponde a la del *paisaje étnico*, el paisaje de personas que están en constante movimiento, como parte de las dinámicas globales: inmigrantes, refugiados, exiliados, etc., y, como mención importante para nuestra problemática, los turistas (Appadurai, 2001, 47)

En este sentido, y siguiendo la propuesta de Arjun Appadurai, encontraríamos que el turismo, como etno-panorama, puede entenderse como una forma de desterritorialización, en el sentido de cómo intereses de carácter global buscan manipular de manera transnacional diversas formas de riquezas e inversiones, así como las estrategias de los Estados. (2001, 64). En este sentido, podríamos comprender cómo la agenda, establecida por organismos como la Organización Mundial del Turismo, afectan las ofertas de los países que disputan su posicionamiento dentro del mercado global del turismo, buscando obtener beneficios que, finalmente, se traducen en beneficios económicos.

El Programa de Pueblos Mágicos es un ejemplo de ello. Creado durante el sexenio de Vicente Fox, en el año 2001 y que continúa hasta el día de hoy en operaciones, ha tenido como objetivo orien-

tar la oferta turística en México hacia el *turismo cultural*. Buscando revitalizar el patrimonio histórico, folclórico y natural, valorando determinados destinos y potenciar el desarrollo local (López, et al. 2015, 9-10). Para el caso de Cholula, su inclusión en el Programa de Pueblos Mágicos se genera dentro del contexto del gobierno estatal de Rafael Moreno Valle, cuyo sello se caracteriza por un fuerte autoritarismo, la construcción de obras monumentales como puentes y vialidades, y la apuesta por el desarrollo de la industria turística, para desarrollar todo el potencial que el estado de Puebla posee en este rubro.

Este “potencial” se expresaría en elementos patrimoniales (materiales e inmateriales), y recursos necesarios para sostener toda una infraestructura de servicios turísticos. Lo cual implicaría un cambio de prioridades con respecto a las políticas públicas tanto a nivel estatal como municipal, para buscar satisfacer estas necesidades, y ofertar adecuadamente a los pueblos mágicos (en este caso, Cholula) como una opción atractiva para los visitantes. Ello implica también ciertas modificaciones a la vida cotidiana de los habitantes generando situaciones de conflicto.

Un ejemplo de ello corresponde al intento de las autoridades municipales por establecer un ordenamiento de los horarios y recorrido de las procesiones en Cholula. Considerando la intensidad del

ciclo festivo, no resulta extraño que en la cotidianidad cholulteca la circulación de los carros se vea interrumpida por alguna procesión que sigue recorridos tradicionalmente establecidos como las rutas a seguir para desplazarse entre barrios o lugares de importancia simbólico-ritual (capillas, iglesias, santuarios, casas de mayordomos). Sin embargo, también implicaba un problema ante el creciente tráfico y la necesidad de desplazamiento por parte de los turistas dentro del área de interés, que corresponde a los primeros cuadros de la ciudad y, paralelamente, también son los espacios que ocupan las zonas de mayor importancia dentro de esta geografía sagrada, resaltando en primer lugar el Santuario de Remedios. Los principales y mayordomos de los barrios se opusieron a estos esfuerzos del municipio por modificar las rutas de las procesiones o de establecer horarios fijos para los mismos. Finalmente, las autoridades cedieron, y ahora los agentes de tránsito tienen una serie de protocolos para coordinarse e ir modificando la circulación en las calles para abrir paso a las procesiones.

Otro ejemplo, con un desenlace menos afortunado, correspondió a los proyectos de *dignificación* en torno al Santuario de Remedios, específicamente con la creación del “Parque de las 7 culturas”. El objetivo de dicho proyecto buscaba generar un cambio en el uso de suelo, originalmente destinado a las activida-

des agrícolas, y que ahora albergaría una infraestructura *ad hoc* (Ramírez, Gámez & Sánchez, 2016, 115). Esto implicó la construcción de un parque con aparatos de ejercicio al aire libre y que sustituyen los campos donde se cultivan flores. El Museo Regional de Cholula, ubicado en el antiguo hospital psiquiátrico; y la remodelación de la plaza Xelhua y el parque Soria, que actualmente luce como una enorme plancha de concreto.

Cabe señalar que, en respuesta a este proyecto, se generaron diversas movilizaciones por parte de los habitantes de ambos municipios. Entre estas manifestaciones, destaca la Procesión de Rogación, en octubre de 2014. En esta procesión participaron las vírgenes y santos patronos de los barrios y pueblos de la región, quienes, en compañía de los habitantes, recorrieron el territorio en disputa. De esta forma, los cholultecas lograron reafirmar la apropiación del territorio sagrado en torno al santuario de Remedios, pidiendo la protección de sus entidades tutelares para que el gobierno desistiera del despojo.

A pesar de las protestas y movilizaciones generadas por los habitantes de ambos municipios, la respuesta del gobierno estatal fue el uso de la fuerza pública para lograr expropiar los terrenos alrededor del Santuario⁴, así como

4 En su momento, se llegó a comentar que el metro cuadrado se compraba a \$8.00 MN.

para intimidar y callar cualquier intento de protesta por parte de los afectados. Como consecuencia, se dio una construcción parcial del parque, cuyo proyecto fue modificado para minimizar el impacto, respetando algunos terrenos de cultivo que no pudieron ser expropiados por la fuerza, aunque en los espacios de este parque ahora es común la realización de eventos masivos⁵. Además, se logró construir el tren turístico que conecta a Cholula con la capital Poblana, construyendo la estación de éste a escasos 50 metros del acceso al Santuario, sobre el desplante de la pirámide, de acuerdo con el polígono de protección del sitio arqueológico, y que fue uno de los puntos que se criticaron del proyecto original.

Finalmente, se crea un imaginario en torno a lo que es Cholula, que se oferta a los turistas y que no refleja la realidad de los procesos de gentrificación

5 De 2016 a 2019, se llevó a cabo de manera anual, el *Festival Catrina*, un festival de música patrocinado principalmente por la cervecera transnacional Heineken, en andador de San Andrés Cholula, uno de los espacios en disputa que logró convertirse en parque. La primera edición se llevó a cabo el 5 de noviembre, y la intención de la temática del festival fue la de ofrecer un escenario para propuestas musicales a nivel nacional e internacional, en el marco de las celebraciones del día de Muertos. Una de las fechas en las cuales la presencia de turistas en Cholula aumenta. No es fortuito que el andador de San Andrés Cholula se encuentre en las cercanías del panteón de este municipio.

y conflicto que han tenido que enfrentar sus habitantes. De esta manera, vemos cómo este etno panorama vende el imaginario de una *ciudad sagrada* cuyas fiestas son elementos exóticos que pueden consumirse, para vivir la magia de la ciudad más antigua de América, tal como señalan los *slogans* presentes en los anuncios publicitarios colocados en distintas partes de la ciudad. Basta con *googlear* “cholula pueblo mágico” para observar la imagen icónica con el volcán Popocatepetl de fondo, contrastando la blancura de sus nieves perpetuas y el gris de sus fumarolas con la paleta de colores *coloniales* en tonos amarillo y blanco del Santuario de Remedios, en la cima del basamento piramidal. Por supuesto, la experiencia incluye hospedaje en *hoteles boutique* que cuentan con certificaciones para asegurar la comodidad de los visitantes (los hoteles dentro del centro de la ciudad son los que tienen los puntajes más altos); además de asegurar una experiencia para vivir la magia de México por medio de las mezcalerías, restaurantes de comida tradicional, cervecerías artesanales, cafeterías y foros que ofertan una variedad de propuestas musicales que van desde el son jarocho al jazz, estableciendo una cartelera de la denominada *world music*.

REFLEXIONES FINALES

A partir de la propuesta de entender la globalización como una aceleración de procesos generados a partir del estable-

cimiento de un sistema mundo, en el contexto de la expansión europea durante la formación de los imperios coloniales, puede tenerse una nueva perspectiva que nos permite dar cuenta de un largo proceso histórico que ha configurado las dinámicas que aún hoy en día es posible observar. Para el caso de la región Cholulteca, que actualmente está marcada por estos procesos de gentrificación, urbanización y despojo de recursos que aseguren la subsistencia de una economía global, encontramos una larga dinámica de conflictos y resiliencias que configuraron su posición dentro del *sistema mundo*.

La relación que existe entre las dinámicas turísticas con el proceso de globalización puede entenderse como una continuación de los procesos generados desde la llegada de los españoles. Por una parte, y a través de la dimensión de *etno panorama* como paisaje que configura la imaginación como una práctica social. En este sentido, hablamos de una ciudad construida en el imaginario turístico que deja fuera las realidades que los habitantes deben enfrentar en su día a día, en medio de procesos detonados precisamente por la especulación en torno a los recursos presentes en esta ciudad y en la región. De ese modo, puede considerarse que parte de las acciones en torno al nombramiento, y salvaguarda del patrimonio presente en la ciudad ha sido empleada por los gobiernos y

empresarios locales como estrategia para obtener un provecho económico, que entra en conflicto con los objetivos de los programas de gobierno desarrollados en torno a éstos, que en última instancia buscan mejorar la calidad de vida de sus habitantes.

Profundizar en este tema, bastante complejo, permite dar cuenta de las consecuencias de los procesos anteriormente mencionados. Una tarea necesaria, para poder generar un diálogo entre investigadores, sociedad y gobierno, a través del cual se logren proponer opciones que permitan detener este tipo de despojos, y logren cumplir, en la práctica, la reducción de las brechas de desigualdades sociales y económicas. Éstas últimas, históricamente, han caído sobre los habitantes originarios de la región, desde el periodo colonial hasta nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: Ediciones Trilce/ Fondo de Cultura Económica.

Bonfil, Guillermo. 1988. *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gámez E., Alejandra, Rosalba Ramírez R. y Leticia Villalobos S. 2016. "Las Cholulas. Historia, cultura y modernidad". En *Territo-*

rio, fiesta y ritual en las Cholulas, Puebla, Alejandra Gámez E. y Rosalba Ramírez R. (coord.), 21-108. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Lins R., Gustavo. 2011. “Antropología de la Globalización. Circulación de personas, bienes e informaciones”. *Cuaderno Urbano*, 10, núm. 10: pp.159-186. <https://www.redalyc.org/journal/3692/369236771008/html/> (Consultado el 20 de junio de 2023)

López, Liliana, Carmen Valverde, Anna María Fernández y María Elena Figueroa. 2015. “Presentación” en *Pueblos Mágicos. Una visión interdisciplinaria*, Liliana López L., Carmen Valverde V., Anna María Fernández P. y María Elena Figueroa D. (coord.), 9-19. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/ Universidad Nacional Autónoma de México.

Mintz, Sidney. 1977. “África en América Latina: una reflexión desprevenida” en *Relator África en América Latina*, Manuel Moreno F. 378-397. México: Siglo XXI/UNESCO.

Organización Mundial del Turismo. 2021^a. “Zurab Pololikashvili es secretario general de la Organización Mundial del Turismo (OMT)”. <https://www.unwto.org/es/zurab-pololikashvili#collapseCV> (Consultado el 10 de octubre de 2021)

----- 2021b “El turismo en la agenda 2030”. <https://www.unwto.org/es/turismo-agenda-2030> (Consultado el 10 de octubre de 2021)

Ramírez R., Rosalba, Alejandra Gámez E., y Daniel Sánchez A. 2016. “La procesión de

rogación, en defensa de un territorio sagrado”. En *Territorio, fiesta y ritual en las Cholulas, Puebla*, Alejandra Gámez E., y Rosalba Ramírez R. (coord). 109-178. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Secretaría de Turismo. 2015. “Turismo cultural” <http://www.sectur.gob.mx/hash-tag/2015/05/14/turismo-cultural/> (Consultado el 10 de octubre de 2021).

Wallerstein, Immanuel (2011 [1974]) “Repaso teórico” *El moderno sistema mundial. Vol. 1 La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Immanuel Wallerstein. 489-502. México: Siglo XXI editores.

Paramilitarismo y otras formas de guerra irregular en Chiapas

Juan Carlos Caballero Martínez*
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

INTRODUCCIÓN

El territorio adquiere una importancia cada vez mayor: cumple una función como elemento material para la generación de capital y hace posible que se lleven a cabo dinámicas socioterritoriales en donde se permite la reproducción del dominio hegemónico. Los territorios se convierten en pieza clave en el capitalismo debido a sus recursos, elemento principal de su autoexpansión y acumulación. Cuando las estrategias de control de la ordenanza-función del territorio quedan limitadas para garantizar la reproducción del capital, se aplican otras estrategias para seguir reproduciendo la dinámica acumulativa del capitalismo y de los poderes hegemónicos. De las estrategias más recurrentes en la acumulación neoliberal de capital¹ están la

militarización² y la paramilitarización³,

para la acumulación de capital, solo por mencionar otras, es la privatización, la cual supone una transferencia de propiedad y control de empresas públicas a empresas privadas; se ha llevado a cabo en todas las condiciones generales para la reproducción social, incluidos los equipamientos y las infraestructuras. Otra estrategia tiene que ver con la financierización —sustentado por capital ficticio y fraccionario—, la cual ha dejado grandes ganancias al capital privado y se ha convertido en uno de los pilares de la actividad redistributiva.

2 Entendida como un proceso en el cual el Estado aumenta la presencia de fuerzas armadas en tareas pertenecientes a autoridades y actores civiles (MUCD 2022); hay dos principales manifestaciones de la militarización: entrenamiento en el extranjero de militares nacionales y el asesoramiento de militares extranjeros en los cuerpos militares nacionales (Galindo 2015).

3 Entendiéndola como un instrumento contrainsurgente, utilizado por el Estado, para enfrentar y frenar de forma directa a todos

1 La principal estrategia en el patrón neoliberal

*juan_carloscaballero@outlook.com

lo cual no supone solo la protección a los más ricos al garantizar un aparato de dominación que facilita a los grandes terratenientes para apropiarse de más territorio para su explotación, sino que implica el mantenimiento de los niveles de desigualdad y de pobreza para el resto de la sociedad.

Uno de estos actos de militarización se llevó a cabo el 2 de enero de 1994 en Chiapas. Alrededor de 60 mil soldados fueron enviados por el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari para capturar a la dirigencia zapatista (Levario 1999). Salinas dijo en un mensaje a la nación: “profesionales de la violencia, nacionales y un grupo extranjero, ajenos a la sociedad chiapaneca, asentaron un doloroso golpe a una zona de ese estado y al corazón de todos los mexicanos” (Salinas, en documental de Proceso 2018, s/p). A causa de esto y por el miedo a la presencia militar, muchos pueblos tuvieron que dejar su territorio y regresar tiempo después, entre enfrentamientos con el Ejército Mexicano (EM). Tras esto, circularon noticias anunciando el bombardeo indiscriminado en la zona de disputa en un intento de detener el conflicto: “cinco aviones del Ejército Mexicano y cuatro helicópteros comenzaron el ataque en la parte sur de esta ciudad [San Cristóbal] [...] donde

los grupos sublevados contra su autoridad, sin utilizar formalmente al ejército en los enfrentamientos (Galindo 2015).

se estima habitan entre tres y cinco mil personas. [...] las aeronaves del Ejército Mexicano se aproximan y lanzan bombas, así como ráfagas de metrallata sobre las comunidades de esta zona...” (Villa 1994, 9). Aunque los militares retrocedieron por órdenes superiores el 12 de enero de 1994, desde aquel suceso se mantuvo la militarización en el territorio de Chiapas.

La militarización y la paramilitarización en Chiapas no se puede explicar sin aludir al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y su levantamiento a partir del primero de enero de 1994. Los principales objetivos tanto de los militares como de los grupos paramilitares se relacionaron al hecho de combatir y contrarrestar la insurgencia desatada por el EZLN; así como controlar el territorio para reinsertar el dominio político-económico, y eliminar la base social de los grupos subversivos.

SURGIMIENTO DEL PARAMILITARISMO EN CHIAPAS

El primero de enero de 1994 el EZLN declaró la guerra al EM mientras que pidió a los otros dos poderes de la nación restaurar la legalidad y la estabilidad en el país (Levario 1999). Esto exactamente el día que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio, el cual “era una carta de defunción de las etnias de México” (Agustín 2013, 287). El EZLN ocupó distintas cabeceras municipales como San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo,

Altamirano, Las Margaritas, Abasolo y bloquearon diferentes carreteras. En su primera *Declaración de la Selva Lacandona* anunciaron su avance a la Ciudad de México y convocaron a destituir al presidente de la República (Comandancia General del EZLN 1994). La lucha de este movimiento fue por *trabajo, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia, tierra y paz*.⁴

En la capital, Salinas apenas podía dirigir el golpe, el cual de entrada dejaba ver que en vez de ingresar en el primer mundo seguíamos bien anclados en el tercero. Todo el espejismo de bonanza neoliberal se hacía añicos. La explotación y la marginación extrema de los indígenas mexicanos era algo que le dolía a todo el mundo, sobre todo después de las fastuosas celebraciones, en 1992, del quinto centenario de la conquista en América (Agustín 2013, 287).

Ante esta situación la estrategia que utilizó el Estado fue la militarización: el despliegue de más de 20 mil efectivos del ejército con el fin de lanzar una ofensiva militar sobre los desconocidos insurrectos. Ocosingo fue el último municipio que abandonó el EZLN y donde se libraron diferentes combates con el ejército durante varios días. Algunos bo-

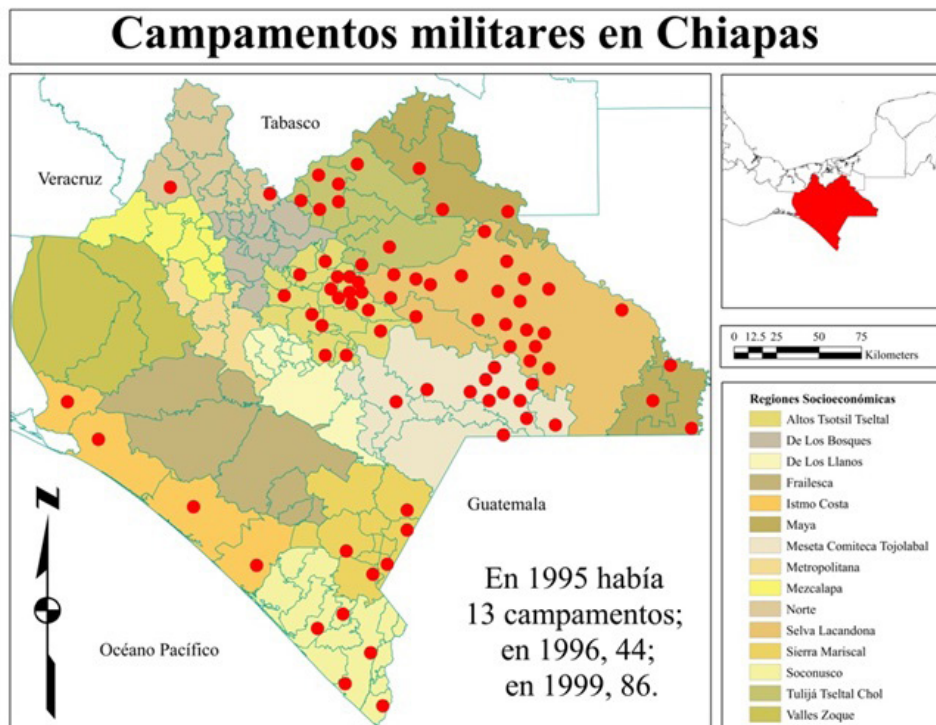
4 Esta insurgencia es un nuevo proyecto político que no quiere tomar el poder del Estado, sino comunicar un lema antiautoritario y antineoliberal (Aranda 2015).

letines informativos anunciaron bombardeos en toda la zona del conflicto⁵ y, tanto en la Ciudad de México como en otras ciudades del país, hubo manifestaciones para detener el ataque.

La noticia tomó relevancia cuando diversas organizaciones, nacionales y extranjeras, denunciaron arbitrariedades⁶ y abusos por parte del ejército (Levario 1999). Aunque el presidente Carlos Salinas comentó que no permitiría que profesionales de la violencia asaltaran Chiapas, el 12 de enero de 1994 se decretó un cese unilateral al fuego con la intención dialogar con los insurgentes; sin embargo, no se llegó a ningún acuerdo.

5 En el Diario Colima se anunció un fuerte ataque con cohetes y ráfagas de metralletas por parte del EM al sur de la ciudad de San Cristóbal de las Casas (Qulies 1994). Asimismo, Diario El País mencionó un bombardeo en posiciones próximas a la ciudad de San Cristóbal de las Casas y que cerca de 200 personas perdieron la vida a causa del enfrentamiento (Elías 1994).

6 La Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos denunció los actos de violencia en Chiapas y pidió respeto a los derechos humanos (Ceceña y Barrera 1995). También el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas denunció las violaciones a los derechos humanos durante el conflicto armado en Chiapas iniciado por el levantamiento del EZLN en enero de 1994 (Hernández y Pereyra 2022); esta organización participó en las audiencias de los derechos humanos de la CIDH en Washington en 1994, donde presentó el informe sobre la situación de violencia en Chiapas (Maza 2008).



Mapa 1. Presencia de militares en Chiapas durante el último lustro del siglo xx. Elaboración propia con datos obtenidos del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. En el mapa se muestra la ubicación aproximada de los principales grupos militares en el estado de Chiapas. Aunque se anuncia un incremento de la presencia militar en tres años diferentes, los datos obtenidos quedan limitados para esclarecer la ubicación de campamentos por fecha.

...con la sublevación de Chiapas, muchos mexicanos sintieron que la historia se les venía encima y entraba en tropel en el escenario de fin de siglo. La historia como sinónimo de atrasos ancestrales, de mentalidades antiguas y hasta de mitos arraigados en el pueblo. Chiapas encarnaba toda esa historia latente, insurrecta, viva (Krauze 1997, 434).

Fue con la creación de la Comisión de Concordia y Pacificación que el 16

de marzo de 1995 se reanudó el diálogo entre el EZLN y el Estado; asimismo se promulgó la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, de nivel estatal y federal. Sin embargo, la estrategia del Estado para contrarrestar la insurgencia ya se había fraguado: antes de esta ley, el general Renán Castillo⁷ adecuó manuales de las Fuerzas

⁷ “Renán Castillo fue entrenado por el ejército

Armadas Estadounidenses a la doctrina militar mexicana (López, Sierra y Enríquez 1999) y para enero de 1995 se desarrollaron dos manuales de guerra publicados por la Secretaría de la Defensa Nacional: *Los Manuales de Guerra Irregular tomo I y II* (Wood 2005).

En el primer tomo se explican las principales estrategias militares para contrarrestar y eliminar a los grupos insurgentes; mientras que el tomo 2 refiere a las “normas de empleo y operación de las pequeñas unidades en las operaciones de contraguerrilla o restauración del orden, que realizan las fuerzas armadas en una invasión o en contra de transgresores de la ley que empleen tácticas de guerrilla” (Estado Mayor de la Defensa Nacional 1995, s/p).

El manual menciona en su párrafo 532 en el capítulo segundo que las operaciones de contraguerrilla tendrán como finalidad el exterminio de las fuerzas traidoras y sus enemigos; y en el párrafo 618 de la cuarta sección del capítulo quinto dice que el ejército puede emplear y coordinar operaciones de contraguerrilla que pueden incluir fuerzas paramilitares o irregulares bajo el

estadounidense en Fort Bragg, Carolina del Norte, una de las principales escuelas de contrainsurgencia. De ahí que una de sus tareas principales fuera la de aplicar en Chiapas lo aprendido en cuestiones de guerra contrainsurgente” (López, Sierra y Enríquez 1999, 38).

control de un comandante de la Fuerza Armada.

En el párrafo 744, capítulo segundo, menciona que **estas operaciones de contraguerrilla deberán estar organizadas con equipo, armamento y efectivos adecuados para llevar a cabo la misión** para la cual fueron creadas (Estado Mayor de la Defensa Nacional, 1995).

Por otra parte, podrán existir situaciones en que mexicanos tomen las armas en contra de las instituciones legalmente constituidas, dichos mexicanos no serán considerados como guerrilleros o beligerantes y serán tratados como rebeldes, éstos podrán emplear tácticas de guerrillas, en este caso las fuerzas armadas conducirán operaciones de restauración del orden (Estado Mayor de la Defensa Nacional 1995, artículo 533).

Como lo anuncia el *Manual de Guerra Irregular*, tomar armas en contra de las instituciones es considerado un acto de rebeldía que debe ser erradicada. El paramilitarismo en Chiapas surge como una estrategia del Estado cuyo génesis fue la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas y de los Manuales de Guerra Irregular. Se tiene un objetivo estatal claros en 1995 en el conflicto territorial en Chiapas: reducir la intervención directa del ejército, preparando y privilegiando las acciones paramilitares.

Estrategia contra los insurgentes

Yunque y martillo

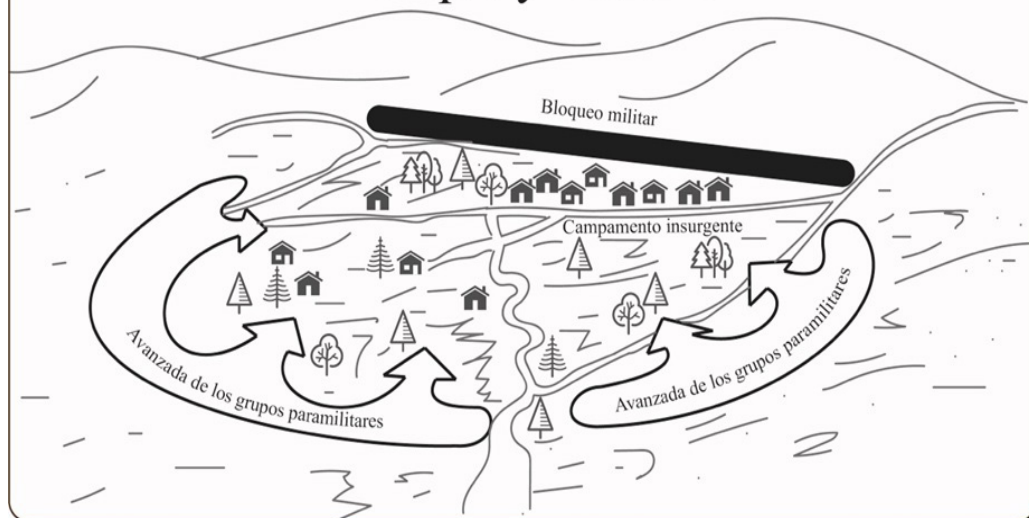


Ilustración 1. Estrategia contra los grupos insurgentes. Elaboración propia con datos obtenidos del Manual de Guerra Irregular tomo 1 y con datos obtenidos del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. La ilustración hace referencia a una táctica llamada yunque y martillo, en donde se utilizan tanto fuerzas militares como grupos paramilitares; mientras la fuerza militar fija un bloqueo, los grupos paramilitares aseguran que los campamentos de los insurgentes se muevan hasta las ubicaciones de los militares, generando así un pretexto para que los militares ataquen a los grupos insurgentes.

¿QUÉ ES EL PARAMILITARISMO EN CHIAPAS?

El paramilitarismo en Chiapas es una estrategia del Estado para preparar a grupos armados de manera animada, tolerada y organizada, buscando mantener las relaciones de reproducción dominantes a costa de posibles crisis económicas, sociales y/o políticas. Se entiende además al proceso de paramilitarización como una política pública de disuasión social, para asegurar la recuperación y

control de territorios y espacios políticos (Galindo 2015).

Tal planteamiento se sustenta con la génesis del despliegue paramilitar en Chiapas, cuyo antecedente refiere a una disputa territorial y de recursos naturales⁸ entre grandes propietarios de tierra,

8 Si examinamos los mapas del Servicio Geológico Mexicano podemos percatarnos de la riqueza mineral del Estado de Chiapas, con abundantes reservas de oro, plata, cobre, zinc, hierro, arsénico, aluminio, cobre, plomo,

campesinos y pueblos originarios, la cual se incrementó por el levantamiento zapatista. En este tenor, las comunidades y pueblos originarios encontraron una oportunidad de recuperar sus territorios; mientras que los grandes propietarios de tierra, so pretexto de combatir al EZLN, vieron una posibilidad para aumentar su zona de influencia por medio de actos violentos (Galindo 2015). No es coincidencia que grupos paramilitares, como el caso de los Chinchulines, estuvieran ligados a grandes ganaderos y políticos del Partido Revolucionario Institucional. Así pues, la paramilitarización es la represión del Estado delega a privados, lo cual hace que continúe la trayectoria democrática en protección de derechos humanos (Olney 2011).

Los paramilitares son aquellos grupos organizados como fuerzas armadas no formales, las cuales “actúan por una delegación del poder del Estado y colaboran a los fines de éste, pero sin formar parte propiamente de la *administración pública*” (López 2013, 20). Hay diferentes formas en las que se manifiesta la militarización como militares que asumen funciones civiles, policías preparados militarmente, como sucedió en el Halconazo en 1971, o incluso la presencia de militares extranjeros en México, como el caso del Servicio Marshals para participar en operativos contra los cárteles en México.

Si bien la lucha contrainsurgente en Chiapas inicia con los enfrentamientos entre el EM y el EZLN, los paramilitares se convirtieron en 1995 en las fuerzas irregulares del Estado. Es necesario mencionar que para el caso de Chiapas se dieron dos tipos de guerra: *la regular*, que se despliega oficialmente a partir del 2 de enero de 1994 hasta el cese al fuego el 12 de enero de ese mismo año; y *la irregular*, que se implementa a partir de la creación del *Manual de Guerra Irregular* y que sigue hasta la fecha.

El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (CDHFBC) y el Instituto Nacional Indigenista mencionan que los insurgentes no deben cuidarse únicamente de los paramilitares y del ejército, sino también de otros instrumentos de poder que utiliza el Gobierno como instituciones de servicios públicos o medios de comunicación (CDHFBC y INI 1999). Además, menciona las formas que utilizan cada uno de estos instrumentos para detener la insurgencia:

- El EM, policía y Procuraduría General de la República, que utilizan el terror (vuelos en las comunidades, retenes en las carreteras, detenciones arbitrarias, aumento de presencia policiaca o militar) par mantener el control territorial y social, pues también realizan obras de servicio comunitario, como repartir despen-sas o materiales en las comunidades,

magnesio, sílice.

para ganar la simpatía de la población;

- Los medios de comunicación, los cuales desorientan y convencen a la gente con información tergiversada: hacen creer a la población que el Estado busca su bienestar, dicen que los dirigentes y rebeldes son extranjeros o delincuentes y esconden información sobre lo que pasa realmente en las comunidades;
- Los paramilitares que rompen el apoyo social a través del terror. Son grupos que reciben además financiamiento, adiestramiento y protección del Estado, y amenazan y desplazan a la población que apoya a los insurgentes;
- Las instituciones de servicios públicos, las cuales sirven para comprar a la población mediante apoyos como medicamentos, despensas, créditos, y suspenden los subsidios y programas sociales para las comunidades (como los programas de salud, por ejemplo). Asimismo, crean centros de apoyo social donde funcionarios y militares mantienen vigiladas y controladas a las comunidades.

Al respecto de este último punto, el Congreso Nacional Indígena mencionó en el *Coloquio Internacional Repensar las Autonomías: Luchas Indígenas y el Estado en América Latina*, celebrado del 4 al 6 de octubre de 2017, que las instituciones de servicios públicos únicamente

se emplean para coaptar a la población mediante “sus programas sociales como PROSPERA; todos los programas que no son creados para sacar de la pobreza a la gente. Son para mantenerlos en la pobreza. Pero además para mantenerlos controlados políticamente, para mantenerlos condicionados para que no se organicen, para que no se muevan...” (Delegados del Congreso Nacional Indígena 2017). En este tenor, Álvarez menciona que “las tareas de labor social avanzan no sólo en el sentido del condicionamiento, sino en dirección del rompimiento del tejido social, [...] al crear la capa de los beneficiarios [...] y por tanto los aliados, y el sector de los no beneficiados, estereotipados por ello como los disidentes, acusados de oponerse a la «legalidad»” (Álvarez 2015, 119).

EL ESTADO Y LOS PARAMILITARES

¿Por qué formar fuerzas irregulares que coadyuven al Estado? Lo principal es para asumir nuevamente el dominio-poder territorial y seguir reproduciendo el sistema capitalista. Esto lo hacen por medio de mandatos e instituciones que sirven para aprobar la política impuesta por el Estado. Los paramilitares se convierten en herramienta vital del Estado tanto para desarticular movimientos subversivos que atenten contra la estructura impuesta como para seguir imponiendo el sistema de acumulación de capital.

Para tal aseveración⁹ resulta necesario considerar el papel del Estado como la territorialización de la autoridad política (Jessop 2014), la cual incorpora un poder coercitivo que está políticamente organizado; en otras palabras, la característica fundamental del Estado se relaciona a la gestión y control del territorio, en tanto demarcación donde se ejerce y produce poder político para conseguir objetivos colectivamente integrados. Por tal razón el Estado es, como menciona Osorio (2009), un aparato de dominación de clase en cuya delimitante territorial se impone un proyecto a la sociedad en su conjunto y se asegura su control mediante normas, ordenamientos, leyes, instituciones. Dentro de los diversos mecanismos para resolver los conflictos sociales y mantener el control está la militarización y el paramilitarismo, en tanto instrumento de poder político que contribuye a constituir y consolidar el proyecto estatal sin obstáculo alguno. Así, el paramilitarismo es un fenómeno político organizado desde alguna instancia del poder público (Galindo 2015).

De los principales grupos paramilitares en Chiapas destacan: Paz y Justicia, creado en 1995; *Los Chinchulines*, fundado por el exdiputado priista Rafael Ce-

⁹ Lo anterior implica entender que en el paramilitarismo hay un proceso más complejo de poder y control estatal; sin embargo, tal análisis sobre el Estado y su poder, quedaría rebasado, en extensión, para el presente trabajo.

vallos Cancino¹⁰; Máscara Roja, al cual se le responsabiliza por la matanza en Acteal; y el Movimiento Indígena Revolucionario Antizapatista, creado por el expresidente municipal Norberto Sántiz —militante priista—. Asimismo, otro actor involucrado con los paramilitares y los movimientos de contrainsurgencia es la Procuraduría General de Justicia del Estado de Chiapas que, mediante la impunidad, favorece a los paramilitares:

...estas instancias [el Poder Judicial de la Federación y del Chiapas, la Procuraduría General de la República y de Justicia del Estado de Chiapas] conocieron de casos graves de violaciones a los derechos humanos [...] Dichos aparatos configuraron la acusación y procesamiento penal de cientos de indígenas presos por su vinculación a organizaciones sociales de oposición o por su filiación zapatista (CDHFBC 2001, 92).

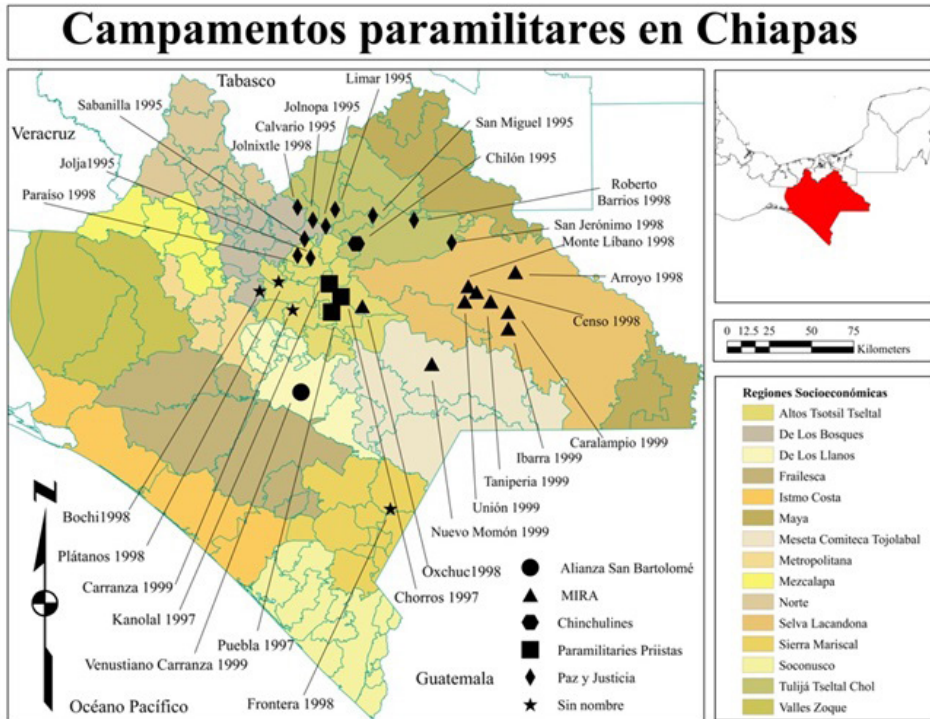
En este tenor, la colusión de la Procuraduría con los grupos paramilitares se generó mediante el nulo establecimiento de fiscalías investigadoras en las zonas de disputa, la fabricación de deli-

¹⁰ El 14 de octubre de 2007 el Instituto Estatal Electoral de Chiapas le entregó a Rafael Cevallos la constancia de mayoría de representación proporcional al diputado expriista para arribar al Congreso Estatal pero ahora con las siglas del PRD. En la ceremonia de entrega se le preguntó sobre su relación con el grupo paramilitar Los Chinchulines, a lo cual Cevallos no respondió y se fue del recinto (véase Mariscal 2007).

tos y la ineficiencia institucional (Galindo 2015).

La visibilidad de los diversos ataques de grupos paramilitares propició un cambio en la estrategia bajo la que operan estas acciones. Los despliegues pasan a una etapa en donde las políticas públicas y programas sociales de desarrollo se convierten en una estrategia contrainsurgente que busca exacerbar las divisiones al interior de las comunidades. Pero, a pesar de este cambio, la guerra y el exterminio se mantiene firme.

Las demandas tanto nacionales como internacionales obligaron al Estado a cambiar para intentar borrar responsabilidades y continuar con el ataque hacia el EZLN; prueba de ello es que los grupos paramilitares empezaron a conformarse como asociaciones civiles, por ejemplo, la Organización Popular para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos, lo cual permite continuar con los ataques armados de una manera disimulada y precisa (Galindo 2015).



Mapa 2. Presencia de principales grupos paramilitares a finales del último lustro del siglo xx. Elaboración propia con datos obtenidos del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. En el mapa se muestra la ubicación aproximada de los principales grupos paramilitares en el estado de Chiapas, el nombre de cada uno y su año de fundación.

Con todo esto se puede ver que el objetivo del paramilitar es eliminar o aislar a los insurgentes y recuperar o controlar los territorios donde se encuentran. Para ello, los paramilitares crean tres condiciones necesarias para reproducir la dominación: 1. Se impide la movilización de la población, lo cual se realiza mediante el miedo y la inseguridad; 2. Se fractura el tejido social a través de la desconfianza y la división de las comunidades; 3. Se crean condiciones de dominación en donde la violencia sea el medio de negociación.

Todo este actuar en contra del Movimiento Zapatista no se desarrolla únicamente a través el paramilitarismo, sino, como se mencionó, en otros instrumentos económicos, políticos, ideológicos y psicológicos. Ante tal situación se han generado diversos tipos de resistencia, en los diversos caracoles zapatistas, tal como se menciona en el libro *Resistencia Autónoma del Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN 2013):

- *Resistencia económica*, el Estado ataca tanto con la presencia paramilitar como con apoyos económicos, por medio de proyectos y programas a exintegrantes zapatistas. Los que siguen el movimiento, se niegan a aceptar dichas ayudas y prefieren trabajar junto con sus familias la tierra que es el sustento económico. Resulta necesario para el movimien-

to, menciona el libro, la organización colectiva para la ayuda mutua, para obtener fondos económicos y cooperaciones y para mantener y autoproducir la economía dentro de su lucha;

- *Resistencia ideológica*, se utilizan los medios de comunicación (radio, televisión, periódicos, etcétera), en tanto garantes de información, como herramientas de control y distracción, en donde se tergiversa la comunicación y, además, se han introducido diversas formas para crear problemas internos en las comunidades, como la entrada de bebidas alcohólicas. Para evitar esta táctica, el movimiento fomenta, mediante pláticas, el porqué de la lucha y la resistencia. Se fomenta la resistencia ideológica y se fomenta la construcción de una identidad propia; así como la elaboración de leyes para castigar aquellos actos nocivos para la comunidad;
- *Resistencia política*, mediante políticas de intervencionismo estatal, se crean programas sociales los cuales son perjudiciales al generar una dependencia social y control político. Este actuar es contrarrestado mediante la construcción de programas internos, como de salud, por ejemplo, en donde la comunidad recupera parte de la cultura de las

medicinas tradicionales, del uso de plantas medicinales, y con ello reafirmar con mayor fuerza su autonomía en cuanto demandas de salud.

En las Juntas del Buen Gobierno, que se forman con representantes de los Municipios Autónomos Zapatistas, se han realizado denuncias acerca de las agresiones y provocaciones que ocurren por parte del Estado, pero lamentablemente no se logra resolver la problemática. Mediante el diálogo se ha tratado de buscar alternativas para no caer en las provocaciones del Estado, pero la mayoría de las veces queda en la impunidad.

Nuestras tierras no están en venta, en nuestro territorio no van hacer sus grandes negocios de ecoturismo y súper carreteras, no vamos a permitir que se desplacen comunidades y aumente la pobreza solamente para que ustedes se hagan más ricos a costa de nuestro sufrimiento [...] El mal gobierno hace negocio con la política y cuando los pueblos y comunidades no hacen su gusto manda su policía, mata, encarcela, tortura, desaparece, viola y comete masacres como en Acteal, Atenco, Ayotzinapa y muchos casos de violaciones a derechos del pueblo [...] no hay democracia ni respeto a la ley, el pueblo no tiene otro camino que defenderse. [...] Nosotros los pobres no tenemos no tenemos lujos, pero lo que sí tenemos es dignidad y amor por nuestra historia, cultura y terri-

torio y estamos dispuestos a defenderla cueste lo que cueste, por la vida y muerte de nuestros compañeros Juan Vázquez Guzmán y Juan Carlos Gómez Silvano no descansaremos hasta ver nuestro pueblo libre de la represión y la injusticia (EZLN 2015, s/p).

Las denuncias zapatistas tienen como objetivo informar y mantener la resistencia contra el actuar del Estado y el sistema del capitalismo en el patrón neoliberal, de la llamada acumulación por despojo¹¹ (Harvey 2005). La lucha del movimiento zapatista no queda únicamente en sus 13 demandas históricas —techo, tierra, trabajo, alimentación, independencia, salud, educación, democracia, libertad, información, cultura, justicia y paz—, sino en la lucha y reivindicación contra las injusticias, los crímenes, las desapariciones. La lucha, en tanto acción colectiva, conlleva rebeldía en contra del actuar histórico del sistema capitalista hacia el territorio, hacia las explotaciones, los extractivismos, los despojos y las injusticias hacia las comu-

11 Concepto generado de los escritos de Marx (1999), hace referencia a todo el proceso generado para la acumulación originaria de capital, la cual, como señala Marx (1999), es una *historia vinculada a la violencia*: eliminación de bienes comunales, explotación de tierras y expulsión de población, mercantilización de la tierra y de la mano de obra, repartición de los bienes comunales y de la iglesia en pocas manos, monetarización del intercambio, entre otras más.

nidades indígenas; pero también, hacia la esperanza de construir una nueva sociedad.

CONCLUSIÓN

En el patrón neoliberal ha destacado la injerencia de la militarización en el proceso de acumulación en tanto garante del proceso regulatorio del capital. El actuar de la paramilitarización, operada, movilizadora, contenida y concentrada por instituciones o sujetos específicos como el mismo Estado, tiene como objetivo razones políticas, de poder y control, pero también económicas, de acumulación, ambas para reproducir mecanismos y estrategias necesarias para garantizar el *status quo* desde la vía de la violencia y el despojo (Zibechi 2022; Rico 2020); y no sólo eso, sino que implica la creación de una disciplina social, de sumisión, educación y control, en donde se convierta a la sociedad en agentes pasivos de la nueva lógica hegemónica de dominación. La injerencia militar y paramilitar en el territorio garantizar la dominación lo más duradera posible, por parte de grupos hegemónicos (Zibechi 2018). Así pues, la acción de la militarización del territorio se plantea conforme un discurso con ideales de paz, seguridad y honradez, pero refiere a todo lo contrario, a un proceso de legitimización y legalización de la guerra, de la violencia, del despojo, como instrumentos de poder, elementos de ordenamiento geopolítico para la acumulación de capital.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín, José. 2013. *Tragicomedia mexicana 3: La vida en México de 1982 a 1994*. Ciudad de México, Debolsillo.

Álvarez, Martín. 2015. “La guerra contrain-surgente en contra del neozapatismo”. En *La dignidad rebelde: El neozapatismo mexicano en 2015*, coordinado por Carlos Aguirre, 113-134. Argentina: Prohistoria.

Aranda, Marco. 2015. “Reivindicar la utopía. Una propuesta pragmática del concepto desde el neozapatismo”. *Sociológica*, año 30, núm. 85.

CDHFBC y INI. 1999. *Los grupos paramilitares en Chiapas*. México: Fray Bartolomé de Las Casas: INI.

CDHFBC. 2001. *De la memoria a la esperanza*. México: Fray Bartolomé de las Casas, A.C.

Ceceña, Ana y José Zaragoza. 1995. “Chiapas y sus recursos estratégicos”. *Chiapas*, núm. 1, consultado el 3 de agosto de 2023. <https://chiapas.iiec.unam.mx/No1-PDF/ch1cecena-zaragoza.pdf>

Comandancia General del EZLN. 1994. “Primera Declaración de la Selva Lacandona”. *Enlace Zapatista (sitio web)*, consultado el 20 de julio de 2018. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

- Delegados del Congreso Nacional Indígena. 2017. “Congreso Nacional Indígena y el Consejo Indígena de Gobierno: entre la autonomía y la participación,” trabajo presentado en el *Coloquio Internacional Repensar las Autonomías: Luchas Indígenas y el Estado en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 6 de octubre.
- Elías, José. 1994. “200 muertos en la guerra abierta en el sur de México”. *El País*. 5 de enero de 1994. Recuperado el 3 de agosto de 2023. https://elpais.com/diario/1994/01/05/internacional/757724411_850215.html
- Estado Mayor de la Defensa Nacional. 1995. *Manual de Guerra Irregular tomo II: Operaciones de Contraguerrilla o Restauración del Orden*. México: EMDN.
- EZLN. 2013. *Resistencia autónoma: cuaderno de texto de primer grado del curso de “la libertad según los Zapatistas”*. México: EZLN.
- EZLN. 2015. “Denuncia sobre desalojo en el ejido San Sebastián Bachajón”. *Enlace Zapatista (sitio web)*. 10 de enero 2015. <http://www.enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/01/10/denuncias>
- Galindo, Adrián. 2015. “El paramilitarismo en Chiapas: Respuesta del poder contra la sociedad organizada”. *Revista Política y Cultura*, núm. 44.
- Harvey, David. 2005. *Breve historia del Neoliberalismo*. España: Akal.
- Hernández, Antonio y Guillermo Pereyra. 2022. “Emprendimientos de memoria y trabajos de archivo. El archivo del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas (Frayba)”. *Liminar* 20(1), consultado el 3 de agosto de 2023. <https://www.scielo.org.mx/pdf/liminar/v20n1/1665-8027-liminar-20-01-e876.pdf>
- Jessop, Bob. 2014. “El Estado y el poder”. *Utopía y praxis latinoamericana* 19(66).
- Krauze, Enrique. 1997. *La presidencia imperial*. México: Tusquets.
- Levario, Marco. 1999. *Chiapas la guerra en el papel*. México: Cal y Arena.
- López, Gilberto, Jorge Sierra y Alberto Enríquez. 1999. *Las Fuerzas Armadas Mexicanas a fin de milenio*. México: Cámara de Diputados, Grupo Parlamentario del PRD.
- López, Gilberto. 2013. “Paramilitarismo y contrainsurgencia en México, una historia necesaria”. *El volcán insurgente*, núm. 18.
- Mariscal, Ángeles. 2007. “El PRD pierde fuerza en el Congreso de Chiapas; sólo tendrá 10 curules efectivas”. *La Jornada*. 15 de octubre 2007. Consultado el 4 de agosto 2023. <https://www.jornada.com.mx/2007/10/15/index.php?section=estados&article=034n1est>

- Marx, Karl. (1999). *El capital*. 3ª ed. México: FCE.
- Maza, Emma. “Los derechos humanos en México: ¿Retórica o compromiso?”. Tesis maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede México, 2008, consultado el 3 de agosto de 2023, <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/1299/1/TFLAC-SO-2008ECMC.pdf>
- MUCD, 2022. *El negocio de la militarización en México*. México: MUCD A.C.
- Olney, Patricia. 2011. “La proliferación de los grupos paramilitares en el sur de México: ¿estrategia de Estado o batalla entre élites políticas locales?”. *Desafíos* 23(11).
- Osorio, Jaime. 2009. *El estado en el centro de la mundialización. La sociedad civil y el asunto del poder*. México: FCE.
- Proceso. 2018. “Los 25 años del EZLN: la vigencia de sus demandas”. Video de Youtube, 10:13. 31 de diciembre de 2018, consultado el 3 de agosto de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=DUokeEy73is>
- Quiles, Alfredo. 1994. “Cohetes y metrallata sobre comunidades indígenas en donde se refugia el EZLN”. *Diario de Colima*. 5 de enero de 1994, consultado el 3 agosto de 2023, <http://www1.ucol.mx/hemeroteca/pdfs/050194.pdf>
- Rico, Irwing. 2020. “La hegemonía y el espacio dominante”. En *Espacios negativos: Praxis y antipraxis*, David Herrera; Fabián González; Federico Saracho y Irwing Rico, 21-42. México: Akal.
- Villa, Salvador. 1994. “Perspectiva”. *Diario de Colima*. 5 de enero de 1994, consultado el 1 julio de 2023, <http://www1.ucol.mx/hemeroteca/pdfs/050194.pdf>
- Wood, Darrin. 2005. “Renán Castillo y la doctrina paramilitar”. *La Jornada*. 26 de febrero de 2005, <http://www.jornada.unam.mx/2005/02/26/index.php?section=opinion&article=008a1pol>
- Zibechi, Raúl. 2018. *Los desbordes desde abajo. El 68 en América Latina*. México: Bajo Tierra A.C.: Comunidad Autonomía y Libertad (Comunal): Cooperativa El Reboso.
- Zibechi, Raúl. 2022. “La nueva ola progresista: entre la moderación y una derecha intolerante”. En entrevista con Julio Astillero, *No soy muy optimista respecto a progresismo llegado al poder: Zibechi* [Archivo de video]. <https://www.youtube.com/watch?v=IC0ERFO-yx5U&feature=youtu.be>

Mazanenémi. Los caballos de guerra durante la Conquista de Tenochtitlan

André Joshiel de la Luz Alarcón*
Universidad Autónoma de Guerrero

Resumen: *El siguiente artículo corresponde al primer capítulo del trabajo de tesis de licenciatura Mazanenémi. Los caballos de guerra durante la Conquista de Tenochtitlan, la cual se inscribe en el subcampo naciente de la historia de los animales, un tipo de investigación controversial y desafiante que estudia a los animales a partir de una agencia histórica. En dicho artículo se expone un análisis preliminar sobre la historia del caballo hasta su llegada a América, las primeras menciones del caballo al llegar al Nuevo Mundo y Mesoamérica, así como a posteriores escritos que estudian dicho suceso; con la intención de identificar las interpretaciones de los naturales.*

Palabras clave: *Interpretación, Cosmovisión, Mesoamérica, Venado, Caballo, Guerrero, Ritual, Conquista, Colombino, Tzompantli*

PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN

Cuáles eran las interpretaciones mesoamericanas sobre los primeros caballos en llegar.

HIPÓTESIS

Los mesoamericanos integraron al caballo rápidamente a su imaginario colectivo como un guerrero cuyo valor ritual puede ser equiparable al del humano.

OBJETIVO (GENERAL)

Identificar aspectos históricos de los primeros caballos en América y prin-

cipalmente Mesoamérica al recabar y analizar fuentes etnográficas, primarias, y consultar investigaciones relacionadas al tema; y complementar dicha información con antecedentes sobre su domesticación, evolución ibérica y llegada al Nuevo Mundo mediante fuentes documentales como estudios genéticos, artículos paleontológicos, antropológicos e históricos.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Consultar cartas, crónicas, relaciones de exploradores europeos, pre-

*andrejoshiel@gmail.com

ferentemente bajo el contexto del intercambio colombino, e identificar a los equinos.

- Estudiar la historia de la historiografía de la historia de los animales
- Consultar estudios previos sobre la historia del caballo y animales similares en América
- Consultar fuentes sobre la evolución del caballo hasta su llegada al continente mediante estudios genéticos, artículos paleontológicos, antropológicos e históricos

METODOLOGÍA EMPLEADA PARA LA INVESTIGACIÓN

El trabajo se desarrolla bajo el enfoque teórico de la Historia de los Animales, el cual consiste en conferirle al animal una agencia histórica a modo de actor social y cuyo espectro académico, aunque es muy amplio, comprende dos posturas básicas: una culturalista¹ abarcando la filosofía, estudios culturales, literatura, ciencias sociales y disciplinas afines; y otra acercándose más a las ciencias exactas como la zoología,

INTRODUCCIÓN

Hace quinientos años, el caballo arribó en Mesoamérica y rápidamente se convirtió en un factor importante en la transformación de las sociedades mesoamericanas, aumentando la eficiencia

en las rutas comerciales y transporte en general, siendo un apoyo de guerra para los colonos, afectando actividades de sustento como la agricultura y la cacería, entre otros elementos (Jones 2019, 248). Asimismo, fue relevante como los españoles llevaron a cabo su introducción al imaginario colectivo, ya sea por el relato europeo, por sus acciones militares, por las circunstancias de sus demostraciones o por la propia conducta del animal.

ANTECEDENTES

Desde esta perspectiva, es importante estudiar la expedición de Hernán Cortés, iniciada en 1519, ya que conforma parte de las primeras interacciones entre caballos y mesoamericanos registradas, dicha información resulta invaluable ante la escasez de evidencias arqueológicas, sin perder de vista el escepticismo de los posibles engaños o exageraciones de los cronistas. Por otro lado, investigadores critican no considerar debidamente la relación entre los equinos y los pueblos originarios en la propagación de sus sociedades a pesar de la evidencia recaba y reducirlo a una dispersión geográfica propiciada por redes de comercio europeas (Jones 2019, 249-250). Ante las incipientes bases teóricas este es un tema que debe ser estudiado, profundizado, debatido y criticado por la comunidad científica; por ello, en este texto se aborda los antecedentes de la llegada del caballo a América, cómo fue su integración al imaginario mesoamericano y

¹ Así denomina las posturas Germán Vergara (Vergara 2021, 189)

como se desarrolló su percepción entre los naturales durante los primeros años de la Conquista.

El caballo moderno (*Equus ferus caballus*), es un equino domesticado, descendiente del linaje euroasiático de *Equus Ferus*. Participa en una amplia gama de actividades humanas desde la ganadería, agricultura y transporte, hasta ámbitos más particulares como el deporte, terapia, policía montada, entre muchos otros. Se divide en una diversa variedad de razas, las cuales, dependiendo de su temperamento, pueden ser catalogadas en tres grupos: los ligeros, de silla o de sangre caliente; los de tiro, pesados o de sangre fría; y los de sangre templada originados a partir de la cruce de los otros dos grupos y utilizados para la equitación, finalmente los especímenes más pequeños se clasifican como ponis y razas miniatura.

Desde la antigüedad la humanidad los ha esparcido prácticamente por todo el mundo, pero, por otra parte, se convirtieron en una potencial amenaza ecológica, por ejemplo, en México, la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) lo ha clasificado como una especie exótica invasora, al carecer de una regulación natural en su población y ser una especie introducida, (Enciclopedia 2021) siendo uno de los grandes mamíferos invasores más esparcidos en el país.

El caballo doméstico moderno solo

estuvo presente en América hasta la llegada de los europeos en el siglo xv, no obstante, el género *Equus* si estuvo presente anteriormente en el continente, de hecho, la evidencia recabada plantea su origen en Norteamérica, La primera prueba evolutiva del caballo fue “encontrada en Wisconsin en 1867, [la cual] se trata de un esqueleto casi completo al que se denominaría Eohippus, cuyo origen se estima en 60 millones de años” (Duran Pachecho 2019, 1). Se plantea que durante las glaciaciones del Pleistoceno hace 2.6 Ma, *Equus* se extendió desde Norteamérica a Eurasia cruzando Beringia. Sin embargo, mientras el género sobrevivió en el Viejo Mundo, en Norteamérica, todos los equinos se extinguieron alrededor de 6,000-5,000 años, finalizando la última edad de hielo y habiendo poblaciones humanas ya establecidas por el continente, por lo que la caza de estos animales y el cambio de las condiciones climáticas y ambientales, se proponen como los principales factores de su extinción, aunque las conclusiones aún son ambiguas para determinar el destino de *Equus* (Treal Taylor et al. 2023, 1316).

También, los orígenes del caballo doméstico moderno siguen sin ser claros. Por la carencia de evidencia y a la dificultad para diferenciar entre un espécimen doméstico y salvaje, investigadores deben recurrir a pruebas indirectas, como el desgaste de los dientes indicando el uso de frenos.

PRIMEROS CONTACTOS

Un amplio número de hipótesis debaten el origen, y evolución del linaje actual de las razas equinas. La explicación tradicional sugiere su origen en las estepas euroasiáticas, en los alrededores de la cultura Botai en el 3500 a.n.e. (Jones 2019, 248), donde se encontraron yacimientos arqueológicos en Ucrania y Kazajistán que indican un proceso de domesticación equina mediante de poblaciones salvajes de *Equus Ferus Ferus*, el cual para el 2200 a.n.e. ya se habría expandido por toda Eurasia. (Lira Garrido 2015, 166) Investigaciones del último siglo, han inferido, a partir de análisis comparativos del ADN mitocondrial, el surgimiento de las primeras poblaciones domesticadas a partir del cruce entre varias yeguas salvajes y unos pocos sementales amansados, y por otro lado un proceso de domesticación que se desarrolló en distintos núcleos regionales independientes y no fue exclusivo, los cuales fueron progresivamente reemplazados o desplazados por el actual caballo doméstico moderno hacia el 2200 a.n.e.. Aún más reciente es un estudio del 2021 por Pablo Librado y su equipo, donde cuestionando la primera propuesta, sugieren el lugar de origen del linaje moderno cerca del Mar Negro hace 3000 años, mientras que el linaje Botai no fue su antecesor directo sino uno de tantos linajes desaparecidos. (Librado et al. 2021, 598) Sea como fuese,

pese a la prevalencia del linaje “moderno”, existen individuos con ascendencia de los antiguos linajes “autóctonos” y es probable que dichos grupos se hayan expandido a América.

En la Edad de Bronce, el caballo doméstico apareció en la península Ibérica, pero mantuvo fuerte ascendencia de caballos ibéricos salvajes en algunas razas actuales, como la antigua línea de cría de la raza Sangre Pura Lusitano, registrado en un estudio genético del 2015 (Lira Garrido 2015, 171-174), y cuyos resultados los vinculan con razas americanas, por lo que se posiciona como un fuerte candidato entre los primeros caballos traídos por europeos del siglo XVI. La genética, además de los Lusitanos, también apuntan, a los de raza Pura Española y a los Marismeños (Gómez 2017, 19). Además, se teoriza la presencia más antigua de caballos europeos más pisando América.

William Taylor y su equipo, aunque señala la desafortunada carencia de pruebas fidedignas, tantean la posibilidad de nórdicos llevando por primera vez caballos del Viejo Mundo, pues en sus embarcaciones a Groelandia en los siglos XI-XIV solían ir con caballos, pudiendo haber sido el caso la expedición de la costa de Newfoundland del siglo XI, pero por ahora solo son especulaciones (Funtanillas 2020).

Respecto a los caballos ibéricos del siglo XVI. Su llegada a América ocurrió

casí al mismo tiempo que los mismos europeos. Tras la segunda expedición de Cristóbal Colón en 1493, se transportó hacia la isla La Española diversa fauna, incluyendo por primera vez ganado europeo al continente americano. Nuevamente, en 1498 Colón realizaría un tercer viaje donde traería más animales. (Castaño Pareja 2006, 255)

En poco tiempo, se establecieron criaderos en el Caribe, de los cuales se distribuyó ganado por el continente, empero, los primeros caballos en llegar no tenían un objetivo pecuario, pues no era prioridad en aquel momento como sugiere Colón en su último viaje: “allí las tierras de la costa de la mar no requieren [caballos], salvo pescadores las poblaciones” (Colón 2006 [1892], 375), y con esta actividad era suficiente para abastecerse. En cambio, estos animales se criaron para la guerra y muchos no sobrevivieron.

En *La Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Bernal advierte el alto precio de estos animales, equiparando su valor al de esclavos negros, por lo difícil e incierto de su transporte (León-Portilla, 1984 [1632], 95). Otros cronistas españoles mencionan la utilidad del caballo para intimidar y como símbolo de prestigio, hecho que se afianzaría tempranamente en la Colonia al “prohibir” a los indígenas criarlos y montarlos (Ruz Barrio 2019, 39). Por último, al cambiar las condiciones béli-

cas hacia los europeos, entre otras cuestiones, el linaje equino no se preservó intacto y ahora las líneas de cría son destinadas a realizar otras actividades como deporte o modelaje.

En el cuarto viaje de Colón de 1502, el primer contacto entre españoles y mesoamericanos es registrado cuando: “Cristóbal Colón se encontró con una embarcación presuntamente ocupada por comerciantes mayas frente a Isla Guanaja”. (Arqueología Mexicana s/f) A partir de 1517 se realizó la expedición de Francisco Hernández de Córdoba, donde se registran los primeros caballos en llegar a Mesoamérica (de Habich 2018, 48). Finalmente, en agosto de 1519 Cortés y sus hombres llegan desde Cuba, por el Puerto de Cempoala con caballos los cuales Bernal Díaz resalta su importancia, especialmente militar, y profundiza su atención en estos a comparación del resto de animales, al grado que toma la molestia de describir a detalle los 16 equinos traídos de la Habana.

Aunque varios jinetes morirían durante la empresa, no fueron los únicos ni los últimos en la Conquista. Otros europeos como Diego Velázquez, se encargarían de traer más caballeriza (ochenta jinetes), en su caso por una represalia a la controversia de Cortés quien desconoció su autoridad (León-Portilla 1984 [1632], 316).

ADAPTACIONES ENTRE NATURALES Y EQUINOS

Desde un inicio, los equinos llamaban la atención de los nativos; en una entrevista entre Colón y el jefe taino, Guacanagari, se dice que estaba impresionado de los caballos. (León Guerrero 2002 [2001], 236) Asimismo, Muñoz Camargo resalta el desconocimiento e impresión de los indígenas al equino.

Cortés aprovechó esto para intimidarlos e ideó una artimaña para demostrar la ferocidad del animal: Tras ser atacados por originarios de Tabasco, y no poder hacerles frente hasta un sorpresivo ataque de la caballería, días después, varias embajadas nativas llegaron trayendo regalos y demandando condiciones para sus muertos, hasta que un día llegaron los “principales y señores de todos aquellos pueblos” de la región para asegurar la paz.” (León-Portilla 1984 [1632], 119-120) Cortés habiendo visto la reacción de los nativos hacia los caballos, estaba seguro de poder impulsar sus temores; Bernal decía que los indígenas habían interpretado a los jinetes y caballos como un solo “cuerpo”, hecho que otros cronistas españoles como Camargo los asociarían como “centauros” (Muñoz Camargo 2013, 172), sin embargo, este no fue el engaño de Cortés; en cambio, buscó demostrar la fiera del animal: Mandó traer la yegua de Juan Sedeño y a uno de los caballos más recatados para que adquiriera

el olor de la hembra, asimismo, la yegua estuvo en el aposento de Cortés; de esta forma, cuando llegaron los caciques ataron al caballo al lado de Cortés y como ellos no habían estado con la yegua, el caballo:

...relinchaba y hacía bramuras, y siempre los ojos mirando a los indios y al aposento donde había tomado olor de la yegua, e los caciques creyeron que por ellos hacía aquellas bramuras del relinchar y el patear, y estaban espantados. Y cuando Cortés los vio de aquel arte, se levantó de la silla, y se fue para el caballo y le tomó del freno, e dijo a Aguilar que hiciese creer a los indios que allí estaban que había mandado al caballo que no les hiciese mal ninguno; y luego dijo a dos mozos de espuelas que lo llevaran de allí lejos, que no lo tornasen a ver los caciques. (León-Portilla 1984 [1632], 119-120)

Por lo mencionado No parece haber nada relacionado con “centauros”, Cortés no estaba montado inicialmente en el caballo. Aunque de todo esto se puede decir que hubo un particular interés de los tabasqueños en la simbiosis del jinete y el equino.

Por otro lado, Camargo menciona un trato “igualitario” entre caballos y hombres cuando los trataron de alimentar al inicio “de gallinas y cosas de carne y pan” (Muñoz Camargo 2013, 172), afirmando que los consideraban “devoradores de hombres” ya que tras las batallas tenían manchas de sangre en su boca, esto por el uso del freno.

Estas interpretaciones pueden estar basadas en el mito del Diablo porque cuando llegan los españoles a Mesoamérica su figura dentro del cristianismo era concebida como el “comedor de hombres” o bestia del Apocalipsis.

Respecto a los mesoamericanos, Gabriela Milanezi afirma que “los antiguos nahuas estaban familiarizados con la imagen de animales terribles que devoraban a los hombres, como los jaguares que pusieron fin a la humanidad de la edad o sol llamado” (Milanezi 2017, 43-44), asimismo, hay una entidad entre los nahuas que en la actualidad se traduce como Diablo: El Amokuali, y consiste en una “entidad anímica que abandona temporariamente el cuerpo sea robada por una serie de seres voraces habitantes del inframundo”, y “a él se refieren como un animal (okuilij) que come gente” (Milanezi 2017, 43-44).

Puede ser que asociaran al equino con aquella entidad, por la amenaza bélica contada por Bernal en los testimonios de adivinos y hechiceros (“*talcalnagua*”), los cuales sin embargo no son nahuas sino tlaxcaltecas, mencionan los obstáculos que debían enfrentar los españoles:

Las bombardas echaban rayos como caen del cielo, que el lebrél, que era tigre o león, y que los caballos eran para lanzear a los indios cuando los queríamos matar”. Milanezi también dice que: “el nombre de la mantis religiosa: [es]

amokualikakauayoj, “caballo del diablo”, o miktankauayoj, “caballo del País de los Muertos (Milanezi 2017, 43-44).

De cualquier forma, el “engaño duró muy poco” (Muñoz Camargo 2013, 172) cuenta Camargo, y los naturales rápidamente despejaron dudas y conocieron mejor al animal, brindándole alimentación adecuada con hierbas; igualmente, Bernal nunca mencionó inconsistencia en la alimentación brindada al equino por los nativos e incluso, a su llegada a Tenochtitlán, los mayordomos de Moctezuma alimentaron a los caballos con hierbas.

INSERCIÓN RITUAL

La imagen del caballo se difundiría en sitios antes de la llegada europea: Bernal cuenta como mensajeros de Moctezuma que retrataron el bastimentos Cortés, también a retrataron a los caballos, no sin antes Cortés realizar una demostración de los animales y también de las bombardas. (León-Portilla 1984 [1632], 330) Sin embargo, el asombro y temor infundados por Cortés fue una espada de doble filo para confirmar su desencanto, pues mientras los conquistadores atendían a caciques parientes de Moctezuma, el español aprovechó el terreno llano del lugar para escaramuzar a los caballos, “de lo cual [los caciques] se holgaron [divirtieron] de los haber visto correr [...] En aquella sazón se le murió el caballo a Cortés y compró o le die-

ron otro que se decía «arriero», que era castaño oscuro”. (León-Portilla 1984 [1632], 150)

Por otro lado, la crónica de Bernal deja en claro como pese al primer encuentro desastroso con la caballería, los naturales rápidamente organizaron estrategias contra esta, utilizando lanzas muy largas, enfocando a sus arqueros en los caballos, esquivando ataques lanzándose a lagos y pequeñas barricadas (León-Portilla 1984 [1632], 366), o al construir mamparos, “hoyos e albarra-das para que no pudiesen correr los caballos” (231), estos hoyos a su vez, podían estar llenos de estacas, esto último dejaba en claro una desventaja crucial que limitaba en gran medida a los caballos.

De igual manera, en muchas circunstancias el terreno no era apto para realizar grandes hazañas con ellos, por ejemplo, los jinetes no podían cruzar un tramo a causa de una ciénaga, las inclinaciones de la sierra, o la densidad de la flora, por lo que en los próximos encuentros los jinetes no tendrían tanta suerte; habría muchas bajas y heridos tanto en caballos como en hombres, como fue en enfrentamientos contra tlaxcaltecas, liderados por Xicohtécatl, que los hizo recurrir desesperadamente a pedirles la paz, los cuales en un enfrentamiento llegaron a matarlos y herir hasta veinte jinetes. (León-Portilla 1984 [1632], 193)

Como señala Margarita Cossich, los indígenas relacionaron al caballo con el venado por sus dimensiones y fisiología, por ello se les llamó como *quiej* y *mazatl*, cuyo significado en kaqchikel y náhuatl es venado. Igualmente, de acuerdo a los “presagios de la Conquista” del *Códice Florentino* (que ofrecen las representaciones mesoamericanas más tempranas del caballo junto con el *Lienzo de Tlaxcala*), en una parte sobre Tenochtitlan siendo invadida por figuras de dos cabezas, presencian emerger de un espejo de obsidiana la figura de un venado sin astas, al cual Alfonso Miranda Márquez, se refiere como la llegada del caballo.

No obstante, como se ha mencionado anteriormente, y otros investigadores como Federico Navarrete también apuntan, esta asociación puede ser también porque al igual que los venados los caballos son para ellos unos guerreros (Noticonquista s/f), por ello también el trato igualitario anteriormente aludido de Camargo.

Empero, también puede deberse a las similitudes de su comportamiento, ya que ambos son nerviosos y temerosos, pero bravos si se trata, por ejemplo, de proteger su territorio, de ser un se-mental o hembra protegiendo a sus crías ante un posible invasor, además com-parten reacciones agresivas similares, como “son pisar fuerte y repetidamente con los cascos”, o “dirigir el hocico a

un lugar de su cuerpo” (Sitio Argentino de Producción Animal, 2013) o una reacción fácilmente distinguible es cuando están “Ambas orejas hacia atrás y pegadas a la cabeza [...], es un signo de amenaza para evitar que se acerquen. Pero si además estira la cabeza, el cuello, abre los labios, muestra los dientes y encías es un signo de amenaza de morder.” (Muñoz Alonzo 2022, 37) Mientras que los venados de igual forma tienen como reacciones agresivas:

La amenaza [...] nombrada como “orejas caídas” (“ear-drop”). Cuando el venado utiliza esta amenaza, simplemente baja las orejas a lo largo del cuello [...] La segunda postura amenazante es nombrada “mirada dura” (“hard-look”). En esta postura el venado puede extender la cabeza y el cuello, fijando la mirada atentamente en su adversario por varios segundos”, “Las hembras pueden exhibir el comportamiento de alarma (pateo del suelo y un paso nervioso)”, “Entre los machos [...] uno responde huyendo o enfrentándose, desafiando con las astas bajas y las orejas hacia atrás (Chapa Benzanilla 1988, 26-30)

Los animales en la cosmovisión mesoamericana y en general en los pueblos prehispánicos, siempre fueron una pieza fundamental. Yolotl González Torres dice que: “El uso simbólico de los animales en Mesoamérica es sumamente amplio, quizá como en todas las culturas no industrializadas del mundo, pues como se ha mencionado, es la forma

de encontrar al otro” (González Torres 2001, 111). En el caso de Mesoamérica, esto llevó a que algunos animales adquirieran un dote sacrificial el cual tomaba un valor equiparable al del humano, así fue con el venado, los cuales según, Guilhem Olivier, aparecen con un rol trascendental como ofrenda sacrificial de cacería ritual, acto el cual está profundamente asociado a la guerra, considerada una “cacería de hombres.” Por su parte, el sacrificio del cérvido era comparado al de un cautivo de guerra (Olivier 2014, 122-123).

Del mismo modo en el documental *La última cacería del venado* de Danièle Dehouve se muestra como en Guerrero, los me'phaa, cuando solían cazar venados antes de que las autoridades lo prohibieran, una vez muerto el animal, el cazador lo llevaba a su casa donde él y su familia recibían el cuerpo como si fuese un invitado, alimentándolo con masa y dándole de beber. (Dehouve 2018 [2009], 16:17)

Según Yolotl:

Entre algunos pueblos los venados eran la ofrenda sacrificial preferida”. Por el lado de los mexicas su ofrenda podía ser sustituida por la humana: “en el rito de llevado a cabo durante el mes de Quecholli en honor de Mixcóatl, las víctimas eran tratadas como si fueran venados que iban a sacrificar (González Torres 2001, 117).

Tomando en cuenta la versatilidad entre venado y humano en el uso sacrificial por asociarles con guerreros, no es de extrañar que animales como los caballos cuyo uso en los primeros encuentros mesoamericanos fue primordialmente bélico, posiblemente fueron asociados con entidades vinculadas a la guerra, por lo tanto, también se ocuparon como una ofrenda sacrificial, un ejemplo explícito es el del *Tzompantli* de Tlatelolco, que como señala el Códice Florentino “los mexicas mataron a 53 españoles, tlaxcaltecas, tezcocanos, chalcas y xochimilcas y con ellos a cuatro caballos cuyas cabezas fueron puestas en el Tzompantli, junto a las de los españoles e indígenas sacrificados” (Noticonquista s/f).

El *Tzompantli*, cuyo significado se traduce en “muro, hilera o bandera de cabezas” era un sitio sacrificial cuyas estructuras más antiguas se encuentran en el área maya (Miller 2017, 40-45) (sin embargo, también existe evidencia sugerente en el norte, en el Cerro de Huistle en templos donde había empalizadas que colgaban cabezas, ojo, no son *Tzompantlis* (Hers 2017, 72-74)), el cual se reprodujo en diversos lugares de Mesoamérica y consistían en grandes empalizadas exhibiendo cabezas de cautivos de guerra o rituales. Podían recibir un tratamiento postmortem y ser descarnados o dejados con la carne en su putrefacción. (González Torres 2013, 76-77)

En este sentido, el *Tzompantli* constituye uno de los máximos representantes de la masificación del sacrificio individual promovido por el Estado. Una vez finalizado el ritual, los despojos humanos eran “enterrados en espacios públicos o se sumergían para siempre en el Cenote Sagrado, que por muchos siglos funcionó como portal de comunicación sagrado en Mesoamérica”. En Chichen Itzá se han hallado en este tipo de espacios vestigios humanos combinados con los de animales (Tiesler 2017, 46-47), por lo cual los caballos de Tlatelolco no fueron los primeros ni los únicos animales en participar en el ritual del *Tzompantli*.

En todo el ritual la pieza clave es la cabeza. Vera Tiesler afirma que tanto para los pueblos andinos como los mesoamericanos, la cabeza representa “la vitalidad humana” y por ello son:

contenedores de fuerzas animadas y portal de intercambio con el entorno, la cabeza catalizaba también las plegarias dirigidas a lo sagrado y al ciclo de la vida. En el ámbito mesoamericano, esas peticiones, penitencias y sacrificios pueden entenderse como cadenas alimenticias que se establecían entre lo mundano-terrestre y lo sagrado. Así, el comer y el dar-de-comer dotaban de movimiento, balance y sentido a la vida. (Tiesler 2017, 23-24)

Por ende, las cabezas del *Tzompantli* eran nutriente simbólico con el cual se comparaba a una semilla de vida para la

tierra, formando parte de un ritual para asegurar el ciclo agrícola, comida, una buena cosecha, vida: “Así, la cabeza podía convertirse en la fuerza natural que representaba antes de su inmoliación, en particular cuando se trataba de festividades que las personas donantes protagonizaban en vida a modo de *ixiptla*”. (Tiesler 2017, 25)

En cuanto a los mexicas, por su parte Sahagún, cuando se refiere al *Tzompantli* de Tenochtitlan habla del empalamiento de las cabezas realizado mientras transcurría la fiesta de *Panquetzaliztli*, mes dedicado al dios de la guerra, nuevamente en esta festividad se ejecutaban a cuatro cautivos en el juego de pelota y sus cabezas eran ofrendadas dos al dios Amámpan y los otros al dios Oappátzan. (Matos Moctezuma 2017, 56-57)

CONCLUSIONES

Los caballos en Mesoamérica, traídos desde las islas caribeñas, fueron un elemento esencial de las expediciones europeas, y su uso por el contexto de la Conquista fue primordialmente bélico, aunque destaca su uso en la intimidación y el ensalzamiento de la imagen del conquistador quienes realizaron intentos por mitificar la imagen del jinete; para los mesoamericanos, su postura inicial con el caballo normalmente era de cautela, como fue el caso mencionado en la crónica de Bernal de los pobladores de Quiahuiztlán quienes no recibieron inicialmente a los exploradores europeos,

según Bernal porque “*no habían visto hombres como nosotros ni caballos, tuvieron temor*”. (León-Portilla 1984, [1632], 142) Pero pese al breve tiempo de conocer al animal y sufrir los primeros ataques y engaños europeos, la rápida difusión del caballo en el imaginario colectivo, preparó al los pueblos mesoamericanos para realizar estrategias eficaces contra la caballería. Finalmente, Por su uso militar, el animal logró fácilmente integrarse al corpus mesoamericano, adquiriendo un papel importante por ser comparado a una de las figuras simbólicas más importantes, el venado, asociándose con este por el carácter bélico, su temperamento y fisionomía; el caballo participó en escenarios rituales tan importantes como el *Tzompantli* (de Tlatelolco), y su rol recibió el mismo valor que el de los humanos a quienes podía reemplazar como sacrificio y viceversa.

BIBLIOGRAFÍA

Barrera Bassols, Narciso. 1996. “Los orígenes de la ganadería en México” *Ciencias* núm. 44, octubre-diciembre: 14-27. <https://www.revistacienciasunam.com/en/193-revistas/revista-ciencias-44/1827-los-or%C3%ADgenes-de-la-ganader%C3%ADa-en-m%C3%A9xico.html>. (Consultado el 09/04/2023)

Enciclovida. 2021. “Caballo (Equus caballus)”. <https://enciclovida.mx/especies/37091-equus-caballus>. (Consultado el

09/04/2023)

Noticonquista. s/f. “Los caballos, los españoles y Santiago Matamoros, México”. <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/878/859>. (Consultado el 09/04/2023)

Noticonquista. s/f. “Cempoala en la conquista”. <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/945/915>. (Consultado el 08/04/2023)

Castaño Pareja, Yoer Javier. 2006. “De bestias y de hombres: la introducción de la actividad ganadera en el Occidente Neograndino, siglo XVI”. *Historia y Sociedad*, núm. 12, enero: 251-284. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23276>. (Consultado el 29/03/2023)

Chapa Benzanilla, Joaquín Luis. 1988. *Etología del venado cola blanca (Odocoileus virginianus): Estudio recaptulativo*. Tesis de Licenciatura. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México. https://repositorio.unam.mx/contenidos/etologia-del-venado-cola-blanca-odocoileus-virginianus-estudio-recaptulativo-3526783?c=pQ8wXB&d=false&q=etologia_-_venado&i=1&v=0&t=search_0&as=0#. (Consultado el 10/04/2023)

Colón, Cristóbal. *Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón*. 2006 [1892]. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcdj5b9>. (Consultado el 28/03/2023)

Arqueología Mexicana. s/f. “Conquis-

ta (1517 / 1521 - 1697 d.C.)”. <https://arqueologiamexicana.mx/indice-tematico/conquista-1517-1521-1697-dc#:~:text=En%201517%2C%20Francisco%20Hern%C3%A1ndez%20de,sus%20predecesores%2C%20incursionar%20a%20tierra%20adentro>. (Consultado el 09/04/2023)

Delsol N, Stucky BJ, Oswald JA, Reitz EJ, Emery KF, Guralnick R. 2022. “Analysis of the earliest complete mtDNA genome of a Caribbean colonial horse (*Equus caballus*) from 16th-century Haiti”. *PLoS ONE*, 17, núm. 7: e0270600. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0270600>. (Consultado el 01/03/2023)

del Río Moreno, Justo L. 1996. “El Cerdo. Historia De Un Elemento Esencial De La Cultura Castellana En La Conquista Y colonización De América (siglo XVI)”. *Anuario De Estudios Americanos*, 53, núm. 1: 13-35. <https://doi.org/10.3989/aeamer.1996.v53.i1.430>. (Consultado el 01/04/2023)

Dehouve, Danièle. 2018 [2009]. LA ULTIMA CACERIA DEL VENADO, NAKALA. Vídeo: 49:42. <https://doi.org/10.34847/nkl.dc503d4l>. (Consultado el 19/04/2023)

Miguel León-Portilla (ed.). 1984 [1632]. *La Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Madrid: Historia 16.

Duran Pacheco, Victoria. 2019. *Características, Historia y Evolución de los Equinos en México*. Tesis de licenciatura. Saltillo: Universidad Autónoma Agraria Antonio Narro. <http://repositorio.uaaan.mx:8080/xmlui/>

handle/123456789/46259. (Consultado el 05/04/2023)

Funtanillas, Hugo. 2020. “El caballo de los conquistadores”. *Ciberboletín de ASAR-HIVE*, núm. 120, noviembre. <https://www.veterinariargentina.com/revista/2020/11/el-caballo-de-los-conquistadores/>. (Consultado el 14/04/2023)

Lira Garrido, Jaime. 2015. “Rastreado los orígenes de la domesticación del caballo en Iberia: ADN antiguo y la evidencia de Atapuerca”. *Dendra médica. Revista de humanidades*, vol. 14, núm. 2, noviembre: 163-175. https://www.fundacionpfizer.org/sites/default/files/02_revistahumanidades2015nov_rastreado_los_origenes_de_la_domesticacion_del_caballo.pdf. (Consultado el 29/03/2023)

Gómez, Monserrat Pablo. *CARACTERIZACIÓN GENÉTICA DE LA POBLACIÓN EQUINA MARISMEÑA Y SU RELACIÓN CON OTRAS POBLACIONES EQUINAS MEDIANTE MICROSATÉLITES*. Programa de Doctorado. Universidad de Córdoba, 2017. <https://core.ac.uk/download/pdf/143462678.pdf> (Consultado el 14/04/2023)

González Torres, Yólotl (coord.). 2001. *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*. México: INAH.

González Torres, Yólotl. 2013. “El tzompantli en Mesoamérica y las ‘torres de cabezas’ en Asia”. *Arqueología Mexicana*, 21, núm. 120, marzo-abril: 75-79.

Guinard, Claude. 2017. “GUINARD (C.), 2017 Los animales también participan en la historia global. Las primeras importaciones de bovinos a América a partir del segundo viaje de Cristóbal Colón (1493)”. En, *Carolus, Homenaje a Friedrich Edelmayr*, F. Toro Ceballos (coord.), 151-156. Alcalá la Real: Ayuntamiento de Alcalá la Real (Jaén). https://www.researchgate.net/publication/320843230_GUINARD_C_2017_Los_animales_tambien_participan_en_la_historia_global_Las_primeras_importaciones_de_bovinos_a_America_a_partir_del_segundo_viaje_de_Cristobal_Colon_1493_In_Carolus_Homenaje_a_Friedrich. (Consultado el 04/04/2023)

Noticonquista. 2019. “Las huellas de la conquista: los primeros caballos y yeguas en la Nueva España, México”. <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/875/859>. (Consultado el 08/04/2023)

Jones, Emily Lena. “CABALLOS Y HUMANOS EN EL NUEVO MUNDO: INVESTIGACIONES ARQUEOLÓGICAS EN AMÉRICA DEL NORTE Y PERSPECTIVAS PARA ARGENTINA”. *Anales de Arqueología y Etnología* (julio-diciembre del 2019): 247-268. https://www.researchgate.net/publication/343323678_CABALLOS_Y_HUMANOS_EN_EL_NUEVO_MUNDO_INVESTIGACIONES_ARQUEOLOGICAS_EN_AMERICA_DEL_NORTE_Y_PERSPECTIVAS_PARA_ARGENTINA (Consultado el 14/04/2023)

Jones, Emily Lena, William Timothy Treal Taylor, Juan Bautista Belardi, Gustavo

- Neme, Adolfo Gil, Patrick Roberts, Cassidee Thornhill, Gregory W. L. Hodgins, y Ludovic Orlando. 2019 “Caballos y humanos en el Nuevo mundo: Investigaciones arqueológicas en América del Norte y perspectivas para Argentina”. *Anales de Arqueología y Etnología*, 74, núm. 2: 247-268. https://www.researchgate.net/publication/343323678_CABALLOS_Y_HUMANOS_EN_EL_NUEVO_MUNDO_INVESTIGACIONES_ARQUEOLOGICAS_EN_AMERICA_DEL_NORTE_Y_PERSPECTIVAS_PARA_ARGENTINA. (Consultado el 14/04/2023)
- Olivier, Guilhem. 2014. “Venados melómanos y cazadores lúbricos Cacería, música y erotismo en Mesoamérica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 47, enero: 121-168. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77740>. (Consultado el 06/04/2023)
- León Guerrero, Ma Monserrat. 2002 [2000]. *El segundo viaje colombino*. Tesis doctoral. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmckw5d1>. (Consultado el 07/04/2023)
- Librado, Pablo, Khan, Naveed, Fages, Antoine et al., “The origins and spread of domestic horses from the Western Eurasian steppes.”, *Nature* 598, (2021): 634–640. <https://doi.org/10.1038/s41586-021-04018-9> (Consultado el 19/05/2023)
- Matesanz, José. 1965. “Introducción de La Ganadería En Nueva España 1521-1535.” *Historia Mexicana*, 14, núm. 4, abril-junio: 533–66. <http://www.jstor.org/stable/25134551>. (Consultado el 09/04/2023)
- Milanezi, G. 2017 [2016]. “El Diablo en la cosmovisión de los nahuas de Cuetzalan, Sierra Norte de Puebla.” *Dimensión Antropológica*, 66, junio: 38–63. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/10951>. (Consultado el 10/04/2023)
- Morante López, Rubén B. 2014 [2000]. “El universo mesoamericano: conceptos integradores”. *Desacatos Revista de Ciencias Sociales*, núm. 5: 31-44. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1220>. (Consultado el 09/04/2023)
- Muñoz Alonzo, Lisandro. 2022. *CONDUCTA NORMAL DEL EQUINO*. Universidad de Concepción. <https://docencia.udec.cl/wp-content/uploads/2022/11/libreria-conducta-normal-del-equino.pdf>. (Consultado el 11/04/2023)
- Muñoz Camargo, Diego. 2013 [1892]. *Historia de Tlaxcala*. Tlaxcala: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Ruz Barrio, Miguel Ángel. 2019. “Las huellas del ganado en el valle de Matlatzinco en el siglo XVI a través de los mapas hispanoindígenas”. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, XI, núm. 160: 35-72. <https://doi.org/10.24901/rehs.v40i160.668>. (Consultado el 08/04/2023)
- Sitio Argentino de Producción Animal. 2013. “SEÑALES DE COMUNICACIÓN

DE LOS CABALLOS Y SU USO INTRA-ESPECÍFICO. EL LENGUAJE CORPORAL COMO ELEMENTO DE COMUNICACIÓN EN LOS CABALLOS (I y II)". https://www.produccion-animal.com.ar/produccion_equinos/produccion_equina_en_general/07-comunicacion_equinos.pdf. (Consultado el 10/04/2023)

Treal Taylor, William, et al. 2023. "Early dispersal of domestic horses into the Great Plains and northern Rockies". *Science*, 379, núm. 6639: 1316-1323. <https://doi.org/10.1126/science.adc9691>. (Consultado el 29/03/2023)

Tiesler, Vera. "Cráneos perforados y Tzompantlis en Chichén Itzá", *Arqueología Mexicana* vol. xxv, núm. 148 (2018): 46-51.

Tiesler, Vera. 2017. "Simbolismo de la cabeza en Mesoamérica". *Arqueología Mexicana*, xxv, núm. 148, noviembre-diciembre: 22-27.

Tola de Habich, Fernando. *YUCATÁN 1517 EL SEGUNDO DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA (HERNÁNDEZ DE CÓRDOBA)*. UNAM. 2018.

Miller, Virginia. 2017. "Tzompantlis: Un espejo en el arte maya". *Arqueología Mexicana*, xxv, núm. 148, noviembre-diciembre: 40-45.

Matos Moctezuma, Eduardo. 2017. "El Huei Tzompantli de Tenochtitlan". *Arqueología Mexicana*, xxv, núm. 148, noviembre-diciembre: 52-58.

Hers, Marie-Areti. 2017. "El origen norteño del Tzompantli". *Arqueología Mexicana*, xxv, núm. 148, noviembre-diciembre: 72-74.

Vergara, Germán. 2021. "Bestiario Latinoamericano: Los Animales En La Historiografía De América Latina". *História, Ciências, Saúde-manguinhos* 28: 187-208. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702021000500010>. (Consultado el 10/08/2023)

Territorio y estructura agraria en la provincia de Jilotepec: concentración territorial en el siglo XVIII

Josué Daniel García Valeriano*
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

El presente artículo es un avance de la tesis de investigación *Estructura agraria y conflicto en la provincia de Jilotepec durante el siglo XVIII (1750-1821)*. *Los otomíes frente a la expansión de las haciendas*¹, llevada a cabo en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa con el fin de obtener el título de licenciatura en historia. Se parte de la tesis de Van Young (1992, 273-302) en que indica que, ante la expansión de la agricultura comercial producto del crecimiento demográfico, la vida comunal de los pueblos se encontraba amenazada, por lo que el conflicto fue una herramienta para evitar la situación, a la vez que calmaba las tensiones al interior del pueblo, producidas por una nobleza indígena cada vez más diferenciada².

En ese sentido, se busca aterrizar lo demostrado por Van Young en la jurisdicción de Jilotepec, antiguo territorio otomí, tratando de responder a la pregunta ¿cuál fue la naturaleza de los conflictos agrarios en la región y qué particularidades los determinaron? Una de estas particularidades podría ser la etnicidad otomiana, por lo que el trabajo también plantea ¿cuál fue el papel de la etnicidad en el desarrollo del conflicto?

Así, el objetivo general es el de determinar la naturaleza de los conflictos en la provincia y establecer la importancia de la etnicidad en ellos. Particularmente, se buscan identificar los elementos principales de la estructura agraria regional en el período estudiado y algunos elementos físicos que marcarían a la re-

1 Agradezco al Dr. Brian Connaughton por su asesoramiento.

2 Hay que resaltar que el conflicto no fue necesariamente violento, pues generalmente

se llevaba a cabo de manera legal, apelando a la Real Audiencia, como lo demuestra Miño Grijalva (2007, 1-31) para el Valle de Toluca, en que incluye la jurisdicción de Jilotepec.

*daniel.gv847@gmail.com

gión. Por otra parte, se hará un intento de determinar las características propias del conflicto agrario, considerando igualmente la etnicidad y su papel en el conflicto, así como las tendencias internas en los pueblos de la jurisdicción.

Una primer respuesta a estas cuestiones se encuentra en las características mismas de la estructura agraria, marcada por la diversidad de unidades productivas: ranchos, haciendas y pueblos en constante fricción. De este modo, el conflicto pudo haber tenido diversas aristas, una variedad de causas por el cual este sucedió, aunque destacarían los recursos, tierra, agua y leña de los montes circundantes. De igual manera, el conflicto agrario no estuvo determinado únicamente por las grandes propiedades en expansión a expensas de los pueblos indios, pues otras unidades productivas más pequeñas entraban en el radar, marcando sus propios intereses y defendiéndolos según el caso. Por ello el conflicto no presentaría la dicotomía indio *versus* español, sino que ambos grupos se encontrarían en fricción intergrupal.

Un primer acercamiento al territorio y, como parte de él, la estructura agraria de esta provincia otomí, parece indicar que esta hipótesis tiene sentido. Este escenario muestra la preponderancia de la propiedad privada, aunque no de grandes haciendas comerciales expansionistas que advirtieran la desaparición de los pueblos de indios en la provincia. Pese

a la existencia de algunas de ellas que en efecto libraron litigios con algunos pueblos, no hubo factores determinantes que culminaran con la propiedad comunal, la cual finalmente logró prevalecer. Por el contrario, existió un predominio de ranchos más pequeños que llegaban a tener conflictos incluso entre ellos mismos, al igual que con las comunidades, naturalmente. Estas medianas y pequeñas propiedades privadas no sólo tenían propietarios españoles, sino también miembros de la nobleza indígena.

De esta manera, hasta el momento la investigación ha arrojado dos principales resultados. En primer lugar, ha mostrado la existencia de una especie de *constelación* de propiedades privadas pequeñas y medianas, con sólo unas cuantas de mayor tamaño, en la provincia de Jilotepec. Aunque cabe aclarar que los pueblos de indios en la región fueron considerables, tuvieron casi la misma importancia las tierras de particulares menores, las cuales muchas veces son dejadas de lado en los estudios, poniendo mayor énfasis a las haciendas cuando se habla de propiedad privada.

El segundo resultado preliminar de investigación tiene que ver con los sujetos que poseen la tierra en la provincia. Pese a que la población española tuvo una considerable concentración de predios, existió una nobleza indígena terrateniente que tuvo impacto sobre los campos de las comunidades. De

este modo, se observa una adaptación de la población nativa a las formas de tenencia privada, muy diferente de la prehispánica y de los primeros años de la colonia. Al acercarse ésta a su ocaso, los nobles indios comprendían a la tierra como un bien explotable y comerciable, del cual podían disponer para su propio beneficio (Canuto, 2014, 68). Al mismo tiempo, aquí se presenta otro mecanismo para el despojo agrario de los pueblos, pues muchas veces los caciques vendían pedazos de tierras comunales.

En las líneas subsecuentes se demostrarán ambos resultados a través del análisis de fuentes documentales de archivo, particularmente aquellas contenidas en el ramo de *Tierras* del Archivo General de la Nación. Se puso especial énfasis en aquellas que citaran algunas de las propiedades más representativas de la región, las cuales formarán el hilo conductor de la investigación y más adelante se verán. El corpus incluye títulos primordiales y de composición, así como testamentos y litigios, lo que da indicativos sobre la posesión agraria en cuanto a cuestiones como los sujetos poseedores, su extensión territorial y la naturaleza de los conflictos entre propiedades privadas. Aunado a ello, se adjuntaron casos de estudio en los que la historiografía regional ha establecido elementos fundamentales a considerar, tales como la acumulación tanto indígena como hispana y las redes comercia-

les. Sin embargo, se empieza partiendo del territorio en general para aterrizar sobre la estructura agraria, como parte de la provincia, en particular.

EL TERRITORIO DEL “RIÑÓN” DE LOS OTOMÍES.

Los límites primordiales aproximados de la provincia de Jilotepec han sido ubicados en el noroeste del Estado de México, suroeste de Hidalgo y sureste de Querétaro, en los límites de Mesoamérica establecidos por Paul Kirchhoff (1960 [1943], 2-7), especialmente en sus extremos septentrionales. Esta posición colocaba a la región en una situación de “doble frontera” del poder imperial mexicana, pues no sólo era límite con los grupos nómadas chichimecas, si no también con el imperio tarasco, por lo que se trató de un punto de guarnición. De esta suerte, fue de igual forma un punto de encuentro de diversas expresiones sociopolíticas (Brambila Paz, 1997, 11-23; Brambila Paz, 2010, 13-15).

Por otro lado, se trataba de un vasto territorio, descrito por algunos primeros observadores europeos como “el *riñón* de los otomíes”³ (Brambila Paz, 2010, 15). En primer lugar, es Torquemada quien hace esta caracterización al referir al pueblo otomí, el cual era “una de las

3 La autora menciona que el término *riñón* era empleado por los cronistas para referirse al centro o corazón de una región, es decir, el área de mayor concentración de un pueblo.

mayores generaciones de la Nueva España; pues todo lo alto de las montañas, al alrededor de México están llenos de ellos, sin las provincias de Xilotepec y Tula, que eran su riñón” (Torquemada, 1971, 49). Por su parte, Motolinía (1971, 12) considera como riñón, además, a Otumba.

La vastedad es descrita, de igual manera, por Torquemada, quien indica que después de Cuautitlán comienza “la grandísima provincia o reino de los otomíes, que coge a Tepexic, Tula, Xilotepec, cabeza de este reino, Chiapa, Xiquipilco, Atocpan y Querétaro, en cuyo medio de estos pueblos referidos hay otros innumerables, porque que lo eran sus gentes y distintas de los mexicanos” (Torquemada, 1971, 393; Brambila Paz, 2010, 13). Esto es indicativo de un territorio diverso y amplio, donde Jilotepec se perfila como principal centro otomí.

De igual forma, es posible hallar nociones sobre la territorialidad de la provincia en el informe de los pueblos de Querétaro y San Juan del Río, conocido como la *Relación de Querétaro*, elaborada por Francisco Ramos de Cárdenas como encargo del alcalde mayor Hernando Vargas (Acuña, 2016 [1987], 177). El texto, fechado en veinte de enero de 1582, menciona que la provincia de Jilotepec, para ese momento, “es una provincia que, lo que está poblado della del este-oeste, tendrá de largo veinte leguas, y, norte sur, otras tantas más” (Acuña, 2016 [1987], 183).

El documento resalta, de igual manera, las nociones sobre frontera de guarnición rescatadas por Brambila Paz (1997, 18-21), refiriendo algunos puntos de guarnición con los chichimecas en los siguientes términos:

Y, en la tierra de los chichimecos, eran su mojonera con los de Xilotepec los pueblos siguientes: Santiago Tecuzautla, San Mateo Gueychiapa, San Josephe Allan, Santa María Tleculutlicatzia, San Jerónimo Acagulcingo, San Lorenzo Tlechatitla, San Andrés Tiltmiepa; los cuales eran pueblos de la provincia de Xilotepec, y en ellos había guarnición de gente de guerra contra los indios chichimecos (Acuña, 2016 [1987], 184).

Desde el punto de vista tributario, destaca la localización efectuada por Herrera Legarreta, Villers Ruíz y Serranía Soto (1997, 239), la cual coincide con la de Brambila Paz (2010, 15). Se trata de una demarcación comprendida por los municipios de Cadereyta, Querétaro al norte; Zimapán, Hidalgo al noreste; Alfajayucan, Hidalgo al este; Tepetzotlán y Villa Nicolás Romero, México al sureste; Atlacomulco, México al sur; Temascalcingo, México, al suroeste y al oeste con Salvatierra, Guanajuato y Huimilpan, Querétaro. Es una zona incluida en la parte central del país y atravesada por el Eje Neovolcánico Transversal, en las subprovincias fisiográficas llanos y sierras de Hidalgo y Querétaro, donde se encuentra el valle del mezquital, para la

parte norteña, mientras que la meridional se encuentra en los lagos y volcanes del Anáhuac (Herrera Legarreta, Villers Ruiz y Serranía Soto, 1997, 239).

Por su parte, el *Códice Mendocino* indica la pertenencia a esta provincia tributaria de pueblos como Tlachco, Tzayamalquilpa, Michmaloyan, Tepetitlan, Acaxochitla y Tecozautlan (*Códice Mendoza-INAH*, 2015). Otros pueblos rescatados por Brambila Paz (2010, 13) son los de de Alfaxoyuca, Tlalisticapa, Teopançotla, Çacachichilco, Castepantla, Huexotlica, Tequixquipa, Ahuacatlan, San Juan Ystachichimeca, Pantecaquipan, Çimpana, Ystlahuaca, Quaticama, Tasquillo, así como Nopala, Aculco, Acambay y Villa del Carbón, algunos de ellos igualmente mencionados por Gerhard (1986, 392).

En cuanto a algunos elementos fisiográficos de la región, es posible destacar que se trata de una “región plana situada entre 1800 y 2550 msnm. En ella pueden verse formaciones montañosas cubiertas por bosques; lomeríos pedregosos y tepetatosos, con suaves ondulaciones; valles cultivados, y barrancas poco profundas”, mientras que la parte más norteña es una “planicie semidesértica con algunas elevaciones aisladas” (Herrera Legarreta, Villers Ruiz y Serranía Soto, 1995, 240).

Por su parte, los ríos de la provincia se encuentran en la región del Alto Pánuco, conformando la cuenca del Moc-

tezuma-Pánuco que se dirige hacia el Golfo de México. Para el área específica de estudio destacan el río Coscomate, el cual “fluye al suroriente del pueblo de Jilotepec”; el Zarco y Ñadó ubicados hacia el oeste, los cuales “confluyen y forman el río San Juan, que [en la actualidad] marca el límite estatal entre Querétaro e Hidalgo”. La mayoría de tales ríos son intermitentes, destacando el Aculco como el de mayor caudal (Herrera Legarreta, Villers Ruiz y Serranía Soto, 1995, 241). Así, aunado a la existencia de algunas presas, los campos de la provincia se encontraban en constante irrigación, lo que permitió una agricultura de riego efectiva, además de terrenos de agostadero verdes para el ganado.

CAMBIOS ADMINISTRATIVOS EN LA TERRITORIALIDAD DE JILOTEPEC

La jurisdicción tuvo diversos cambios territoriales que afectaron considerablemente su extensión. Incluso, llegó a conformar puntos que se encontraban fuera del antiguo reino prehispánico otomí, sujeto a la hegemonía de la Triple Alianza, en tierras habitadas por los temibles chichimecas. Esta expansión hacia el norte de las fronteras novohispanas fue auspiciada por las autoridades virreinales para la pacificación de aquel territorio inseguro, con lo cual se lograron construir ciudades que desplazaron la jurisdicción de Jilotepec a su zona de influencia inmediata, casi al territorio que ocupaba antes del contacto hispano

(García Kobeh, 2022, 111-112; Gerhard, 1986, 394-395). Tales cambios han sido observados por Peter Gerhard (1986, 392-396) y permiten un mejor aterrizaje sobre la estructura agraria, pues son indicativos de poblaciones en pueblos, ranchos y haciendas.

Respecto a la administración civil, tras la conquista de esta parte del imperio mexica se estableció la provincia de Xilotepec y Chichimecas, con un “justicia mayor”, puesto en 1548, encargado de la defensa de los territorios fronterizos del virreinato, conservándose así la función defensiva de la provincia. De hecho, se verá que el establecimiento de algunas unidades productivas, en un primer momento llamadas estancias y labores o caballerías, tuvo que ver con la colonización del territorio chichimeca para su pronta pacificación (García Kobeh, 2022, 97-148).

Una vez conseguidos algunos puntos chichimecas, la jurisdicción de las autoridades de la provincia, encabezadas ahora por un alcalde mayor, se redujo considerablemente. En 1559 se estableció un alcalde mayor en Guanajuato y cerca de 1562 en San Miguel el Grande, mientras que Querétaro tuvo magistrado propio a partir de *c.* 1577 y Sichú y Zimapán desde *c.* 1590. Estos fueron, aproximadamente, los límites finales de la provincia, pasando en la década de 1640 a aparecer magistrados tanto en Xilotepec como en Hueychiapa, su dependencia en el

norte. Tales se volvieron a reunir bajo la autoridad de un solo alcalde mayor con residencia en Hueychiapa, el cual pasó a ser subdelegado de la intendencia de México en 1787 (Gerhard, 1986, 393-394), por lo que en la documentación aparecen interrelacionadas.

De esta manera, la provincia tuvo asentamientos sujetos dispersos, que con tales cambios administrativos lograrían su reacomodo. Para 1794, Gerhard (1986, 395), contabiliza 47 pueblos con antiguas estancias, entre los que destacan San Miguel Acambay, San Juan Acazuchitlán, San Jerónimo Aculco, San Martín Alfajayucan, San José Atlán, Magdalena Calpulalpan, San Pablo Huantepec, San Mateo Huichapan, Magdalena Nopala, San Francisco Soyaniquilpan, San Lorenzo Octeyuco, San Lorenzo Nenamicoyan, Santiago Oxtoc, San Miguelito, San Bernardino Taxquillo, Santiago Maxdá, Santa María Tixmadegé, Los Ángeles Pueblo Nuevo, Santiago Tecozautla y San Andrés Timilpan⁴.

Sin embargo, para el siglo XVIII, se cuenta con una alcaldía de Jilotepec conformada por doce cabeceras: Jilotepec, Huichapan, Alfajayucan, Tecozautla, Tlautla, Soyaniquilpan, Acambay, Acul-

4 Se han seleccionado sólo aquellos que, por su cercanía a la cabecera de Jilotepec, forman parte de su área de influencia, además de tener relación con algunas de las propiedades de la región y llevar litigios cuya dinámica dan pautas sobre el conflicto en la región.

co, Chapa de Mota, Timilpan, Tasquillo y Chapantongo, destacando las dos primeras por concentrarse ahí los poderes civiles importantes: el cabildo indio en Jilotepec y, como se vio, el alcalde mayor en Huichapan (Lovera Limberg, 2021, 154-155).

En el caso de la cabecera de San Pedro y San Pablo Jilotepec, esta se conformaba por cinco pueblos sujetos: Santiago Oxtoc, San Lorenzo Texcaltitlán o Nenamicoyan, San Miguelito, Santa María Magdalena Calpulalpan y San Pablo Huantepec (Lovera Limberg, 2021, 156). Cabe considerar, además, a San Lorenzo Octeyuco y San Juan Acazuchitlán, que no son considerados por Lovera pero que se sabe conformaron parte de la cabecera, siendo en la actualidad parte del municipio de Jilotepec de Andrés Molina Enríquez.

ESTRUCTURA AGRARIA JILOTEPEQUENSE: PEQUEÑAS Y MEDIANAS PROPIEDADES EN MANOS ESPAÑOLAS E INDIAS

El abarcar la totalidad de la provincia de Jilotepec con sus respectivas cabeceras y pueblos sujetos resulta una tarea colosal. Por ello la investigación se centrará en el área de influencia inmediata a la cabecera de Jilotepec, lo que conlleva a estudiar no sólo a sus sujetos, sino también algunas otras cabeceras, como Soyaniquilpan o Timilpan con sus respectivos sujetos. Para ello, se hace especial énfasis en unas cuantas propiedades que formarán parte del hilo conductor

del estudio del conflicto agrario con los pueblos, a partir de las cuales se verán aquellas poblaciones indias que, por su cercanía u otras formas de contacto, tuvieron que ver entre sí.

Sin embargo, al momento de considerar las haciendas representativas del área, resaltan los ranchos, algunos de ellos anexos a las grandes propiedades y otros tantos autónomos, de los cuales algunos eran pertenecientes a miembros de la nobleza indígena. Para comprender tales particularidades de la tenencia de la tierra y los patrones de asentamiento en la provincia de Jilotepec, es necesario comenzar por los antecedentes que llevaron a ello.

Por un lado, es posible retomar el viejo paradigma que relacionaba las encomiendas con el origen de las haciendas, lo cual es sostenido por el clásico estudio de Chevalier (1976, 153-190), donde coloca a los encomenderos como “los primeros dueños del suelo”⁵. Esto parece ser aplicable en las grandes planicies de la provincia, pues muchas de ellas se encontraban prácticamente des-

5 Sin embargo, la hacienda no mutó necesariamente de la encomienda, pues existieron más factores que lo propiciaron (Chevalier, 1976, 153-190). Además, Chevalier hacía mayor referencia a las condiciones laborales de explotación de la hacienda semejantes a la de la encomienda, lo cual Charles Gibson (1964) vino a poner en duda al estudiar el valle de México, lo que abrió paso a considerar las particularidades en cada región (Van Young, 1986, 23-65).

popladas. Al mismo tiempo, como se ha referido anteriormente de paso, se hacía necesario mantener un control del territorio chichimeca para su pacificación y colonización.

Así, la encomienda de Jilotepec fue dada a Juan Jaramillo por sus méritos durante la conquista, aunque sus principales dominios fueron lejos del área de influencia inmediata, en los límites del incipiente virreinato en la Sierra de Comanja. Ahí poseía grandes rebaños atendidos por los otomíes que se le habían encomendado, así como en la “incipiente ciudad hispanoindia de San Miguel”, tierras que probablemente exploró dentro de la Gran Chichimeca con la autorización del virrey Mendoza hacia fines de 1543 (Cruz Domínguez, 2012, 88; Powell, 1977, 21).

De igual manera logró conjuntar 16 estancias dentro y fuera de la encomienda, así como varias ventas en diversos puntos allende al camino hacia Zacatecas, tales como San Juan del Río y Casagualcingo. Asimismo, dado su matrimonio con la Malinche, poseía las encomiendas de Olutla y Tetiquipa-que, lo que le permitió conjuntar una extensa fortuna y una de las más ricas encomiendas, recibiendo de ella “cada año aproximadamente 17 mil pesos en dinero, mantas, trigo y maíz” (Cruz Domínguez, 2012, 88).

Tras su muerte, su viuda, doña Beatriz de Andrada, heredó la rica encomienda y posteriormente casó con don Francisco de Velasco, quien poseía

“otras 20 estancias en la región y dos caballerías y media de tierra, además de otros privilegios”. Logró fundó ventas hacia el camino de Zacatecas y se le otorgó una merced hecha por Luis de Velasco, la cual le permitía “matar y pesar hasta 500 novillos en Tula, Jilotepec y Tepexi”. Así, tras su muerte, Andrada se consideró “una de las mujeres más ricas de la Nueva España” (Cruz Domínguez, 2012, 91).

Su poder acabaría con la reclamación de la sucesora legítima de Jaramillo, su hija María, casada con Pedro de Quesada (también referido como Luis López de Mendoza), sobre los derechos de Andrada. De esta suerte, la encomienda terminó dividiéndose entre doña Beatriz, a quien le correspondieron dos terceras partes, y entre Quesada, con derecho a la otra tercera parte. Finalmente, siguió litigando y logró conseguir la mitad de la encomienda para sí y la otra para Andrada. A partir de ese momento la encomienda quedó dividida, y tras las siguientes sucesiones fue perdiendo poder, el cual fue retomado por la corona. Así, hacia finales del siglo XVII sólo se trataba de un repartimiento y la figura del encomendero perdió fuerza, viéndose reducidos sus derechos (Cruz Domínguez, 2012, 92-93).

Con el ejemplo de Jaramillo y sus sucesores es posible observar que la encomienda se trató de un vehículo de acceso a la propiedad. No obstante, más que la encomienda *per se*, lo que garantizó que los encomenderos tuvieran grandes

extensiones de tierras fueron las mercedes otorgadas por la corona que, en caso de la provincia de estudio, permitieron la defensa de los ataques chichimecas, por lo que tales tierras fueron bastiones de guerra (Powell, 1977, 19-21; García Kobeh, 2022, 128-131).

De este modo, es necesario poner especial atención al proceso de otorgamiento de mercedes dentro de la provincia en base a las observaciones de García Kobeh (2022, 97-148). Es posible distinguir dos tipos: aquellas que se encuentran fuera del área de influencia inmediata de la cabecera, de las que ya se ha venido hablando sirvieron de guarnición y tuvo en principal dominio Juan Jaramillo, y aquellas cercanas a la cabecera. El otorgamiento del primer tipo corresponde con el lapso de 1542-1580, momento en que precisamente se busca la colonización de la zona chichimeca y sobresalen las estancias de ganado mayor, en tanto que el segundo tipo fue posterior a esta fecha, cuando los intereses de las autoridades se concentraron al interior de la provincia y son mayores las estancias de ganado menor (García Kobeh, 2022, 128-132).

Dentro de las mercedes otorgadas, destacan del mismo modo aquellas otorgadas a los miembros de las élites indígenas, como modo de recuperar aquellas perdidas por la conquista y los procesos de congregaciones (García Kobeh, 2022, 142). García Kobeh logra identificar, de 470 predios concedidos en merced, 237 otorgados a españoles

y 194 a indios, lo cual es un indicativo de que “las élites indígenas de la provincia de Jilotepec desempeñaron un papel más activo en la conformación de la nueva estructura económica o que pudieron aprovechar los mecanismos coloniales para defender sus intereses de mejor manera” (García Kobeh, 2022, 138-139).

De esta manera, la élite otomí logró tener acceso a la propiedad privada para defender sus intereses, lo cual se vería consolidado en el siglo XVIII, como bien lo demuestra Felipe Canuto (2014, 65-84) con el caso de Antonio Magos, gobernador, en 1758, y alcalde de naturales, en 1760, del pueblo de San Jerónimo Aculco. Logró obtener propiedades gracias a diversas compras que son confirmadas por la aparición de su nombre en diversos documentos notariales, mismos que indican diversas ventas y permisos otorgados a su esposa, doña Inés Sánchez de la Mejorada, para ejecutarlas, tal como ocurrió en 1759, cuando vende al primo de su esposa, Manuel Sánchez de la Mejorada, un solar⁶ (Canuto, 2014, 72).

6 Cabe resaltar que doña Inés era española, como otras tantas de la provincia que se casaron con nobles indios. Esto es indicativo de una sociedad novohispana de prestigio más que racial, pues resultaba conveniente a las españolas contraer nupcias con alguien que contaba con un cargo reconocido por la corona y que además contaba con tierras. A su vez, los indios lograban “mejorar” su calidad étnica.

Otras ventas que logró ejecutar son las de algunas propiedades de la comunidad en tanto líder de la misma, lo cual fue posible siempre y cuando ello no afectara al pueblo. De esta manera, cuando en 1760 ocupaba el cargo de alcalde primero de los naturales del pueblo, vendió junto al alcalde segundo, don Manuel de la Cruz, un solar de común aprovechamiento de 30 varas de ancho por 20 de largo, frontero a la plaza principal. Después, vendió otro solar habido “por propio de la comunidad”, que constaba de 24 varas de latitud por 22 de fondo. Para ambos casos, los argumentos fueron que ayudaría a la comunidad ante los altos precios del maíz, lo que ocasionaba carestía, además de ser terrenos infructíferos que “no les sirve de cosa alguna y ni les ha servido”, además de que “nunca jamás” le habían sacado provecho (Canuto, 2014, 70-72). Además, logró acumular diversos solares por compra, venta y donación.

Otros miembros de la nobleza indígena otomí que de igual manera tenían propiedades fueron los hermanos Juan y Pedro García, caciques del pueblo de Xilotepec en 1773, a quienes pertenecía el rancho de Deguedo. Este pertenecía al cacique Mariano Sánchez a inicios del siglo XVIII y llevó a cabo un litigio con el marqués Villar del Águila, propietario de la hacienda de la Goleta, por los límites de su rancho, finalmente definidos oportunamente (Lovera Limberg, 2021,

162; AGN, 1795, ff. 1r.-42v.)⁷. Se encontraba dividido en dos partes: la propiamente dicha Deguedo, comunicada con el Camino de Tierra Adentro vía Tula y la llamada Payé, adjudicada por arrendamiento a Sánchez. Estaba comunicada con el pueblo de San Lorenzo Texcaltitlán (Lovera Limberg, 2021, 162; AGN, 1795, ff. 1r.-42v.)⁸.

De igual forma, cabe destacar el caso del noble indio don Nicolás Lorenzo, del pueblo de San Agustín sujeto a San Francisco Soyaniquilpan, quien manifestó la posesión de medio sitio de ganado menor y dos caballerías de tierra realengas adjudicadas en 1712 por los oficiales de república de Soyaniquilpan. Tras unos autos de 1720 en que pide se le ampare la medición y deslinde por parte del “provincial de la Santa Hermandad” José Juan de Lubián, y mediante diversos testimonios, logra asegurar nuevamente sus tierras y se le expide título de composición en 15 de diciembre de 1721 (AGN, 1721, ff. 244v.-254r.).

Por otra parte, otros ranchos que se encuentran dentro de la cabecera eran

7 El documento es de 1795, pero indica la posesión a inicios del siglo XVIII, tal como menciona Lovera.

8 Sus colindancias eran con el pueblo de San Miguelito, Santiago Oxtoc, Santa María Magdalena Calpulalpan y, en efecto, con tierras del marqués como La Goleta y el sitio de Daxti, así como otros ranchos, como el de Bernardo Mendieta, cuya propiedad no se especifica (AGN, 1795, ff. 1r.-42v.).

los de Dexcani, Canalejas, Thogui, Las Manzanas, Deguedo, Coscomate y el de la cofradía del Santísimo Sacramento, cercano al pueblo de Calpulalpan, mientras que las haciendas son las de Nuestra Señora de Guadalupe Doxhicho, San Antonio Tandeje, Nuestra Señora de Loreto Arroyo Zarco y San Agustín la Goleta. Todas eran de labor, mientras que la de arroyo Zarco al mismo tiempo tenía estancias de ganado mayor y menor (Lovera Limberg, 2021, 159).

De tales propiedades, es de destacar Arroyo Zarco, perteneciente a la Compañía de Jesús hasta 1767 con su expulsión, formando parte del Fondo Piadoso de las Californias. Fue principalmente ganadera, con la estancia de ganado menor y mayor llamada Guapango, ubicada al sur y a orillas de la laguna homónima. Estaba interconectada con la hacienda, ubicada a un costado del camino de Tierra Adentro, por un camino de arriería. La posición privilegiada de la hacienda le permitió establecer un mesón, negocio modificado en 1795 por el arrendatario Juan Manuel Arcipestre (Lovera Limberg, 2021, 160-161).

Otra hacienda extensa fue la Goleta, perteneciente a los marqueses Villar del Águila desde 1693 hasta mediar el siglo XIX, con una fuerte especialización ce-realera, favorecida por el agua proveniente de la presa homónima y los manantiales de la estancia de Mexicaltongo. Sus conexiones eran con un ramal del

denominado Camino Real, con rumbo hacia Tula, permitiéndole la compra venta de productos regionales. De igual forma se comunicaba con la cabecera de Soyaniquilpan por un camino de herradura, conectado con los Camino Real y Zacatecano, llegando a tener acceso a mercados más lejanos (Lovera Limberg, 2021, 161).

Una tercera hacienda importante en la cabecera fue la de Doxhicho, aunque sólo en el ámbito interno. Su posición era poco privilegiada para el acceso a los caminos más importantes, pues tenía que acceder a ellos a través de la cabecera de Jilotepec y por San Pablo Huan-tepec, para a partir de ahí entroncar con el Camino Real. Por ello, habría tenido mayor importancia el comercio con la cabecera misma (Lovera Limberg, 2021, 160 y 163).

Una estrategia que quizás hubiese utilizado su dueño en 1784, Juan Lázarro del Castillo, para aumentar sus rentas fue la de incrementar sus propiedades. Así, en 1786, era asimismo dueño del rancho de Las Canalejas, ubicado en el camino local de Jilotepec a Calpulalpan. Dadas sus dimensiones fue posible la cría de ganado menor, mismo que movía a través de un camino de arriería que lo comunicaba con la estancia de Mexicaltongo y daba salida a otros lugares (Lovera Limberg, 2021, 161; AGN, 1798, ff. 1r.-96r.). Otras propiedades mencionadas en la testamentaria de Juan Láza-

ro del Castillo son el rancho de Simojai (Xhimojay), el de Dijeadí y el de Tetexsi (AGN, 1798, exp. 1, f. 16r., 1797)⁹.

REFLEXIONES FINALES

Como se ha visto, la provincia de Jilotepec tiene particularidades en cuanto a su estructura agraria. Existe un predominio de terrenos privados pequeños que de igual manera entran en la dinámica del conflicto, pues al igual que los pueblos verían afectados sus intereses y lucharían por ellos. Dentro de esta *constelación* de ranchos se encuentran aquellos pertenecientes a la élite indígena, lo que es un indicativo de una creciente diferenciación al interior de los pueblos. De este modo, en conjunto con la expansión más bien limitada de las haciendas de la región, la acumulación de tierras de los nobles indios fue un factor amenazante a la vida comunal, aunque terminó sorteando las adversidades a través del conflicto sobre todo por la vía legal.

De esta manera, la hipótesis de este trabajo de investigación resulta acertada

9 Esta testamentaria fue resultado del litigio entre los sucesores de Juan Lázaro del Castillo, Manuel Ahedo y Gordon, administrador de Doxicho y su rancho anexo El Tepozan, y Acacio Ortiz, esposo de María Antonia Romero, quien fue esposa de Castillo y tuvo tres hijos con él. Ortiz peleaba tales propiedades por haber sido dadas en tutela a los menores (AGN, 1798, ff. 1r.-2r.). Finalmente se acuerda darse parte de las rentas de la hacienda a los menores hasta los 25 años (AGN, Tierras, vol. 2176, ff. 1r.-4r.).

y la provincia se encuentra marcada por una constante conflictividad, generalmente poco violenta, entre las diversas propiedades rurales, de las cuales destacan los ranchos, muchos de ellos en manos indígenas. Así, la dinámica del conflicto agrario no se encuentra marcada totalmente por la expansión de las haciendas, la cual, empero, no hay que dejar de lado, sino que se trata de un fenómeno multifactorial, por lo que de igual forma cabría considerar los aspectos étnicos.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René. 2016. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, primera edición electrónica epub. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Autos hechos en virtud de despacho de el Juez de medidas y amparo de medio zittio de ganado menor y dos caballerías de tierra que posee Nicolás Lorenzo, Indio. 1721. AGN, Tierras, vol. 490, 2ª parte, exp. 5, ff. 242r.-254r.

Benavente, Toribio. *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición y notas de Edmundo O'Gorman. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Brambila Paz, Rosa. 1997. "El centro-norte como frontera". *Dimensión Antropológica*, vols. 9-10, año 4, enero-agosto: pp. 11-25.

- Canuto, Felipe. 2014. “La adquisición, disposición y defensa de la tierra. El caso de los nobles otomíes de Xilotepec en el siglo XVIII”. *Estudios de cultura otopame*, no. 9: pp. 65-84.
- Chevalier, François. 1976. *La formación de los latifundios en México*. Traducido por Antonio Alatorre. México: FCE.
- Autos seguidos por Don Ventura Toranco apoderado de los Ahedo y venta de la Hacienda de Doxicho en jurisdicción de Xilotepec. 1799. AGN, *Tierras*, vol. 2176, exp. 2, ff. 1r.-137v.
- Cruz Domínguez, Silvana Elisa. 2012. *Nobleza y gobierno indígena de Xilotepec (siglos XV-XVIII)*. Toluca: Gobierno del Estado de México.
- Don Mariano Sánchez con el marqués Villar del Águila por tierras. 1795. AGN, *Tierras*, vol. 2178, exp. 5, ff. 1r.-140v.
- García Kobeh, Alejandro. 2022. “‘En términos de Jilotepec’. Una lectura cartográfica sobre el reparto de la tierra”. En *La expansión de Jilotepec en el siglo XVI*, Rosa Brambila Paz (coord.). México: INAH/Secretaría de Cultura.
- Gerhard, Peter. 1986. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. Traducido por Stella Mastrangelo. México: UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Geografía.
- Herrera Legarreta, Ana, Lourdes Villers Ruiz y Carmen Serranía Soto. 1997. “El ambiente natural de los otomíes en la provincia tributaria de Jilotepec”. *Dimensión Antropológica*, vols. 9-10, año 4, enero-agosto.
- Lovera Limberg, Mauricio Alejandro. 2021. “El Camino Real de Tierra Adentro y los caminos locales de Xilotepec y Soyaniquilpan en el siglo XVIII”. En Beatriz Rojas (coord.), *De caminos y puentes: ordenamiento territorial en la Nueva España*. México: Instituto Mora/El Colegio de Michoacán.
- Miño Grijalva, Manuel. 2007. “Acceso a la justicia y conflictos en el Valle de Toluca (Nueva España) durante el siglo XVIII. Una estimación cuantitativa”. *Estudios Mexicanos/Mexican Studies*, vol. 23, no. 1, invierno: pp. 1-31.
- Noguez, Xavier, Rosa Brambila Paz, Alejandra Medina Medina. 2010. *Códice de Jilotepec (Estado de México). Rescate de una historia*. México: Gobierno del Estado de México/INAH/El Colegio Mexiquense.
- Quaderno de los inventarios de bienes que quedaron por muerte de Don Juan Lázaro del Castillo vecino que fue de Xilotepec. 1798. AGN, *Tierras*, vol. 2175, exp. 1, ff. 1r.-96r.
- Torquemada, Juan de. 1971. *Monarquía Indígena*, v. 1, tercera edición. México: UNAM.
- Van Young, Eric. 1992. *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España*. México: Alianza.
- 1986. “La historia rural en México desde Chevalier. Historiografía de la hacienda colonial”. *Historias*, no. 12, enero-marzo: pp. 23-65.

Ynventario de los bienes existentes en la
Hazienda de Nuestra Señora de Guadalupe,
alias Doxichó. 1797. AGN, *Tierras*, vol. 2175,
exp. 1, f. 16r.

Las características estéticas de las primeras pinturas de castas del siglo XVIII en el Centrosur y Oriente de la Nueva España

Luis Fernando Villegas González*

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

INTRODUCCIÓN

El siguiente avance de proyecto de investigación a presentar en Ymupihui es para obtener el título de licenciado en Historia. El título completo del proyecto es *Las primeras representaciones de las castas en la pintura durante el siglo XVIII (1711-1770) en las regiones Centrosur y Oriente del territorio de la Nueva España: los indios, mestizos, mulatos, negros y otras calidades de personas*. Tal proyecto trata de dar solución a la siguiente interrogante: ¿hasta qué punto se puede dar una explicación al sistema de castas y a los cambios estéticos profundos en la representación de las personas novohispanas, principalmente en mestizos, negros, mulatos e incluso españoles en la pintura durante el siglo XVIII en el centro de la Nueva España?

Como hipótesis se tiene que si bien la palabra castas se refería a la mezcla de individuos con personas negras y vistas

como grupos bajos en la sociedad novohispana, la representación de las personas con calidad de mestizos, mulatos, negros e incluso españoles en la pintura durante el siglo XVIII tuvo una serie de cambios estéticos debido a las problemáticas sociales y económicas que surgieron durante ese siglo, pero también por la manera en que se registraba la calidad de las personas en los libros de bautizos así como las cédulas expedidas para estos grupos.

Como objetivo general, se examinará las primeras representaciones de las castas en la pintura durante el siglo XVIII (1711-1770) en las regiones Centrosur y Oriente del territorio de la Nueva España: los indios, mestizos, mulatos, negros y otras calidades de personas. Como objetivos específicos, se describirá las características estéticas de las primeras pinturas de castas del siglo XVIII en el Centrosur y Oriente de la Nueva Es-

*lifesillusion1980@gmail.com

paña; se revisarán algunos problemas culturales, económicos y sociales en la Nueva España y su representación en la pintura de castas, por último; se analizará el imaginero y funcionamiento del sistema de castas en las regiones Centrosur y Oriente de la Nueva España: La diversidad taxonómica en las series de pinturas de castas. Por lo tanto, el avance de investigación a mostrar es una parte del capítulo uno, el cual se titula *Las características estéticas de las primeras pinturas de castas del siglo XVIII en el Centrosur y Oriente de la Nueva España*.

Las fuentes utilizadas son libros tesis, tanto de maestría y de doctorado, también libros de historia del arte e historia colonial, libros recopilatorios de fuentes primarias, algunas fuentes del Archivo General de la Nación, artículos, además de pinturas de castas recuperadas en libros y en bases de datos y de algunos museos. La metodología que se sigue es de utilizar conceptos de historia del arte, pero también tomando en cuenta aspectos culturales y políticos de la época, dando así un enfoque social en cuanto a la concepción del arte novohispano y la pintura de castas del siglo XVIII.

El trabajo toma como partida la serie de cuadros de castas realizada por Miguel Arellano en 1711 ya que, de acuerdo con Ilona Katzew, cabe la posibilidad que esta serie sería la base para los cuadros de castas en el resto del siglo XVIII (2004, p. 15), además, “sus obras se consideran el prototipo a partir del cual se

desarrolló el resto del género que incluye al padre y a la madre de distinta raza con su hijo dentro de la misma composición” (*loc. cit.*). Sin embargo, es posible que Arellano no haya sido el único de haber inspirado un prototipo de pintura que representase de manera muy diversa a la calidad de las personas novohispanas. El trabajo finaliza en 1770 porque es cuando la pintura de castas alcanzó su máximo esplendor en cuanto a su comercialización.

OFICIOS Y ORDENANZAS DEL SIGLO XVII COMO BASE PARA EL TRABAJO Y EL ESTILO DE LA PINTURA NOVOHISPANA DEL SIGLO XVIII

La pintura novohispana cambió mucho en su estructura para la representación de imágenes, ya fuesen carácter de religioso o de retratos, de lo que va desde finales del siglo XVI, pasando por el siglo XVII, hasta llegar al siglo XVIII con respecto al estilo, su composición y significados de los cuales son varios e interpretativos. Según lo que comenta Pedro Rojas, esto se debió a diversos factores culturales, como que la corriente artística española y la novohispana exaltaron todo lo relacionado con la naturaleza y el hedonismo, pero la exacerbación del misticismo se sofocó en la plástica “quitándose al artista la posibilidad de desarrollar [...] las agudas paradojas que planteó el humanismo frente a la romántica vida medieval (1969, tomo II, pp. 378-379).

Algo importante a mencionar es que, según Manuel Toussaint, la pintura europea en Nueva España “no puede ser considerada como la mezcla o la fusión del arte indígena con el arte del renacimiento español, [...] es sólo la parte material de la pintura y la mano de obra indígena las que se adaptan a la nueva modalidad artística” (1990 [1948], p. 17). Fue con los frailes que hubo una organización para hacer centros de estudios artísticos como la Escuela de Artes y Oficios, la cual fue fundada por Fray Pedro de Gante, y que sirvió como un anexo de la Capilla de San José de los Naturales en el Convento de San Francisco de México. Por lo tanto, la realización de trabajos de grabados, tuvieron como función ser el modelo de enseñanza para los futuros pintores indígenas, a los cuales no se les tenía permitido pintar o utilizar modelos al desnudo, por lo que terminaban haciendo copias de las copias de dibujos o variaciones de un mismo concepto de imagen, ya fuesen creadas en Nueva España o de copias de pinturas europeas (*Ibid*, pp. 18-19) que se habían difundido en los talleres pictóricos. Abelardo Carrillo comenta que algunos pintores de gran reconocimiento, como Juan de Villalobos y, “artistas particularmente de fines del siglo xvii, en lugar del ‘fecit’ o del ‘faceibat’ clásicos, colofonaban su firma con la palabra ‘inventor’” (1946, p. 159), lo que daba a entender que los pintores trataban de

dar una originalidad a la obra, aunque fuese imitación o copia.

Debe entenderse que también las pinturas de castas son, a menudo, copias de copias de pinturas de diversos pintores. Algunas de estas copias tendrán como base la serie de pinturas hechas por Juan Rodríguez Juárez o la serie de Miguel Cabrera; otras pinturas de castas fueron creaciones propias de los pintores durante el siglo xviii, pintores que no han podido ser identificados hasta la actualidad, pasando a ser pintores anónimos y; el resto de obras pudieron ser interpretaciones de la realidad social en que vivían los pintores novohispanos, pero que tomaban como referencia otras pinturas que representasen la sociedad novohispana que, por lo general, eran las de castas.

Para comprender de mejor manera los cambios en la forma de hacer obras pictóricas durante el siglo xviii en el Centrosur y Oriente de la Nueva España, según Manuel Tousseint, las primeras ordenanzas de pintores y doradores, fueron pregonadas en la ciudad de México el 9 de agosto de 1557, en donde “[se exigió] que se sepa pintar al fresco y al óleo, que sepa dibujar del modelo desnudo y vestido, que se conozca la perspectiva, que se sepan pintar los paños, y se domine esa decoración que en Europa llamaron grotesca y en Nueva España recibía el nombre de ‘pintura de romano’” (1990 [1948], p. 17). Estas or-

denanzas serían la base para el devenir de la pintura novohispana hacia el siglo XVII y parte del XVIII, pero no sólo en lo artístico se vio afectado, sino la forma de trabajar de los pintores en donde su oficio no podía estar relacionado con el de otros artesanos de distintos gremios, por lo que éstas ordenanzas se irían completando con el paso del tiempo. Un ejemplo de esto se encuentra en las *Ordenanzas de carpinteros entalladores ensambladores y violeros*, publicadas el 30 de agosto de 1568, donde se ordena “Que ningun pintor ni dorador pueda tomar á su cargó obra de talla, y ensamblaje, ni de madera: ni entallador: obra de pintura ó dorado pena de treinta pesos, y por la segunda doblada, y diez dias de carzel” (Barrio Lorenzot, citado por Estrada, 1920 [siglo XVIII], p. 84).

Según Norma Angélica Castillo, referente a la regularización social, dice que los indígenas estuvieron sujetos a la encomienda como medio de control y difusión del evangelio (que sirvió como argumento). Para obtener este control, Castillo menciona que la limitación a posiciones estratégicas para los indios, tuvo su origen en las medidas expedidas para restringir los derechos de los moros, por ende, algunas cédulas seguían vigentes (2008 [2001], p. 29). Por tal motivo, el control del gobierno español sobre la sociedad y sus oficios se vería reflejado en la organización de los gremios, como el de los pintores. Las

ordenanzas de 1557 además de estipular la enseñanza, también introdujeron un cambio en la organización (o categorización) de los pintores, a los cuales se les dividió en cuatro grupos: en primer lugar, se encontraban los llamados imagineros, los cuales sabían hacer imágenes de todo tipo y estaban en la más alta categoría de pintores en la Nueva España; en segundo lugar se encontraban los doradores, los cuales cubrían de oro decoraciones madera, como retablos; en tercer lugar estaban los pintores que trabajaban al fresco y; por último, en cuarto lugar estaban los sargueros, los cuales se encargaban de pintar imágenes sobre telas sin el uso de bastidores, las cuales servían como tapices o en biombos (Toussaint, 1990 [1948], p. 66).

Referente a los gremios de pintores, Luis Ortiz los define como una “corporación de trabajadores artesanales que se agrupa para protegerse en el desempeño del mismo oficio; establecía también las reglas sobre la manera de trabajar la materia, garantizando la calidad de los materiales, las técnicas de fabricación y las características del producto” (Ortiz, 2002, p. 63). La producción de obras se llevaba a cabo en talleres donde, por lo general, varios aprendices vivían y convivían debido a que a que algunos de ellos se comprometían con el maestro o artesano pintor por medio de un contrato en el cual, en vez de tener un salario, se les proporcionaría enseñanza

tanto teórica como práctica en el oficio de pintar, además de una educación religiosa y otras necesidades (*loc. cit.*). No obstante, al no existir cláusulas que delimitaran las condiciones de trabajo, Braulio Ramírez señala que “se produjeron abusos que incidían marcadamente en la precaria situación económica de las familias” (1981, p. 348), causando que el oficio de pintor fuese arduo y selecto, pero si el aprendiz tenía éxito y apoyo de su maestro, se volvería alguien reconocido y bien remunerado. Por ende, pocos eran los aprendices que concluían sus estudios o aprendizajes y que alcanzaban la categoría de oficial, el cual recibía un salario y tenía pretensiones de alcanzar la categoría de maestro pintor (*loc. cit.*).

Cabe señalar que los pintores maestros ofrecían sus servicios por medio de una contratación libre, es decir, cualquier persona podía encargar pinturas, no obstante, este tipo de contratación fue vigilado por la legislación española, por tal motivo, el gremio de pintores se adaptó a maneras de contratación llamadas *locatio conductio operarum* (lavado de servicios) —en la cual la obra era realizada por el maestro pero no se incluían todos los servicios de trabajo ni supervisión— y *locatio conducto operis* (lavado de la obra contratada), siendo esta última la más común o predominante (*ibid.*, p. 349), la cual era totalmente realizada por el maestro. Esa libre contratación

“estaba vedada a los oficiales, quienes dependían de los maestros bajo la *locatio conductio operarum*: su servicio era por el jornal, subordinado, a cuenta y riesgo del maestro, siendo éste quien se obligaba con los clientes” (*loc. cit.*), lo que resultaba en una remuneración mayor, pues los trabajos podían ser dejados a los aprendices, los cuales estarían bajo la supervisión del maestro y del oficial pintores, y no dar ningún pago monetario a sus aprendices o recompensarlos de otra manera.

La compra de pinturas y los encargos de obras a maestros pintores puede ser ejemplificada con un recibo de pago fechado el 8 de octubre de 1765 que emitió el pintor Miguel Cabrera —famoso por sus obras de retablos y pinturas de castas—, el cual dice que Cabrera recibió un importe de 200 pesos por dos trabajos acerca de la perspectiva de San Francisco, los cuales fueron encargados el padre Pedro Joseph de Castañeda, jesuita del Colegio de San Andrés de la compañía de Jesús (AGN, 1765, f. 1).

LAS ORDENANZAS DE LA PINTURA DEL SIGLO XVII Y SU IMPACTO PARA EL SIGLO XVIII

La realidad que tenían los pintores novohispanos de acuerdo con su oficio era muy diferente a la organización estipulada por las ordenanzas de 1557, si bien la pintura y dorado fueron actividades exclusivas para el gremio de pintores, este gremio fue dominado por el reta-

blo en el cual se representaba imágenes religiosas y con carácter decorativo y propagandístico (Tovar, 1984, p. 15) durante el siglo xvii y gran parte del siglo xviii. Los doradores llegaron a cobrar y ganar grandes sumas de dinero debido a la gran cantidad de materiales que requerían como lo era la compra de oro en libros y también el pago a los operarios contratados para trabajar sobre las obras. Los nombres de doradores importantes figuran como Manuel de Nava, el cual hizo unos marcos de las telas que adornarían el Claustro de Santo Domingo en México en el año de 1693 y, José de Rojas, el cual cobró 2500 pesos por dorarlos; también se debe mencionar a Gerónimo Marín, el cual hizo el retablo *Los Reyes* en la catedral en el año de 1688, aunque malogrado, se tiene registro que ganó doce mil pesos por dorarlo (*ibid.*, p. 7). En el caso de los imagineros su situación era otra y resultó ser un cambio muy drástico en las ganancias que tenían por cada encargo o trabajo realizado. Ante esto, Guillermo Tovar comenta que varios de estos imagineros terminaron siendo comerciantes de chocolate y azúcar o dueños de caca-huaterías (*loc. cit.*).

Las llamadas *Ordenanzas de Doradores*, publicadas el 19 de mayo de 1570, sólo complementaron lo estipulado por las ordenanzas de 1557, pues se estipuló que tanto doradores como oficiales se juntasen el día de año nuevo para elegir

a dos veedores para que los del gremio registrasen sus obras y, pasados ocho días, se les confirmaría esto (Barrio Lorenzot, citado por Estrada, 1920 [siglo xviii], p. 17). Una mención rápida acerca de los veedores es que eran los que tenían oficio, tanto en ciudades y villas, de “reconocer si son conformes à ley, ù ordenanza las obras de qualquier Grémio, ù Oficinas de bastimentos” (Real Academia Española, s.f., tomo vi), es decir, visitaban y cateaban las tiendas de los pintores y doradores para revisar que las obras estuvieran en buen estado y no fuesen ilícitas o, incluso, que fueran unas falsificaciones, autorizados de denunciar a los dorados o pintores ante la justicia y, de no hacerlo, se les sancionaría con diez pesos de Tipuzque (peso en oro) y se les privaría de su oficio y obtendrían cadena en cárcel durante 30 días (Barrio Lorenzot, *op. cit.*, p. 18).

Como es posible notar con la información que se ha comentado hasta este punto de las ordenanzas, la falta de obediencia a las ordenanzas (Tovar, 1984, p. 9) se debió a que, con el paso del paso de tiempo, como menciona según Tousseint, las ordenanzas de 1557 cayeron en desuso a tal grado que en 1681 los pintores José Rodríguez de Carnero y Antonio Rodríguez, en nombre de sus compañeros, presentaron un escrito en el cual se solicitaba se les expidiera nuevas ordenanzas porque las anteriores ya no se usaban y, también en ese docu-

mento, ya no se hablaba de los frescos (1990 [1948], p. 119). Otro motivo detrás de esta solicitud fue que la sociedad novohispana estaba pasando por una crisis, incluyendo a los talleres de pintores ubicados en la capital del país desde 1660, “la Audiencia, hacia 1664, decía que el país se hallaba en ‘la pobreza y acabamiento’ y las heladas y la sequía se combinaron al grado de afectar profundamente a la agricultura de la región central de Nueva España. A partir de 1680 la situación cambia, disminuyen los encargos de retablos en la capital” (Tovar, *op. cit.*, p. 5) y esto supuso también un cambio en la forma de trabajo de los pintores con respecto a la representación de figuras religiosas, pues ya no se hacían como en un principio debido a que eran caras de producir y de que se necesitaba pagar a personal para la colocación de estas obras. Los escasos recursos y de materias primas frenaron por un instante el arte pictórico-religioso novohispano a finales del siglo XVII y, a pesar de todo, la pintura resurgió con mucha más fuerza y variedad en el siglo XVIII.

Las ordenanzas expedidas en 1687, conocidas como *Ordenanzas del arte de la pintura* (*loc. cit.*), constaron de 14 puntos y fijaron la organización de los talleres de pintores y también las normativas para la realización de pinturas, en especial, los retratos y, algunas décadas después, los cuadros que representarían a los

distintos tipos de personas en el territorio de la Nueva España. El resultado de estas ordenanzas fue en un beneficio mutuo entre pintores y consumidores, tanto si fuesen ricos o menos pudientes, pues se tuvo una demanda rica en trabajos de pinturas que, en su mayoría, ya no eran de carácter religioso sino también de un intento por representar a la gente de acuerdo con su calidad de persona, en especial a las familias adineradas (*ibid.*, p. 11).

Ilona Katzew comenta que las ordenanzas de 1687 generaron “un clima altamente competitivo entre los pintores de calidad, al menos aquellos que aspiraban a cierto nivel de excelencia y que habían realizado un aprendizaje tradicional en talleres oficiales” (2014, p. 152). A principios del siglo XVIII, la competencia se volvió intensa, Sonia Pérez Toledo indica que “la unidad productiva artesanal, el taller u obrador como se le denominó en la época, se caracterizó por la unión del trabajo y el capital, en donde, en términos estrictos, es el trabajo el que organiza y dirige el proceso productivo en el que existe una escasa división interna del trabajo (2005, pp. 80-81). Los gremios y los talleres de pintores pasaron de ser productores de pinturas religiosas a trabajar como unidades productoras casi independientes —pues aún requerían el reconocimiento de las autoridades españolas y del ayuntamiento— en donde los artesanos de otros gremios y,

en especial, los pintores independientes, podían contratar algunos trabajadores y ser ellos los patrones y, al mismo tiempo, tener sus aprendices.

PRIMERAS REPRESENTACIONES PICTÓRICAS DE LAS CASTAS

En las primeras pinturas que representaban a las castas, tenían la visión de mostrar de una manera fidedigna, por así decirlo, a las personas que convivían y se mezclaban con otras personas de diferentes calidades. La representación que tenían algunas personas de calidad de mulatos o negros estaba basada tanto su contexto social como en las antiguas leyes del siglo xvii y las que se publicarían en todo el siglo xviii bajo el mandato del gobierno de la Casa de los Borbón, pero hay que destacar que estas representaciones se verían sujetas a el gusto que tuviese la persona que hacía el encargo al pintor y, a su vez, las convicciones o prejuicios que tuviese el pintor sobre otras personas.

Las llamadas *Ordenanzas de la Real Audiencia de Nueva España sobre las juntas de los trajes de negros y mulatos*, publicadas el 14 de abril de 1662 —las cuales constaron de cuatro puntos—, estas ordenanzas estipularon la prohibición de portación de armas, aunque también mencionan “que ninguna negra ni mulata, libre ni cautiva, pueda traer ni traiga ninguna joya de oro ni plata, ni perlas ni vestidos de seda de Castilla, ni mantos de seda, ni pasamanos de oro ni de

plata, so pena de cien azotes y de perdimiento de los tales vestidos, joyas, perlas y lo demás, aplicado según de suso” (Konetzke, 1958, volumen II-tomo I, p. 183).

Las ordenanzas del siglo xvii hasta ahora mencionadas, se verían reflejadas de manera directa en los primeros cuadros de castas del siglo xviii aunque, pese a ello, estas normas prohibitivas eran ambiguas y las mujeres en calidad de mulatas o negras utilizaban esa ambigüedad a su favor, puesto que en algunos cuadros de castas se les representa utilizando collares de coral rojo, aretes de obsidiana y otros posibles minerales, contrastando con los collares de perlas y camafeos que utilizaban las mujeres de calidades más pudientes como españolas, castizas y hasta mestizas, las cuales también fueron representadas portando este tipo de joyas. También en la representación de los hombres había ambigüedades, Andrés Calderón y Fernando Ciaramitaro comentan que la vestimenta de los mulatos y negros representadas en las pinturas de castas van de acuerdo a los oficios que desempeñaban. Los datos muestran que la representación de los hombres en calidad de mulatos o negros variaba según su condición, es decir, dependía si eran libres o si estaban condición de esclavitud y también el trato que les daba el patrón, ya fuese violento o bondadoso. De acuerdo con el censo de la Ciudad de México de

1753, Andrés Calderón y Fernando Ciaramaritaro ofrecen las cifras de oficios de mulatos:

el 42% de los mulatos varones era criado, un 15% cochero [...], un 9% era sastre y 3% era zapatero. Entre el 31% restante había ‘una amplia gama de trabajos, en su mayoría artesanales, entre ellos los de carpintero, arriero, sillero, baratillero, escarchador, tonelero, tejedor, velero, sayalero, bordador, aguador, carroceros, locero o sacristán’⁸³. Incluso entre estos rangos medios y populares era posible avanzar profesionalmente y obtener reconocimiento social (2020, p. 106).

Otra Real Cédula que puntuó del ropaje es la que por nombre lleva R.C. *Que lo negros y negras anden vestidos*, publicada el 2 de diciembre de 1672. En esta se estipula que los negros y negras tuviesen prendas para vestir, y que esto debía ser supervisado por los gobernadores (Konetzke, 1958, volumen II-tomo I, pp. 587-588). Aunado a lo anterior, la cédula advirtió, tanto a españoles como a negros y mulatos, que si no era cumplido lo estipulado se les impondrían multas, las cuales también eran válidas para personas en estado de libertad. Estas multas eran de tres tipos:

multa por pena por la primera vez, en la segunda de cárcel y en la tercera de azotes u otra correspondiente a reiterada reincidencia, y por los que fueren esclavos e incurrieren en la misma culpa, se sacará la multa a sus dueños por la primera vez, aplicando su procedido al

hospital del lugar o provincia donde esto sucediere, y les obligarán a que los vistan luego, y por la segunda, cárcel al dueño, constando que tiene la culpa de no haberlo vestido, y si la tuviere el esclavo, le castiguen según su arbitrio correspondiente a ella, y por la tercera vez (si la tuviere el dueño por no haberlo vestido) que pierda el esclavo y se aplique o se venda para los hospitales (*ibid.*, p. 588).

En cuanto a la asignación de la calidad que se les daba a las personas, ya fuese español, mestizo, indio y mulato, generan un gran debate y se vuelven controversiales puesto que la sociedad de la Nueva España era de Antiguo Régimen y la gente podía ser catalogada de distintas maneras, ya fuese por su apariencia física, la vestimenta, la forma de hablar o el cómo se les registró en los libros de bautismo, etc. José Alberto Ortiz Acevedo menciona el hallazgo, dentro de su investigación del imaginario social del pacto demoníaco entre negros y mulatos novohispanos, puntúa el caso de Pedro Gutiérrez, fechado en 1658, en el cual se menciona que su manera de vestir lo hacía pasar por indio y no podía ser considerado como mulato, por ende, no podía ser juzgado al haber blasfemado (2017, p. 29).

Contextualizar la producción de las series de pinturas de castas, según Katzew, “puede arrojar luz sobre el significado de las obras, ello no implica que todos los públicos del siglo XVIII interpretaran las imágenes del mismo modo.

La decodificación de la imagen dependía en gran medida de lo antecedentes culturales de cada espectador” (2004, p. 9), es decir, la variación de designaciones para una persona para definir su casta dependía tanto del pintor como de la designación que tenía el sujeto, aunque estas designaciones no coincidirían con lo representado en los cuadros de castas ni tampoco con los registros de libros de bautismo.

LA SERIE DE PINTURAS DE CASTAS DE JUAN RODRÍGUEZ JUÁREZ

Juan Rodríguez Juárez nació en el centro de la Nueva España en 1675 y, al igual que su padre y hermano, fue un pintor muy reconocido el cual pudo haber sido asignado con la calidad de español ya que su padre y hermano eran españoles ibéricos. El gusto por esta técnica hizo que este pintor representase el puente entre el barroco y el llamado *murillismo* (de la O, 2013, s. p.), llamado así por la pintura derivada del pintor español Bartolomé Murillo (1618-1782), el cual fue ejercido por José de Ibarra (1688-1756) y Miguel Cabrera (1695-1768) en sus obras. La técnica pictórica de Murillo aplicada por Rodríguez en varias de sus pinturas suscita a suponer que este pintor estuvo al pendiente del desarrollo de las nuevas producciones pictóricas en España (*loc. cit.*) y, es posible, al tanto de las técnicas de otros pintores españoles contemporáneos a su época. María Isabel Fraile comenta que Rodríguez, en

1694, aparece referenciado como oficial en el Archivo General de Notaría de México, y en ese mismo año como maestro y jefe de taller. Es posible que Rodríguez haya obtenido su carta como maestro pintor entre julio y noviembre de ese año, a la edad de 19 años (2009, p. 62).

La serie de cuadros de castas de Rodríguez es una de las más famosas y mostradas en libros y artículos, no obstante, su análisis en cuanto a composición y significado ha sido poco, dado que se ha generalizado su interpretación y se le ha expuesto como una serie que muestra la exotividad y lo variopintas de las personas que habitaban el territorio novohispano a principio del siglo XVIII. Sus obras manifiestan elementos del tenebrismo —corriente pictórica del barroco que destaca por el contraste muy evidente entre luces y sombras en el dibujo— y su paso al estilo clásico o mejor conocido como Rococó (Mundo Arte, s. f.). “El tenebrismo, a menudo conocido como «iluminación dramática», se utiliza solo para una mirada dramática. Permite al artista resaltar una cara, una persona o un grupo de personajes mientras deja las secciones sombrías de la pintura completamente negras” (*loc. cit.*).

Si bien en el año 1711 el virrey Fernando de Alencastre —duque de Linares— le encargó a Rodríguez una serie de 14 cuadros donde las castas quedaran representadas con la intención de mostrar al rey Felipe V de España la diver-

sidad de gente que existía en la Nueva España (Zúñiga, 2020, tomo II, p. 426), sólo ocho de estas pinturas se puede estar seguro de que son de este pintor ya que existen copias de pinturas que varían o se asemejan a esta serie.

PRIMERAS CONCLUSIONES OBTENIDAS

La serie de pinturas de castas realizada por Manuel Arellano fueron importantes porque mostraron, quizá, por vez primera la fisonomía de las personas que habitaban el Nuevo Mundo, en especial la Nueva España, sin embargo, no fueron el modelo ni la base para el devenir de todas las futuras pinturas que representarían a las personas y su calidad, pues ese modelo serían los cuadros de

Juan Rodríguez Juárez, ya que muchas series de pinturas de castas tomarían los mismos elementos mostrados en sus obras, los cuales se cambiarían con el paso del tiempo, otros pintores agregarían elementos propios, cambiarían las poses de los personajes, etc., dándole a la sociedad novohispana una representación de gran diversidad, real o imaginaria, tanto en su cultura como en su fisonomía.



Imagen 1: Juan Rodríguez Juárez, D Español, Y D India Produce Mestiso (1715). Nota: En paradero desconocido. Tomada de: María Concepción García Sáiz, 1989. *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, España-México: Olivetti, p. 55.



Imagen 2: Juan Rodríguez Juárez, D Español, Y Mestisa Produce Castiso (1715).
Tomada de *ibid*, p. 56.



Imagen 3: Juan Rodríguez Juárez, D Castiso, Y Española Produce Español (1715).
Tomada de *loc. cit.*



Imagen 4: Juan Rodríguez Juárez, D Español, Y Negra Produce Mulato (1715).
Tomada de *loc. cit.*

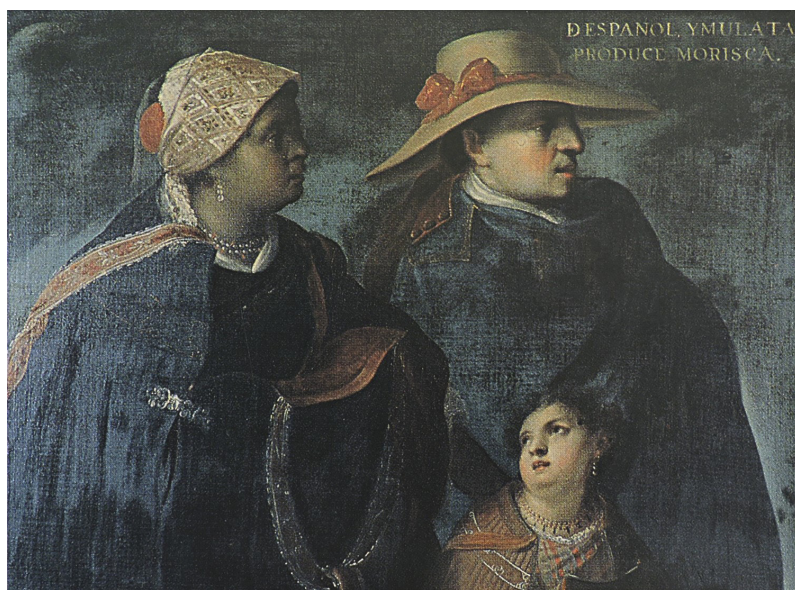


Imagen 5: Juan Rodríguez Juárez, D Español, Y Mulata Produce Morisca (1715).
Tomada de *ibid*, p. 57.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES DE ARCHIVO

AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 2683 (jesuitas), exp. 045, f. 1.

AGN, Instituciones Coloniales, General de Parte, Vol. 76, exp. 136, f. 97v.

DOCUMENTOS EN COMPILATORIOS DE ARCHIVOS

“Ordenanzas de Carpinteros Entalladores Ensambladores y Violeros [México, 30 de agosto de 1568]”, 1920. En *El trabajo en México durante la época colonial. Ordenanzas de Gremios de la Nueva España. Compendio de los tres tomos de la Compilación Nueva de Ordenanzas de la Muy Noble, Insigne y Muy Leal e Imperial Ciudad de México. Hizolo el Lic. D. Francisco del Barrio Lorenzot, Abogado de La Real Audiencia y Contador de la misma N(oble) C(iudad)*, Genaro Estrada (introducción y cuidado), México: Secretaría de Industria, Comercio y Trabajo, Secretaría de Gobernación

“Ordenanzas de Doradores [México, 19 de mayo de 1570]”, 1920. En *El trabajo en México durante la época colonial. Ordenanzas de Gremios de la Nueva España. Compendio de los tres tomos de la Compilación Nueva de Ordenanzas de la Muy Noble, Insigne y Muy Leal e Imperial Ciudad de México. Hizolo el Lic. D. Francisco del Barrio Lorenzot, Abogado de La Real Audiencia y Contador de la misma N(oble) C(iudad)*, Genaro Estrada (introducción y cuidado), México: Secretaría de Industria, Comercio y Trabajo, Secretaría de Gobernación.

“Ordenanzas de la Real Audiencia de Nueva España sobre las juntas de los trajes de negros y mulatos” [México, 14 de abril de 1612], 1958. En *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Richard Konetzke (comp.), volumen II-tomo I, Madrid: Artes Gráficas Ibarra S.A, Consejo de Investigaciones Científicas. <https://es.scribd.com/document/414430914/Konetzke-Richard-prep-Coleccion-de-Documentos-para-la-Historia-de-la-Formacion-Social-de-Hispanoamerica-1493-1810-Vol-II-Tomos-I-1593-1659#>

“R.C. Que lo negros y negras anden vestidos” [Madrid, 2 de diciembre de 1672], En *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 1958. En *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Richard Konetzke (comp.), volumen II-tomo I, Madrid: Artes Gráficas Ibarra S.A, Consejo de Investigaciones Científicas. <https://es.scribd.com/document/414430914/Konetzke-Richard-prep-Coleccion-de-Documentos-para-la-Historia-de-la-Formacion-Social-de-Hispanoamerica-1493-1810-Vol-II-Tomos-I-1593-1659#>.

«Veedor», en *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad con las pbrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, Real Academia Española, Tomo VI [1739], edición digital. <https://apps2.rae.es/DA.html>

LIBROS DE TESIS

Mues Orts, Paula Renata, 2009. *El pintor novohispano José de Ibarra: Imágenes retóricas y discursos pintados*, Tesis de Doctorado, México: Universidad Nacional Autónoma de México. https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000649615

Ortiz Acevedo, José Alberto, 2017. *El mulato Miguel de la Flor y el Diablo: el imaginario social del pacto demoníaco entre negros y mulatos novohispanos*, Tesis de Maestría en Historia, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. <http://tesiuami.izt.uam.mx/uam/aspuam/presentatesis.hp?recno=23330&docs=UAMII23330.pdf>

LIBROS, ARTÍCULOS Y PÁGINAS ELECTRÓNICAS

Calderón, Andrés y Ciaramitaro, Fernando, 2020. “Los cuadros de castas: cultura material, indumentaria, consumo y modernidad en la Nueva España del siglo XVIII”. En *Biombos y castas Pintura profana en la Nueva España*, Pedro Ángeles Jiménez, Andrés Calderón Fernández y Fernando Ciaramitaro (coord.), México-España: Casa de México en España. https://www.academia.edu/45172603/Biombos_y_castas_Pintura_profana_en_la_Nueva_Espa%C3%B1a

Castillo Palma, Norma Angélica, 2008 [2001] *Cholula. Sociedad mestiza en ciudad india: Un análisis de las consecuencias demográficas económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana (1649-1796)*, México, 2008: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Plaza y Valdes Editores.

Carrillo y Gariel, Abelardo, 1946. *Técnica de la pintura de Nueva España*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas. <https://archive.org/details/abelardo-carrillo-y-gariel-tecnica-de-la-pintura-de-nueva-espana>

Fraile Martín, María Isabel, 2009. “Juan Rodríguez Juárez y su contribución al acervo pictórico de la Catedral de Puebla”. *Boletín de Monumentos Históricos*, Tercera Época, No. 15, enero-abril México. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/article/download/3809/3695>

García Sáiz, María Concepción, 1989. *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, España-México: Olivetti.

Katzew, Ilona, 2004. *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*, México: Turner Publicaciones, CONACULTA. https://www.academia.edu/37808414/Katzew_Ilona_La_pintura_de_castas_Representaciones_raciales_en_el_M%C3%A9xico_del_siglo_XVIII_Madrid_Turner_M%C3%A9xico_Conaculta_2004_PDF_COMPLETO_DISPONIBLE

Katzew, Ilona, 2014. “Pinceles valientes. La pintura novohispana, 1700-1785”. En *Pintura en Hispanoamérica, 1550-1820*, Madrid: El Viso. https://www.academia.edu/37880793/Katzew_Ilona_Pinceles_Valientes_la_pintura_novohispana_1700_1785_En_Pintura_en_Hispanoam%C3%A9rica_1550_1820_varios_autores_Madrid_El_Viso_2014_149_203

O, Gabriela de la, 2013. “Juan Rodríguez Juárez”. En *Artes e Historia México*, 12 de

septiembre, México. https://web.archive.org/web/20130912101807/http://www.arts-history.mx/sitios/index.php?id_sitio=421110&id_seccion=552554&id_subseccion=922491&id_documento=1674

Ortiz Macedo, Luis, 2002. “Gremios y Cofradías de los arquitectos novohispanos2. En *Nueva Época*, vol. VII, No. 1 y 2, primer y segundo semestre, México. <http://publicaciones.iib.unam.mx/index.php/boletin/article/view/671/660>

Pérez Toledo, Sonia, 2005. *Los Hijos Del Trabajo: Los Artesanos De La Ciudad De México, 1780-1853*, México: El Colegio De México Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. www.jstor.org/stable/j.ctv3dnpmb

Ramírez Reynoso, Braulio, 1981. “El trabajo, las ordenanzas y los gremios en la Nueva España”. En *Memoria del II Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, José Luis Soberanes Fernández (coord.), Serie C: Estudios Históricos, No. 10, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM). <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/730-memoria-del-ii-congreso-de-historia-del-derecho-mexicano-1980>

Rojas, Pedro, 1969. *Historia General del Arte Mexicano. Época Colonial*, tomo II, México-Buenos Aires-Italia: Editorial HERMES S. A.

“Tenebrismo. Entendiendo el uso del tenebrismo en el arte”, s. f. En *Mundo Arte*. <https://mundoarte.net/tenebrismo/>

Toussaint, Manuel, 1990 [1948]. *Arte colonial en México*, México: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM. <https://es.scribd.com/document/352035452/259071808-Arte-Colonial-en-Mexico-Manuel-Toussaint-pdf>

Tovar de Teresa, Guillermo, 1984. “Consideraciones sobre retablos, gremios y artifices de la Nueva España en los siglos XVII y XVIII”. En *Historia Mexicana*, vol. 34, No. 1 (133), julio-septiembre, México: COLMEX. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1854>

Zúñiga, Jean Paul, 2020. “‘Muchos negros, mulatos y otros colores’. Cultura visual y saberes coloniales en el siglo XVIII”. En *Africanos y afrodescendientes en la América hispánica septentrional. Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto*, Rafael Castañeda García y Juan Carlos Ruíz Guadalajara (coord.), tomo II, México-San Luis Potosí: El Colegio de San Luis A.C. https://www.academia.edu/44951473/Africanos_y_afrodescendientes_en_la_Am%C3%A9rica_hisp%C3%A1nica_septentrional_Espacios_de_convivencia_sociabilidad_y_conflicto_Tomo_II

BIBLIOGRAFÍA DE PINTURAS

SERIE I: MANUEL DE ARELLANO

“Diceño de Chichimeco, natural del Partido del Paral” (1711), En *La invención del mestizaje: La pintura de castas y el siglo XVIII en México*, 3 de agosto de 2004, Miguel Benavides, obra disponible en el Museo de América (Madrid), Studio International y Los Angeles County Museum of Art, Estados Uni-

dos. <https://www.studiointernational.com/index.php/when-words-are-worth-more-than-pictures>

“Diceño de Chichimeca, natural del Partido Paral” [1711], en *Arte Colonial Americano* (ARCA), obra disponible en el Museo de América, Madrid-España, s.f., visto en <http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co:8080/artworks/4278>

“Diceño de Mulato” [1711], en Ilona Katzew, 2004. *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*, México: Turner Publicaciones, CONACULTA. https://www.academia.edu/37808414/Katzew_Ilona_La_pintura_de_castas_Representaciones_raciales_en_el_M%C3%A9xico_del_siglo_XVIII_Madrid_Turner_M%C3%A9xico_Conaculta_2004_PDF_COMPLETO_DISPONIBLE. Obra en paradero desconocido.

“Diceño de Mulata, hija de negra y español” [1711], en *Arte Colonial Americano* (ARCA), obra disponible en el Museo de Arte de Denver: Colección de Jan y Frederick R. Mayer, visto en <http://artecolonialamericano.az.uniandes.edu.co:8080/artworks/624>

SERIE II: JUAN RODRÍGUEZ JUÁREZ

“D Español, Y D India Produce Mestiso” (1715). En García Sáiz, María Concepción, 1989. *Las castas mexicanas. Un género pictórico americano*, España-México: Olivetti. La obra pertenecía a la colección particular Breamore House, de Londres. Según ARCA, en la actualidad, el cuadro está perdido.

“D Español, Y Mestisa Produce Castiso” (1715), *ibid*, p. 56.

“D Castiso, Y Española Produce Español” (1715), *ibid*, p. 56.

“D Español, Y Negra Produce Mulato” (1715), *ibid*, p. 56.

“D Español, Y Mulata Produce Morisca” (1715), *ibid*, p. 57.

“D Español, Y Morisca Produce Albino” (1715), *ibid*, p. 57.

“D Mulato, Y Mestiza Produce Mulato Es Tornatrás” (1715), *ibid*, p. 57.

“D Negro, Y De India, Produce Lobo” (1715), *ibid*, p. 58.

“D Indio Y Loba Produce Grifo Que Es Tente En El Aire” (1715), *ibid*, p. 58.

“D Lobo, Y De India Produce Lobo, Q Es Torna Atrás” (1715), *ibid*, p. 59.

“D Mestizo, Y D India Produce Coyote” (1715), *ibid*, p. 60.

“Indios Mexicanos” (1715), *ibid*, p. 60.

“Indios Otomites, Que Ban A La Feria” (1715), *ibid*, p. 61.

“Indios Barbaros” (1715), *ibid*, p. 61.

Sergio, una vida. En los claroscuros de una masculinidad de época

Kevin Manuel Hernández Cruz*
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Palabras clave: *masculinidad, cárcel, deporte, calistenia.*

La presente entrevista se desprende de un trabajo doctoral en curso, *imaginarios y representaciones de masculinidades entre jóvenes varones practicantes de calistenia y street workout del Valle de México*, realizado dentro de la línea de investigación, *jóvenes y sociedades contemporáneas*, dirigida por la Dra. Maritza Urteaga dentro de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. El trabajo de campo de esta pesquisa, comprendió de mediados del 2019 a finales de 2022, el cual se desarrolló de manera intermitente dada la contingencia sanitaria, pero es justo en estos momentos donde pude observar diferentes expresiones de masculinidad y formas singulares de morar la ciudad.

La calistenia en México forma parte de la cultura física desde principios del siglo xx. Es en la época porfiriana que se difunde a través de la “Ley de Educación Primaria para el Distrito y Territo-

rios” en 1908, al mismo tiempo, que era parte del repertorio de ejercicios militares de ese periodo (de la Torre 2020, 55); por otro lado, desde esos años se delegó la responsabilidad a mandos militares la dirección de centros penitenciarios. Por ello, no resulta extraño que dentro de las cárceles la práctica de la calistenia se haya diseminado y que actualmente exista un estigma sobre ésta, pues se asocia a una práctica corporal *canera*¹.

Para algunos deportistas la calistenia y el *street workout* son una base para el fortalecimiento de sus cuerpos, la primera se caracteriza por el levantamiento del propio peso corporal, que se potencia con la utilización de una infraestruc-

1 La cana, es una palabra del argot entre presos en México, se refiere propiamente a la cárcel, por tanto, lo canero sería un discurso o práctica dentro del campo semántico de los centros penitenciarios.

*kevin.hernandez@enah.edu.mx

tura que se le conoce como *barras*, las cuales pueden incluir barras paralelas, anillas, escaleras, cuerdas o tubos con un declive etc., la segunda, engloba más movimientos, incluidos los de la calistenia clásica, solo que pone el énfasis en lo callejero, por tanto, se puede valer de más aditamentos; incluso hay quienes los entienden como sinónimos. Sin embargo, ambas técnicas corporales, para muchos son disciplinas deportivas en sí mismas.

Si bien, hay un estigma que se mantiene y que da paso a imaginarios negativos alrededor de los practicantes, sobre todo en los jóvenes, la transformación de los espacios públicos abandonados o la apropiación de la infraestructura de la ciudad a través de estos deportes, expone formas singulares de habitar la ciudad. Al no haber muchas oportunidades, ni trayectos viables y atractivos de vida, para algunos jóvenes este tipo de prácticas representan una estrategia de inclusión y permanencia en la ciudad, la cual, les permite replegarse de la violencia estructural y abrirse paso ante las formas de exclusión que viven, donde muchas veces el único panorama que tienen se limita a la entrada de grupos delictivos (Moreno y Urteaga 2019, 23).

Como todo deporte, la calistenia y el *street workout* se vuelve un escaparate de cuerpos, en donde se exhibe su fuerza, resistencia, destreza y habilidades y, de manera particular, entre los hombres se

puede dar cuenta de su masculinidad, su potencia y vulnerabilidad, a la par, que se crea un campo de disputa (Connell 2019, 86). A propósito de esto, *las barras* son un punto de encuentro y de despliegue de masculinidades ostentosas, que se curten y foguean en el encuentro entre pares. Durante el contexto de la pandemia, estas disciplinas engrosaron sus filas ya que los gimnasios tuvieron que cerrar sus puertas, al ser espacios con poca ventilación, esto y el uso mediático de redes como *Facebook* e *Instagram* por parte de los barristas permitió la constitución de paisajes corporales, que emergían y subvertían la normativa sanitaria.

Uno de los efectos dentro de las disputas en el campo deportivo, es el apuntalamiento de la masculinidad por encima de la feminidad, la segmentación deportiva lleva a crear una ilusión en la que los hombres son portadores de un cuerpo con características biológicas superiores frente al cuerpo de una mujer. Empero, esto es el resultado de un reforzamiento social constante del cuerpo leído como masculino, su efecto, es la ilusión de la superioridad; si muchos hombres destacan en el campo deportivo es por la permisibilidad que han tenido a lo largo de sus vidas, en contraste, las trayectorias de mujeres se encuentran con más restricciones, sobre todo, en lo concerniente al desempeño y desarrollo físico (Bourdieu 2007, 13).

La práctica constante del reforza-

miento de la masculinidad pone en evidencia su carácter social y eventual fragilidad, es por ello, que puede llegar a situaciones límite con tal de mantener esa supuesta superioridad. Esta obstinación del cuerpo de los varones, lleva consigo una acumulación de capital corporal que le permite sortear panoramas adversos, hecho que nuevamente remite a la superioridad; la hombría y la virilidad se exageran y se asumen como algo inherente al cuerpo, como una condición biológica, cuando es una construcción social (Vendrell 2020, 38).

Ahora bien, el discurso biomédico reconoce que la interpretación del sexo de un cuerpo no se limita a la condición genital (gonadal), pues esta, se encuentra articulada con la dimensión cromosómica que puede ser XY (macho) o XX (hembra), por su parte, estas no son las únicas combinaciones posibles, ya que existen estados intersexuales que trascienden esta polaridad; al mismo tiempo, esto se articulan al funcionamiento hormonal del sistema endocrinológico, que se activa a partir de estas dos condiciones previas (Arriaga 2009, 341). Es decir, la lectura biológica más profunda del cuerpo, solo lleva a exponer lo endeble de la interpretación binaria que tenemos de éste y de los acercamientos que tenemos a la hora de pensar en las características que supuestamente lo definen.

Esto hace difícil advertir lo que el cuerpo habla, cuando la narrativa cien-

tífica sin profundidad inunda los oídos de la mayoría, hecho que oculta el devenir histórico de la construcción del cuerpo. Las lecturas sobre éste, han sido múltiples y cambiantes, no obstante, el hecho corporal ordinario se limita a la lectura del sexo como una característica biológica que no tiene vinculación con lo social (Fausto-Sterling, 2000, 19). Esto resulta en un sesgo que imposibilita ver la diversidad de los cuerpos y que da paso a una violencia que recae sobre ellos, cuando salen de la polaridad del sexo, la cual, tiene por objetivo anclarlos a la normativa correspondiente; a lo “esperado” de acuerdo a su fisonomía.

Tanto la masculinidad como la feminidad son formas de expresión, de sentir y de morar el cuerpo, ligas a expectativas que no se anclan a un hecho biológico, sino a un contexto que les otorga sentido y características particulares. En el campo deportivo, las experiencias de atletas transexuales, intersexuales o con condiciones endocrinológicas extraordinarias minan las regulaciones e imaginarios del cuerpo, “las ventajas relacionadas al sexo” se vuelven porosas (Cavanagh y Sykes 2004, 40). El cuerpo entonces puede embestirse de una masculinidad afeminada o una feminidad masculinizada, todo bajo diferentes matices, en un *continuum* que desborda la polaridad y da paso a corporalidades particulares, que pueden encajar o no bajo los parámetros de esta.

La entrevista que se muestra a continuación fue concedida por Sergio, miembro de la Federación Deportiva Mexicana de Street Workout y Calistenia, quien me compartió la vivencia de su padre. La relevancia de la entrevista, radica en el hecho que no hay una historia de estas disciplinas y en ella, se pueden encontrar fragmentos que arrojan luz sobre esta oscuridad; por otro lado, hay una intensa carga afectiva por esta biografía, pues es otro miembro, Ramsés, que me habla del padre de Sergio y de la relevancia que tiene esta memoria para ellos; la masculinidad en todo esto, se vuelve el hilo narrativo que abraza los recuerdos que me son compartidos y de sus interpretaciones en el presente. Toda vida tiene un carácter singular y en su inmanencia se pueden rescatar sus particularidades, como la configuración de una masculinidad en su intimidad y de los afectos que se desprendieron de ella y que al día de hoy tienen resonancia.

ENTREVISTA:

Kevin: Comencemos, ¿me podrías decir tu nombre y edad?

Sergio: Mi nombre es Sergio Manuel Pérez, 55 años. Nací en el Distrito Federal y tengo una maestría en psicología criminal. Soy hijo de Sergio Pérez Chavarría, alias el General Halcón Dorado, El Mono de Piedra, El Güero Chavarría.

Kevin: Cuéntame sobre tu padre y la relación con la calistenia.

Sergio: Para mí la calistenia fue un salvavidas. Y esta, me fue inculcada por mi papá. Mi padre estando muy joven, fue pentatleta igual que yo, igual que mi abuelito. Él practicaba calistenia desde muy chavo, inició como a los 13 o 14 años, aparte de boxear. Ingresa al Palacio Negro de Lecumberri por un doble homicidio, el cual, en realidad era una legítima defensa, sin embargo, como el muchacho al que mató y a su guardaespaldas, era hijo de un funcionario del Distrito Federal y un político fuerte en esa época, en 1967. Todo el peso de la ley recayó en mi padre, estando en Lecumberri le tocó estar en la en la crujía B, que era la crujía de los homicidas, la crujía de sangre. Desde que yo tengo uso de razón, mi padre estando en Lecumberri practicaba calistenia, era un hombre muy dedicado al deporte, esto fue lo que salvó su vida a los 19 años. Por petición del funcionario, padre de este joven que murió, se pidió al general que estaba en ese momento que hiciera todo lo posible para que mi papá se volviera loco, se suicidara o lo mataran. Te repito, el ejercicio ahí le ayudó muchísimo a él, lo metieron en un apando, una celda de castigo, lo metieron año y medio; año y medio estuvo apandado y casi no veía el sol, solamente le abrían la puertecita para poderle meter la charola de comida. Gente que estaba ahí adentro, le conce-

dió palabras motivacionales: “sabes qué, chavo, no, no, no se doble” “échale ganas”, “no les des el gusto”; gente que hacía deporte le dio instrucciones a mi padre para que él desde adentro hiciera ejercicio, ahí hacía sentadillas, lagartijas parado de manos, todo lo que podía. Ahí dormía y hacía del baño en un hoyo de donde salían ratas y cucarachas, pero fue la calistenia la que le salvó la vida durante ese año y medio.

Kevin: ¿Estos conocimientos de deportes se compartían entre presos o también entre carceleros?

Sergio: No, otros presos; ese conocimiento se lo compartían entre ellos. Aunque lo sabían los carceleros.

Kevin: ¿Cómo era la cotidianidad de tu padre en Lecumberri?

Sergio: El primer día que llega a Lecumberri, un vicioso, un chacal, de esos asesinos pesados le quiso bajar sus tenis. Y mi papá dijo que no, el wey ese, le dio un golpe en la cara, una cachetada, un golpe, pero gracias a que mi padre era sargento del Pentatlón deportivo militarizado universitario, supo defenderse. Este sujeto le dijo que lo iba a violar, y bueno, mi papá se prende y se empiezan a aventar un tiro, él había sido campeón de boxeo y de Marrazo (gimnasia acrobática militar). Entonces mi papá sacó de su rutina a todos estos hombres con

la pelea, le empezaron a gritar “va chavo, dale en la madre”, “que chille”. Ya sabes, muy locochón el ambiente.

Kevin: Lo animaron, ¿no?

Sergio: Sí, en eso el hombre se levanta y dice, “chingaste a tu madre chavo ahora sí”; camina unos pasos, se mete a su celda y sale con un cuchillo enorme, entonces mi padre dijo, “ya me morí”. No obstante, alguien le puso un espadín del mismo tamaño y le dijo al oído, “rífese chavo”. Nunca se imaginó que mi papá era campeón de Marrazo. Mi padre le metió dos fierrazos cerca del corazón y cae herido el tipo, en ese instante el mayor de crujía, que por lo general eran coroneles y generales, imponían disciplina militar.

Bueno, retomando, el mayor lo manda a traer, sorprendido por el uso del cuchillo, le ofrece dos opciones: “la primera, es que usted aquí se va a venir a vivir conmigo, hacerme todo lo que yo le diga, el quehacer, volearme los zapatos, mandados y la chingada, no se preocupe”, dice, “a mí no me gustan los chavos, yo aquí tengo a mis amantes y tengo a mi esposa”, y la chingada “¿yo que le voy a ofrecer? Sobrevivir a esta chingadera porque esta madre no es un juego”, y concluye, “la segunda, es que, si usted no quiere, yo lo regreso a la celda que le tocó usted y cuando ese güey se recupere, no dura ni 15 días vivo”. Lógico, mi

papá, aceptó la primera opción, desde ahí, continúa con su práctica deportiva. Había unas argollas en esa crujía, hasta atrás cerca de los baños, también había una pesa enorme con botes de pintura Comex de esa de esos botes cuadrados de lámina. Después supe con los años, quién las había hecho, era un tipo que estuvo más de 40 años preso, venía de Estados Unidos, aunque era originario de un pueblo yaqui de Sonora, pero es en Norteamérica donde mató su primer hombre en Los Ángeles a los 13 años, también estuvo en San Quintín. Ese hombre, siempre toda su vida hizo calistenia, toda su vida, a mí me tocó estar sus últimos años y a los 74 años que tenía, su físico era envidiable. Llegamos a entrenar juntos. Bueno, regresando con mi padre, lo hicieron un hombre híper violento, yo creo que es una de las mejores construcciones que es un sistema penitenciario tiene. Después lo mandaron a las Islas Marías al campamento más pesado para que allá lo mataran, ahí se vivía a trabajos forzados, pero iba bien recomendado por el mayor y no lo tocaron, luego lo trasladaron nuevamente a Lecumberri en 1975 o 1976 y de ahí a la penitenciaría de Santa Martha Acatitla.

Kevin: ¿Tu padre continuó con su práctica deportiva con todos esos cambios?

Sergio: Mi papá siguió con el deporte, él seguía entrenando calistenia y aparte boxeaba, la primera le permitió sobrevi-

vir a ese ambiente tan pesado, casi a diario había muertos. Cuando regresa a Lecumberri, logra el grado de mayor, ¿por qué hablo de grados? Porque repito, la mayoría de los directores desde que se inauguró eran militares generales y coroneles y eso se reflejó en el escalón de mando dentro de la del sistema penitenciario, con los presos; entonces había, por ejemplo, soldado, cabo de fajina, sargento, teniente de rondín, capitán.

Más adelante, a mi padre lo jalaron a jugar con los Perros de Santa Marta, debido a su nivel de agresividad, le ponen a unos gabachos que le enseñen a jugar americano y al poco tiempo empieza a jugar con ellos, equipo que aún existe. Y de 72 kg sube a 100 kg, es ahí cuando los gringos le apodaron "*The Rock Monkey*", El Mono de Piedra. Se pone súper trabado, se dejó el pelo bien largo hasta la mitad de las nalgas y la barba muy grande, parecía Cristo, y sí, era un tipo híper violento. Entonces, lo querían poner a hacer pesas, pero él negoció solamente para hacer 3 ejercicios de pesas porque no le gustaba, él me decía, "no, hijo, las pesas no me gustan, a mí me gusta entrenar con mi propio cuerpo". Junto con un compañero, Raúl, eran de los terceros más trabados y solamente entrenando calistenia, todo con su propio cuerpo; había otros 2 más fuertes, uno que se llamaba William John White, que parecía un *Mister America*, ese tipo en vez de meterse droga se metía esteroi-

des y entrenaba pesado y se movía para conseguir discos más pesados para el gimnasio, aparatos, cosas que se necesitaban ahí en el gimnasio de Santa Marta; pero él era físico constructivista. Igual había otro tipo, Armando Franco Díaz, *El Nazi*, de la banda de los nazis de *La Portales*, gente de mucho dinero, que hicieron época a finales de los 60's, principios de los 70's. Pero mi papá era un tipo más calisténico, un hombre mucho más potente que ellos, pues también practicaba americano, él entrenaba desde la mañana, era el único que tenía permiso del director; salía al campo a las 5:30 de la mañana solamente con sus tenis, sus calcetas, polainas encima de estas y trusa, corría dos horas y media. Después regresaba a su celda, se bañaba y se ponía su uniforme que era el pantalón azul marino, el clásico desde Lecumberri. A mediodía otra vez iba a hacer ejercicio, entonces ya hacia calistenia, hacia fondos, barra, series de lagartijas de 300 lagartijas seguidas; casi nadie logra eso.

Kevin: ¿Cómo fue la experiencia de tu padre dentro del fútbol americano?

Sergio: Él destacó jugando americano, sin embargo, un día en un encuentro contra la Academia de Policía, mi padre le rompe la rodilla a un hijo de un comandante, y se la guardan; después les pegó a 2 entrenadores que se quisieron pasar de listos, hasta que dieron la orden de matar a mi padre, proveniente del *Ne-*

gro Durazo y del director, propinándole una golpiza entre 10 weyes. De ese intento de homicidio, le fracturaron una pierna, un brazo, costillas, la mandíbula y parte del cráneo, sumado a 60 cuchilladas. ¡La calistenia le salvo la vida a mi padre!

Kevin: Su vida deportiva le permitió a tu padre tener un cuerpo sumamente resistente.

Sergio: Créemelo es un hombre que no se ve normal, vemos a la gente que son de la cárcel y los vemos viciosones, gandallones y quizás marcados algunos, pero este era un hombre diferente. Entonces te digo, eso le salvó la vida a mi padre, mi abuelita se movió y logró que unas personas sacaran a mi padre estando en el hospital de Tepepan, lo que ahora es Cárcel de Mujeres que en ese tiempo era el mejor nosocomio de toda Latinoamérica, mi padre estuvo como 2 o 3 meses en lo que se alivianó; ya después salió con sus férulas, y se fue a la casa, ya con mi abuelita, pero sí, yo te digo, era un hombre hiperviolento. Él siguió haciendo ejercicio, antes de recuperarse bien, hasta con sus férulas hacía, se recargaba en la en la pared con su mano que no tenía tan lastimada. Cuando le quitan las férulas, había una atrofia muscular muy marcada, él no pierde la voluntad y vuelve a retomar la calistenia con muchas ganas. Se iba corriendo de la colonia Obrera a Ciudad Deportiva

a la puerta 5, donde estaban las barras, ahí se ponía a hacer barras fondos y aéreos, como la chimuela, las escaleras, todo eso, y ya de ahí ya volvía a agarrar su camino y se iba corriendo otra vez. Este ritmo lo mantuvo bastante tiempo. De ahí, regresa a Santa Marta para desquitarse, era de esa gente que tiene esa mentalidad de guerrero, en esta segunda ocasión estuvo entre 5 y 7 años.

Kevin: Recapitulando, ¿cuánto tiempo estuvo la primera vez?

Sergio: La primera vez estuvo entre 14 y 15 años

Kevin: ¿Qué edad tenías cuando entró a la cárcel tu padre la primera vez?

Sergio: Yo tenía una semana y media de nacido, fue cuando él entró, me acuerdo que yo tenía como 15 años más o menos cuando salió; cuando entró por segunda vez, no dejó de hacer ejercicio y me comentaba, “esto es lo que me mantiene a mí como líder y ser un hombre bien respetado”. Lo único que lograron estos cabrones al intentar matarlo fue hacerlo leyenda, si de por sí, ya era un hombre muy conocido y muy respetado, mi papá inclusive le salvó la vida a mucha gente. Curiosamente, el señor que yo te comento, que conocí aquí, estuvo más de 40 años en la prisión, José Antonio Torres, el del pueblo yaqui; a él lo conoce en la crujía D de Lecumberri, siendo

mi papá un chamaco. Ese señor era un capitán allá adentro, también estuvo en las Islas Marías como 14 años y le tocó el trabajo forzado. Más adelante, llego a Lecumberri, él le llevaba el periódico a David Alfaro Siqueiros. Era un calistenico al 100%, ese hombre hizo su cuerpo a base de calistenia aparte había sido boxeador profesional. Él siempre habló muy bien de mi papá, murió a los 74 años, yo estuve con él sus últimos momentos y me dijo que quería que su ropa, la tuviera mi padre. Entonces te digo, la calistenia para mí ha sido base para irme por el buen camino. Mi mismo padre a pesar de vivir todo eso me decía, “hijo, la mejor vida es la del estudiante y la del deportista, yo quiero que tú me hagas sentir orgulloso, igual a tus abuelitos que fueron los que me criaron, a mis tías abuelitas a sus hermanas de mi papá que también me criaron, y que seas un ejemplo para tus primos y para otros jóvenes”.

UNA LECTURA FINAL

Las memorias que nos comparte Sergio de su padre, rebelan en sus intersticios la construcción de una masculinidad particular, sedimentada en la vulnerabilidad de un cuerpo que ha perdido su libertad. Lecumberri, las Islas Marías y Santa Martha son las coordenadas del encierro, mas no de una muerte, por el contrario, son el escenario de una vida trastocada y fulgurante que se hace no-

tar en el deporte. Las formas privadas de poder masculino, nos las presenta desnudas, la entrada de Sergio Pérez Chavarría a Lecumberri, queda marcada con el apando, la amenaza de una violación y de un asesinato artero El capital corporal, propio de una vida deportiva se despliega y permite la supervivencia, mas debe de mantenerse en constante producción si se detiene el movimiento, se pierde, y con ello se puede ir la propia vida, esto demuestra su carácter social (Wacquant 2007, 36).

La masculinidad exacerbada de Sergio Pérez, habla de alguna manera de las muchas cosas impronunciables que puede vivir un hombre y más en un espacio de encierro, tenía que valerse de una corporalidad que mantuviera a raya los peligros constantes; su cuerpo, se volvía un territorio que construía a modo, con un contacto mínimo con su familia, lo único que le quedaba era eso, por tanto, levantarse desde las 5.30 am para entrenar no resultaba en un acto ocioso, era una forma de potenciar su vida en un contexto de muerte. Propiamente, la masculinización de su cuerpo no se ligaba a parámetros de belleza o de dominio, solo era el resultado de una estrategia de supervivencia.

El encuentro con una amistad en un espacio tan cruento, resulta un tesoro valioso, la proxemia entre cuerpos de hombres es poco usual, al igual que, una convivencia enérgica entre varones, esta

solo se piensa en la convivencia homosexual, aunque incluso en esta se ponga bajo sospecha (Foucault 2015, 13). Sin embargo, en un espacio de encierro la convivencia intensifica los encuentros y las relaciones, de ahí, que el mayor de la crujía que manda a traer a Sergio Pérez, les explique que él tiene esposa y amantes, es decir, no necesita una relación con otro “hombre”, más que un subordinado. Si bien, Sergio no profundizó en la amistad de su padre con José Antonio Torres, podemos especular que fue una amistad intensa, el encargo que este le hace a Sergio, de entregarle sus prendas a su padre, es un sello de la intimidad de ambos, al mismo tiempo que es un archivo de su propio cuerpo.

Sergio al evocar a su padre, nunca menciona algo referente al dolor y al sufrimiento, ya sea de él mismo o de su progenitor, solo recapitula el ataque a su padre por 10 individuos y que casi le provoca su muerte. Sergio Pérez, se nos muestra como alguien que no pierde su potencia y vitalidad, sus andanzas son como las de un guerrero, tal como lo describe su hijo, no obstante, el mensaje de Sergio Pérez, sobre que la mejor vida es la del estudiante y la del deportista, es un deseo inequívoco de que su hijo no siga sus pasos, pues las consecuencias son bastas y no son necesario repetirlas

Finalmente quiero volver al presente y mencionar, que Sergio a sus 55 años mantiene una vida deportiva en la que

la calistenia es un eje medular, de igual manera, su hijo a emprendido una trayectoria ligada al deporte; el mensaje de Sergio Pérez, tiene resonancia en las biografías de su hijo y de su nieto. Ese mundo que vive en la memoria y que hoy se presenta en este escrito de manera fragmentada, son los claroscuros de una vida inmanente.

Un agradecimiento a Sergio y a Ramsés de la Federación Deportiva Mexicana de Street Workout y Calistenia, por hacer esta entrevista posible y a las y los jóvenes calisténicos que han permitido realizar esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Arriaga, Raúl. 2009. "Interacciones Tapadas y Vestidas. Análisis del perreo en el discurso transgénero" en *Género, cultura, discurso y poder*. (Edit.). Barrera, D. y R. Arriaga. México. INAH.

Bourdieu, Pierre. 2007. *La dominación masculina*. Barcelona. Editorial Anagrama.

Connell, Raewyn. 2019. *Masculinidades*. México. Centro de Investigaciones y Estudios de Género/UNAM.

de la Torre, Ana Laura. 2020. *Cruzadas olímpicas en la Ciudad de México. Cultura física, juventud, religión y nacionalismo, 1896-1939*. México. COLMEX.

Fausto-Sterling, Anne. 2000. *Cuerpos sexuales. La política de género y la construcción de la*

sexualidad. España. Editorial Melusina.

Foucault, Michel. 2015. *¿Qué hacen los hombres juntos?* Madrid. Ediciones cinca.

Moreno, Hortensia. 2011. "La noción de "tecnologías de género" como herramienta conceptual en el estudio del deporte" en *Revista Punto Género*, núm. 1, pp. 41-62.

Moreno, Hugo y Urteaga, Maritza. 2019. "Juventudes trabajadoras en organizaciones delincuenciales: oportunidad, reconocimiento y riesgo" en *Juventud, trabajo y narcotráfico. Inserción laboral de los jóvenes en organizaciones delincuenciales*. Moreno, Hugo y Urteaga, Maritza (Comp.), 9-70. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Cavanagh, Sheila y Sykes, Heather. 2004. "Cuerpos transexuales en las olimpiadas: las políticas del Comité Internacional Olímpico en relación con los atletas transexuales en los juegos de verano, Atenas 2004" en *Debate Feminista*, año 20, vol. 30, pp. 40-74.

Vendrell, Joan. 2020. *El poder masculino en sus estructuras. Un análisis desde la antropología del género*. México. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Wacquant, Loïc. 2007. "Carisma y masculinidad en el boxeo" en *Debate Feminista*, núm. 36, pp. 30-40.

Entrevista a Ingrid Sáenz Sánchez, artista plástica y mujer afromexicana

Ana Isabel León Fernández*

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

Palabras clave: *mujeres afromexicanas; reconocimiento afromexicano; arte afrodescendiente; racismo.*

Las discusiones sobre la importancia que el arte pudiera tener, si es que necesita poseer alguna significación, ha de pasar por la importancia que debiera tener para el reconocimiento pleno de los derechos de la población afromexicana. De otra manera, solo será cosa linda, destinada a satisfacer el placer estético de los dominadores.

Ingrid Sáenz, 2022.

El objetivo de publicar esta entrevista es compartir parte de las experiencias de vida de Ingrid Sáenz Sánchez, quien es artista plástica y mujer negra, como ella se autodenomina. Las preguntas van enfocadas a visibilizar el cruce de procesos individuales y colectivos: el auto reconocerse como una mujer negra y afromexicana, lo que va a permear y apuntalar los motivos de su obra artística, en el que el tema de la mujer y la estética afromexicana sobresalen. Al mismo

tiempo, se exponen las problemáticas en torno al racismo que se vive en todos los ámbitos cotidianos al ser una mujer afromexicana, pero que se les puede dar batalla desde las artes, la imagen y los discursos audiovisuales, encaminados a seguir descubriendo hacia dónde se van trazando los senderos del reconocimiento y lucha por los derechos afrodescendientes en nuestro contexto.

La entrevista fue realizada en la Costa Chica de Oaxaca, durante el trabajo de campo para mi tesis de maestría sobre las representaciones visuales de lo negro y afromexicano en el cine nacional. Se llevó a cabo el 15 de marzo del 2022 en Pinotepa Nacional, Oaxaca. Fue mi primera estancia de campo de incursión, y si bien mi interés principal era encontrar realizaciones cinematográficas sobre la negritud y la afromexicanidad, me sumergí en intensas representaciones

*anantrophos@gmail.com

desde las artes visuales, ya que la costa oaxaqueña goza de una nutrida red de artistas plásticos, red que actualmente me encuentro mapeando.

La primera persona que conocí y que me recibió a mi llegada a Pinotepa Nacional, fue Ingrid Sáenz Sánchez. Ingrid es una mujer originaria de Agua Dulce, Veracruz, que vivió durante cinco años en Pinotepa Nacional y actualmente radica en Puerto Escondido, Oaxaca; ella es artista plástica, formada en la Universidad de las Américas de Puebla. También cursó, por un periodo, la licenciatura en Ciencias de la Educación. Ha desarrollado su obra y colaborado en talleres de arte en Villa Hermosa, Tabasco; en Tlaxcala de Xicotencatl y en Oaxaca de Juárez.

Su obra artística se despliega, sobre todo, en la técnica de grabado en relieve, con la que se ha formado una sólida trayectoria y reconocimiento como mujer artista. En sus creaciones prevalecen motivos relacionados a las mujeres, la sexualidad femenina y visualidades que exploran estéticas negras y afrodescendientes. Algunos reseñistas de su obra, la han descrito como un arte que busca debatir, interrogar, cuestionar y buscar soluciones a problemáticas determinadas. Refleja un inefable misterio de la feminidad, reapropiando el cuerpo desnudo como un estandarte, que invita a pensar en una ancestralidad de mujeres dueñas de su propia piel, en un “estilo

propio de mujeres fuertes, paradas ante el mundo, porque así son, así quieren ser y hacer.”¹

Además de su obra, la labor de Ingrid Sáenz también se amplía en la formación artística de infancias y juventudes. Desde el 2018, imparte talleres de grabado en relieve a niñas y niños de comunidades afroamericanas de la costa de Oaxaca, entre las que destacan: El Ciruelo, Corralero, Santo Domingo Armenta, Zipolite, Las Negras, Oaxaca.² Su trabajo con las infancias, el auto reconocimiento y apreciación de los paisajes y recursos locales, en lo que Ingrid Sáenz llama un “concepto cosmopolítico, una ampliación del ámbito de las relaciones humanas con su entorno natural, en una integración total del monte, los cerros, la laguna y el mar”³, le llevó a recibir un reconocimiento por su enseñanza de talleres de grabado a infancias afroamericanas de la costa de Oaxaca, en el marco del *XIV Coloquio internacional Afroindoamérica*.

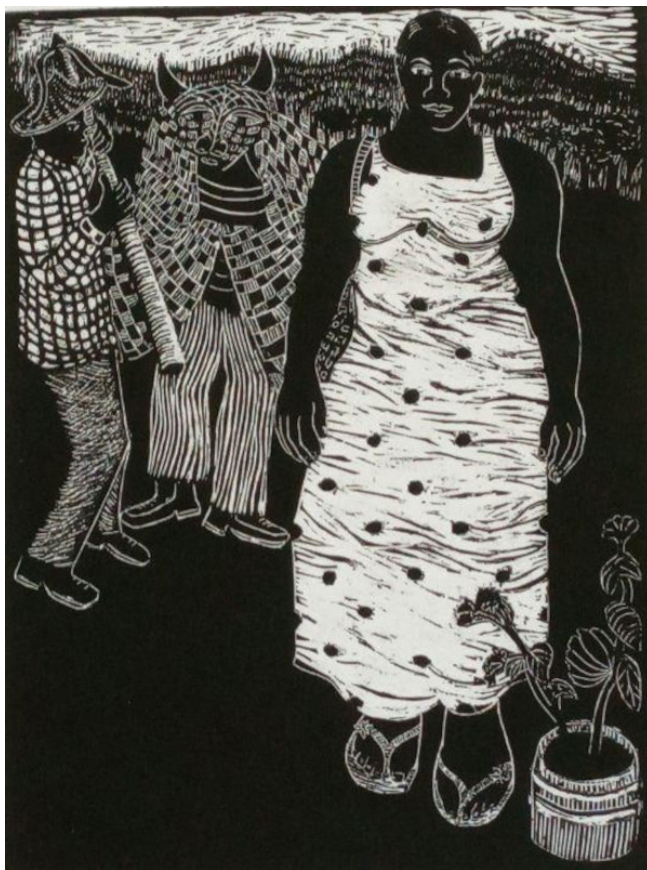
1 Recuperando palabras de Miguel Capellini, expuestas por el Dr. Francisco Ziga en el discurso por el reconocimiento a Ingrid Sáenz en el marco del *XVI Coloquio internacional Afroindoamérica* el 5 de diciembre del 2022 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=zcMbd8WK1OA>

2 También ha impartido talleres en comunidades originarias, sobre todo mixtecas de la Costa Chica, como en Huaxpaltepec, Jamiltepec, Jicaltepec y Pinotepa Nacional, Oaxaca.

3 *Ibidem*.

Armada con gubias, tintas, espátulas y una pequeña prensa de impresión portátil, Ingrid Sáenz ha recorrido las comunidades indígenas y afroamericanas de la Costa Chica de Oaxaca, y en sus diversos talleres, ha formado en el arte del grabado a alrededor de 360 niñas y niños de las localidades costeñas. Tal como mencionó la artista, después de obtener el reconocimiento en el *XIV Coloquio in-*

ternacional Afroindoamérica, la creación artística en las infancias afroamericanas de la costa oaxaqueña ha de ser una herramienta y un arma de liberación, para la dignificación de la propia identidad. Su forma de trabajo con las infancias parte de la horizontalidad y de la idea de que las niñas y niños son seres actuantes, con las capacidades que proporciona su momento. Ingrid apuesta por el arte, al



Mujer y toro de petate
Grabado en relieve (Mdf)
Ingrid Sáenz Sánchez

considerar que, “es importantes que las infancias crezcan apreciando la cultura, el arte y el deporte. Actividades que los hagan revalorizar sus características particulares, visibilizarlas y exponerlas en su comunidad. Y que la comunidad a la par, las valore”.⁴

Las infancias afromexicanas de la Costa Chica de Oaxaca padecen diversas problemáticas como el abandono y la marginalización, a las que están sometidas muchas de estas comunidades negras. A esto se suman situaciones sociales como “la migración, la drogadicción, el abandono de los gobiernos, el machismo, el patriarcado como elementos que están deteniendo el crecimiento en estas comunidades”. Sin embargo, en el alumbramiento que proporciona el grabado, “las imágenes e ilusiones, que podrían parecer simples por provenir de niñas y niños afromexicanos, tienen un valor en sí mismo, como despliegue de una estética aún poco conocida y explicada, que ya ha estado ahí desde antes, aunque quizás invisibilizada”.

Ingrid Sáenz es una mujer que ronda los 50 años, pero su espíritu joven la dota de una curiosidad innata y una sensibilidad única a través de la cuál experimenta el mundo. Ingrid se asume a sí misma como una mujer negra y resulta interesante que, si bien es una mujer costeña veracruzana, puso rum-

bo al Pacífico, llegando a comunidades con pobladores que tienen en común, con ella, los rasgos fenotípicos afrodescendientes. En este sentido, vale la pena repensar sobre elementos en común al vivir en la costa, sin importar si es del Golfo o del Pacífico. Sin duda, hay comuniones entre la gente, la comida, el gusto y las experiencias estéticas.

Sin duda, su obra y su labor como formadora de infancias afromexicanas en el arte provoca fascinación. Su experiencia de vida, en la intersección de ser mujer, afromexicana y artista, no ha estado exenta de vivir fuertes momentos de racismo y machismo, violencias estructurales y cotidianas contra las que la artista da batalla a través de su trabajo. El trayecto de auto reconocerse y reafirmarse como mujer afromexicana, permea en su proceso creativo, en los temas de su obra y en la convicción con la que trabaja con las infancias afromexicanas. Como nos comparte en su entrevista, actualmente estamos viviendo un momento crucial para la reivindicación y reconocimiento de las diversidades, pero con miras a la unidad y equidad de todos los seres humanos.

ENTREVISTA

Ana: ¿Cómo concibes la afrodescendencia desde tu propia mirada?

Ingrid: Yo me asumo como mujer negra. Lo he vivido muy de cerca desde

⁴ *Ibidem.*

niña. Yo recuerdo que siempre quería verme más negra, desde niña siempre quería que se me notara mi tono moreno de piel, y cuando a mi prima a veces le decían negra, yo pensaba: “yo quiero que a mí también me digan negra, ¿por qué a mí no me dicen negra?”.

Yo soy una mujer negra, me siento negra, me identifico como negra. Pero el tema de asumirse es complejo, recuerdo que mi familia no siente ninguna relación con lo afro. Hasta me han llegado a decir: “pero si tú no eras negra”, además de otras frases, yo me acuerdo que me decían “péinate que pareces negra”. Sin mala intención, pero lo que pasa es que ellos no se asumen. Sí es fuerte darse cuenta cómo desde niñas nos hacen querer ver que no te conviene parecer una persona negra.

Ana: ¿Has vivido situaciones de discriminación y/o racismo a lo largo de tu vida?

Ingrid: A mí siempre me ha gustado mi tono de piel, pero en Veracruz (en Agua Dulce), todos éramos de muchos lados, yo no sentí tanto el racismo, como aquí en Pinotepa Nacional sí lo he sentido. En Oaxaca capital hay mucho machismo, al menos en el círculo de artistas. En Oaxaca de Juárez fundé un taller con un maestro, contrató al impresor y cuando a mí me pagaba, me tenía que pagar sin que ese hombre se diera cuenta de

que me remuneraba por mi trabajo, se esperaba a que se fuera para pagarme y no se le fuera a rebelar.

También, teníamos un taller y dábamos el servicio para otros artistas, yo a veces les ayudaba con sus placas. Entonces, en una ocasión, llegó un artista hombre y a continuación el maestro cofundador del taller, me presentó como socia del espacio. Enseguida este hombre me da una bolsa y me dice: “maestra, guárdeme esto en el refri” y me dio una bolsa con cervezas. Y yo me quedé impactada, yo ahí sentí sobre todo el machismo, no tanto el racismo, pero aquí sí (en Pinotepa Nacional) sí he sentido discriminación por el color.

Recuerdo que una persona me invitó a una fiesta patronal aquí en Pinotepa y me dijo vamos, entonces fui y la acompañé. Ya estando ahí, los indígenas me dijeron que yo no podía estar ahí, por mis rasgos físicos de mujer negra.

Algo que no cayó en un acto de discriminación, pero es una anécdota curiosa, es cuando fui a dar clases a Jamiltepec. Llegué a invitar a unos niños de una escuela indígena y a los niños les causaba mucha risa verme, se reían, como si no hubieran visto a alguien con el cabello chino.

Muchas veces suceden este tipo de cosas entre población negra y población

indígena. Sí hay convivencia, pero también hay mucho racismo entre ambos grupos. Esta discriminación ha venido más de personas indígenas, por ejemplo, estuve trabajando en una mercería y la dueña, como que a mí no me veía como una mujer negra, entonces me hablaba muy mal de los negros y afromexicanos, entonces sí lo he vivido. En general suele haber mucha discriminación hacia la sola idea de ser una persona negra. Creo que tal vez en Veracruz, como estaba chica no me daba cuenta, más bien mi familia me decía: “pareces negra, péinate, amárrate el cabello”, pero a esa edad eso no me humillaba.

Cuando fui a la universidad, mis compañeros no me hablaban, pero yo pensaba que era porque ellos sí tenían muchísimo dinero y yo pensaba que tal vez solo no les interesaba que me llevara con ellos, pero no lo ubicaba que era por mi color de piel, mi estatura o mi físico, como que no lo relacioné nunca. Solo tuve como dos amigas en los dos años que estuve en estudiando, pero no sé hasta qué punto haya tenido que ver el que sea una mujer negra.

Ana: En el ámbito cotidiano y a través de tu trabajo artístico, ¿cómo luchas en contra de esa discriminación?

Ingrid: Se lucha contra otras violencias que van entrelazadas, como el machis-

mo. También pienso que Oaxaca es muy sectarista o muy regionalista, localista. Hasta ahora, no suelen incluirme en grupos de mujeres oaxaqueñas, considerando que conozco de varios años a personas de la escena artística en este estado.

Así, conozco otras agrupaciones oaxaqueñas que no me incluyen, en este caso no es porque sea negra, sino porque no soy oaxaqueña. Por ejemplo, sí me di cuenta de que la persona con la que trabajé en Oaxaca tiene una galería, entonces yo le externé que deseaba exponer en su espacio y me dijo que sí, pero que a partir de ese momento iban a destinar cierto espacio para la obra del mes, ahí es donde me quisieron dar y que era un cubículo apartado y yo creo que, si hubiera sido una extranjera u otra personalidad, sí hubiera estado en la sala principal. Pero eso fue lo que me ofreció a mí, y eso que éramos socios. No sé si sea por negra, pero son vicisitudes de ser mexicana mujer, porque vi que a una artista extranjera sí la pusieron en la sala principal, para mí eso sí tiene tintes racistas, aparte del localismo.

Ana: Cuéntame un poco más sobre cómo ha sido tu proceso de autorreconocimiento. ¿En qué momento se dio con más fuerza y qué factores consideras que permearon tu proceso?

Ingrid: Yo creo que, a través de la mirada de las otras personas en Puebla. Cuando fui a estudiar ahí a los 16 años, fue ahí en Puebla que me di cuenta de que yo era diferente y que me decían mucho de mi cabello chino. Como que me di cuenta de que había algo “raro” en mí, pero ya tenía como veintitantos años, no me di cuenta desde chiquita, a pesar de que yo quería verme más negra, no sentía que fuera diferente a las personas que no eran negras y me sentía mexicana simplemente, entonces considero que fue ya de grade cuando me di cuenta.

Un momento importante en este proceso sucedió en Tabasco. Yo viví en Tabasco y ahí también viven muchos negros y afroamericanos, y a partir de estar observando nuestros retratos, de estarlos viendo, fue que me empecé a dar cuenta: “ah sí es cierto, yo soy así, por mi cabello chino que viene de una raíz africana”, pero, sobre todo, ese gusto por la música, que apenas suena tantito y empiezas a mover la cadera. Costumbres y formas de ser.

Ana: Cuéntame qué piensas sobre la afrodescendencia y su relación con el arte

Ingrid: Conozco el trabajo de varios artistas que abordan el tema de lo negro y lo afroamericano, sin embargo, cuando yo veo su obra hay algo que a mí no

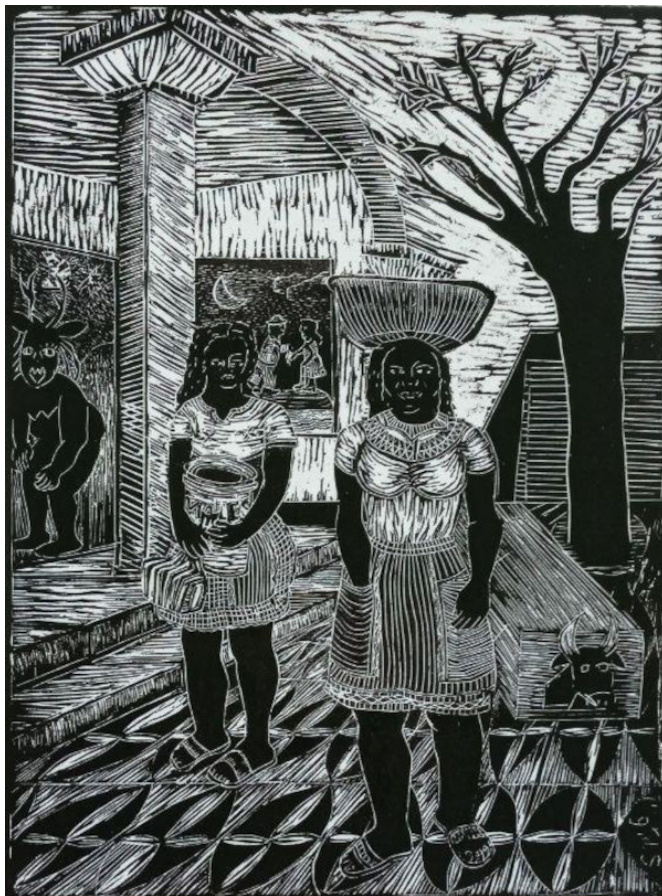
me gusta del todo, ya que, con todo el respeto hacia ellos, encuentro que muchas de las representaciones que hacen muestran una visión muy estadounidense de la negritud. Admiro que, con todo el racismo que permea, muchos de estos artistas logran sacar adelante su trabajo, hacerse de trayectoria y vivir de su obra. Ojalá todos los artistas tuviéramos la oportunidad de vivir de nuestra obra.

Estas creaciones, que abordan el tema de la negritud, han servido mucho para el reconocimiento de los pueblos afroamericanos, pero se dan diferentes visiones y representaciones, en mi caso, no gusto de representaciones muy traídas de afuera, apuesto por algo más local.

Ana: ¿De qué manera tu obra se relaciona con el reconocerte como mujer negra?

Ingrid: Pues ahora que estoy aquí en Pinotepa Nacional, recuerdo mucho cuando tenía veintitantos años y vivía en Puebla, me hacían comentarios de que como que se les antojaba estar con alguien de Veracruz, o con mis rasgos físicos, porque te consideraban más fogosa, entonces, en esa época no me lastimaba, pero ahorita, un poquito más consiente sí pienso que era algo muy fuerte.

Entonces, pensando en eso y buscando por qué se dicen esas frases que caen en el estereotipo de que las negras somos



Vendedoras

Grabado en relieve (Mdf)

Ingrid Sáenz Sánchez

más fogosas o disfrutamos más del sexo, he reflexionado un poco sobre cuál es el vínculo que las personas negras y afrodescendientes tenemos con instituciones e imaginarios religiosos. Para esclavizarnos, a los negros nos dijeron que éramos casi como animales para poder utilizarlos en trabajos forzados, lo cual nos alejó de la iglesia, en algunos casos. Pienso que al esclavizarnos nos negaron

la iglesia, pero por ende no tuvimos acceso a ideas como la culpa, el pecado o a ver el cuerpo de esa manera (desde la visión religiosa), entonces las mujeres y hombres negros, al no tener esas ideas disfrutamos tal vez un poco más de la sexualidad. Creo que esa es la parte que quiero mostrar en mi obra y que me gustaría que se reflejara, y también me interesa cómo lo ven los demás. Siempre he

dibujado la figura humana, sobre todo la mujer desnuda, pero ahora con este tema de mostrar la vulva, mostrar que no hay culpa, que no hay pena.

Ana: ¿Qué motivaciones impulsan tu trabajo, tanto artístico como también la labor de talleres a niños?

Ingrid: Yo creo que los dibujos son reflexiones también, entonces, a mí me gusta pensar que a partir de la obra se pueden decir cosas y se pueden transformar algunos conceptos, se pueden mostrar nuevos caminos, esa es mi idea. También quisiera que los alumnos reflexionen en las clases acerca de la cultura, sobre lo que es favorable continuar o sobre lo que no nos ayuda, como por ejemplo la violencia en general o la violencia de género. Reconocernos, vernos y saber que somos importantes y valiosos. Los talleres van encaminados a eso, hacia reconocernos y a apreciarnos, el proceso de dibujar y del arte también nos ayuda a concentrarnos a tener un poquito más de conciencia del presente y poder vivir más en paz. Y al vivir en comunidad, en los talleres siempre se quiere llegar a unas exposiciones, a la convivencia y el generar esa sensación de que todos vamos a participar y del trabajo de todos depende que lleguemos a ese punto.

Ana: ¿Qué retos y problemáticas has presentado en tu labor artística?

Ingrid: Hay muy pocos recursos. Por ejemplo, para la labor de brindar talleres, mi salario es de \$2,900 al mes, entonces para los materiales se les pide a las agencias municipales, que en ocasiones sí apoyan, pero con recursos modestos. También los papás muchas veces no apoyan mucho a los niños, si yo les pido diez pesos, pues no los llevan. En estas comunidades negras y afromexicanas, hay mucho rezago. He notado a los niños como muy abandonados, los niños a veces van solitos porque les gusta mucho la actividad, les gusta tanto que incluso cuando hacen alguna travesura, los castigan sin ir al taller porque saben que les gusta.

Lo que veo en estos pueblos de la Costa Chica de Oaxaca es un analfabetismo muy alto. El año pasado quisimos leer con los niños un cuento y no pudieron leerlo, se los tuve que leer yo, a pesar de que sean niños ya grandes como de 12 años, no saben leer y escribir. Hay mucho rezago educativo en estas comunidades y más ahora con la pandemia que no tuvieron clases. Estas clases del taller de arte, al menos en el pueblo de El Ciruelo, Oaxaca, fueron la única actividad que tuvieron este año.

Ana: En cuanto al tema del cine, ¿me puedes contar si a lo largo de tu vida te ha gustado ver películas? Cuéntame si de niña ibas a algún cine en específico o en qué lugares te gusta más ver películas.

Ingrid: Me encanta el cine, pero siempre he vivido en comunidades alejadas donde no hay cine. Solo cuando viví en Puebla sí visité el cine con frecuencia y pues ese fue un periodo como de los 16 a los 30 años, pero sí, me gusta mucho el cine. Como que he tenido periodos, hubo un tiempo que veía mucho cine francés y otro periodo que me gustó sobre todo el drama. El periodo que estuve de regreso el cine mexicano en los noventas, con el nuevo cine mexicano me encantó. A mí me gusta mucho el cine mexicano, el cine latinoamericano y ahora el cine feminista. Aquí en Pinotepa Nacional no hay cine⁵, si quisiera ir al cine tendría que ir a Puerto Escondido, pero no he ido, tampoco está muy cerca de aquí. El mes pasado mi hija contrató Mubi y he estado viendo ahí algunas cosas, pero no mucho porque también es cansado estar en la computadora. Estuve viendo en YouTube algunas películas, pero solo veo en internet. Eso es lo que extraño de Puebla, yo que casi siempre he vivido en pueblos, si lamento que no haya cine.

Ana: ¿Cómo consideras que se muestra a las personas negras o afrodescendientes en el cine?

5 En el momento de la entrevista aún no había cine el Pinotepa Nacional. Poco tiempo después, a inicios de 2023, se inauguró la primera sede de Cinépolis, en Plaza Las Flores, en Santiago, Pinotepa, Nacional, Oaxaca.

Ingrid: Me acuerdo que veía algunas representaciones, pero siempre en torno a la esclavitud, no recuerdo alguna película en específico en este momento, pero sí que siempre los personajes negros eran los criados, los que hacían la limpieza, los que cuidaban o sembraban. En las películas gringas siempre son los que se mueren, o tienen rasgos negativos. Suelen tener los mismos roles, es raro que salgan de papeles como los que hacen la limpieza o los malditos, los que asaltan, los que roban o que matan, o los que son muy buenos, pero al final se mueren.

Ana: ¿Cómo te gustaría que a futuro fueran representadas las personas afrodescendientes en el arte y en el cine? ¿Qué rasgos resaltarías?

Ingrid: Yo veo a los mexicanos negros y afros como gente muy fuerte y muy alegre. Creo que, si yo hubiera sabido de la alegría de los negros, yo sería una persona diferente. Por muchas razones he pasado momentos de depresión a lo largo de mi vida y creo que esa parte de la alegría me hubiera ayudado mucho. Porque si bien, en estas comunidades hay muchas problemáticas diarias a enfrentar, las personas demuestran mucha alegría cotidianamente, a las mujeres las percibo muy empoderadas y muy dignas con ser quienes son, las veo como que no las van a venir a ofender porque es seguro que te van a contestar de una ma-

nera muy fuerte. Creo que, si yo hubiera sabido esto, que ser negro es ser digno y alegre eso me hubiera salvado de esos años de tristeza. Yo creo que debemos reconocer la alegría como algo bueno, la dignidad y también mucha capacidad intelectual, mucha fuerza de lucha y fuerza de confrontar y de rebeldía, yo creo que eso estaría bien que se representara.

En mi labor de impartir talleres de grabado a las infancias, también he visto mucho amor entre los niños por sus hermanitos. A mí me da mucha ternura como los niños podrán a veces pelear, pero si el hermanito se mueve o dice algo, lo atienden con mucha ternura, que para mí eso es algo que se tiene que representar, es una ternura que a mí me conmueve muchísimo. A mí me ha sorprendido de cómo actúan con el otro niño chiquito, lo cuidan mucho. Por ejemplo, a los talleres que imparto, hay niñas que van solamente si cuidan a su hermanita y se la llevan al taller y a veces la hermanita de brazos todavía, todos están ahí alrededor de la bebé, es una cosa muy bonita. Eso sí, se podrán pelear con el vecino o el primo, pero al bebé si lo procuran muchísimo, como una forma de apoyar la crianza.

Ana: ¿Cómo piensas que cine y las artes visuales ayudan a la lucha contra el racismo y la discriminación?

Ingrid: Me imagino un poco como cuando se decidió ingresar en las escuelas a las personas de capacidades diferentes, pero intentando verlos como iguales. Todos somos personas y a mí me causa conflicto cuando alguien dice: “es que estamos luchando por visibilizar tal cosa”, porque para mí, lo ideal sería que se mostrara todo normal, todo como debería de ser, sin tener esas etiquetas de “soy negra, soy indígena”, porque todos somos personas. Yo creo que eso ayudaría, porque, por el contrario, también no hay que dotar de “súper poderes” a las personas negras o indígenas, sino como algo normal, que todos tenemos cosas dignas para mostrarse, me gustaría que se mostrara un mundo igualitario. Esa es como mi utopía, no tener que estar diciendo o exaltando que soy negra, bueno yo entiendo que ahora es el tiempo del auto reconocimiento, pero me gustaría que se pudiera llegar a que todos somos iguales.

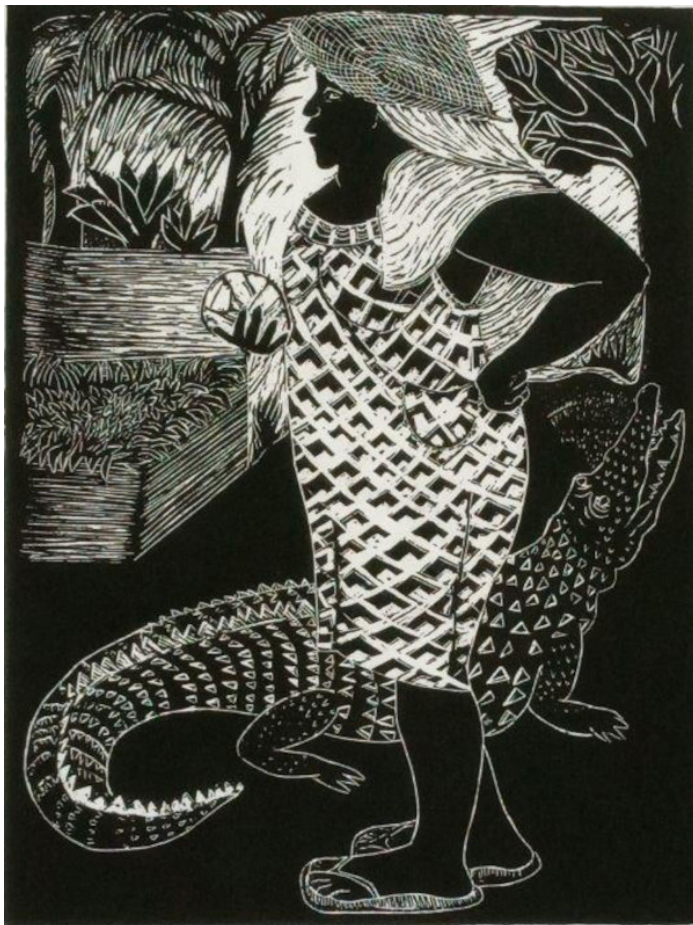
REFLEXIONES FINALES

El momento que vivimos de visibilización y lucha por los derechos, por parte de grupos que han sido oprimidos y olvidados por las narrativas oficiales de la nación, y que se ha ido fortaleciendo a través de acuerdos nacionales e internacionales (como el Decenio Internacional de los Afrodescendientes declarado por la ONU), hace necesario el continuar abriendo espacios para la reflexión en

torno a las condiciones y particularidades de lo que ampliamente se nombra como afrodescendencia.

Considero que una de esas posibilidades de reflexión, se encuentra en el entrecruce de violencias como el racismo y el machismo. Pero también desde trincheras de lo figurativo, como las artes plásticas y audiovisuales, que logran

abrir una puerta a cuestionarnos lo que hasta ahora se ha venido realizando en esos campos y cómo queremos que, en adelante, se construyan narrativas desde esos espacios, de manera más equitativa y justa. En este sentido, parte de las experiencias de vida que Ingrid Sáenz nos comparte, dan pistas de pautas importantes en lo que, a simple vista, puede



Mujer y tona
Grabado en relieve (Mdf)
Ingrid Sáenz Sánchez

parecer un suceso a grades escalas del reconocimiento afrodescendiente, pero que, en realidad, tiene muchos matices y que, cada caso en particular, es vivido desde diferentes tipos y situaciones de violencias.

Resulta interesante cómo Ingrid Sáenz ha vivido parte de su proceso de asumirse como una mujer negra de manera reflexiva y politizada. En este proceso, fue de suma importancia su contacto con otras mujeres que ya estaban en los caminos del auto reconocimiento, realzando la importancia de la colectividad en las luchas identitarias. También resaltan sus vivencias como una niña pequeña, que desde otros parámetros se da cuenta de su singularidad y la abraza, sin importar los prejuicios y construcciones simbólicas de la vida adulta. Al ser una artista que destina gran parte de su energía y esfuerzos en trabajar con las infancias afromexicanas de la Costa Chica, es simbólico que, en la entrevista, involucra sus vivencias primarias, como una niña que se siente cómoda en su piel. Esto último refleja la sensibilidad de la artista hacia otras perspectivas de la realidad fuera del adultocentrismo. La capacidad de la artista para empatizar con diferentes narrativas, como la de las infancias afromexicanas, al considerarlas miradas importantes sobre el mundo, da cuenta de lo que permea su obra artística: una génesis de visualidades, estéticas y narrativas propias de los pueblos negros y afromexicanos.

La artista apuesta por prácticas artísticas y conocimientos creados desde la libertad, lejos del yugo de lo europeo. Sus palabras nos recuerdan la rebeldía y dignidad de estos pueblos, ya que, si bien, sus producciones culturales se vuelven valiosas aportaciones hacia culturas y grupos sociales externos, en primera instancia deberían estar siempre encaminadas a las necesidades locales y sus propios procesos comunitarios. Este posicionamiento da pie a interrogarnos sobre lo que está sucediendo en el ámbito de las producciones artísticas desde lo negro y lo afromexicano, ya que, lejos de continuar colocándoles etiquetas como «subalternas», resulta más necesario reafirmar su independencia de las lógicas ya establecidas, ya que las comunidades negras y afromexicanas emancipan sus procesos identitarios y artísticos, creando estéticas propias, pero también sus propios canales de difusión y consumo.

Finalmente, las reflexiones sobre las representaciones que se dan sobre lo negro y lo afromexicanos desde el cine y el arte, delinean la importancia de estos canales de comunicación para la construcción de imaginarios, pero también en las luchas por la visibilización y los derechos de los pueblos afrodescendientes. Es precisamente, la formación a través de talleres y cursos, de lo más necesario para la democratización de estos campos, buscando que las representaciones y estéticas que se hagan sobre las perso-

nas y pueblos afrodescendientes nazcan desde sus propias epistemologías y sus propias necesidades.

La entrevista cierra con las reflexiones que plantea Ingrid Sáenz sobre el dilema de la diversidad y de la unidad de los seres humanos, ya que el camino actual del reconocimiento afrodescendiente, se vislumbra como un paso necesario para crear espacios y sociedades con menos actos discriminativos y racializantes. Sin embargo, en dicho camino, no se debe dejar de evidenciar los actos de machismo y racismo como los que pudimos leer a lo largo de esta entrevista, pues el luchar contra ellos es lo que da sentido a nuestros tiempos actuales de visibilización de la afrodescendencia.

ENLACES PARA CONOCER MÁS SOBRE LA OBRA DE INGRID SÁENZ

2021. Ponencia en el *XIII Coloquio Internacional Afroindoamérica* organizado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM. <https://archive.org/details/video-arte-reconoc-afroamerica>

2019. Ingrid Sáenz Sánchez. *Cabeza de Iguana*. Taller de gráfica. Carpeta Digital. Ediciones Lámina Negra. Licencia Creative Commons. Atribución. No Comercial. No derivadas. 22 pag. <https://archive.org/details/carpeta-cabeza-de-iguana/Carpeta%20Cabeza%20de%20Iguana?q=Cabeza+de+iguana>

2020. Ingrid Sáenz Sánchez. *Los tintes naturales en el arte pictórico. Una propuesta desde la Costa Chica*. Catálogo de obra propia. Ediciones Lámina Negra. Licencia Creative Commons. Atribución. No derivadas. <https://archive.org/details/libro-tintes-nats-iss-oct.-2020>

2020. Ingrid Sáenz Sánchez. *La Panga*. Taller de gráfica. Carpeta Digital. Ediciones Lámina Negra. Licencia Creative Commons. Atribución. Compartir Igual 4.0 Internacional. 32 pag. <https://archive.org/details/la-panga-el-ciruelo>

2021. Ingrid Sáenz Sánchez. *El jardín que somos*. Catálogo de obra. Ediciones Lámina Negra. Licencia Creative Commons. Atribución. No derivadas. Prólogo de Cristina López Casas. Reseña de Jonathan Farías. 19 pag. <https://archive.org/details/el-jardin-090521>

2021. Ingrid Sáenz Sánchez. *Paste Up. La intervención del espacio público*. Catálogo de obra colectiva. Ediciones Lámina Negra. Licencia Creative Commons. Atribución. Compartir Igual. 4.0 Internacional. 24 pag. <https://archive.org/details/paste-up-iss-dic-2021>

La formación del habitus neoliberal en México mediante los programas de transferencia monetaria

FUENTES, LUIS M. (2022) *NEOLIBERALISMO. "HABITUS" Y CUESTIÓN SOCIAL*. MÉXICO: TURNER NOEMA.

Luis Carlos Sierra Avila*
Instituto José María Luis Mora

Resumen: *La idea del neoliberalismo ha intrigado tanto a políticos como académicos debido a la evolución que ha tenido el fenómeno, por ello la noción alberga una amplia gama de significados y abordajes que van desde la crítica hasta la defensa. Por lo tanto, el presente texto busca construir una conexión entre los debates críticos y teóricos del neoliberalismo a través del estudio del caso mexicano en la aplicación de las políticas de transferencia económica en el siglo XXI, esto a partir de una revisión crítica del libro "Neoliberalismo. "Habitus" y cuestión social" de Luis Mario Fuentes publicado en el año 2022.*

Palabras clave: *Neoliberalismo, México, Habitus, transferencia monetaria, cuestión social.*

EL LIBRO Y EL AUTOR

El libro *Neoliberalismo, "Habitus" y cuestión social* de Marios Luis Fuentes Alcalá, desarrollado a partir de la tesis presentada para el grado de doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), plantea el análisis de las políticas de transferencia monetaria de los últimos tres sexenios del gobierno mexicano y su relación con la adopción de políticas neoliberales. Se destaca el carácter de la cuestión social y la delimitación de la pobreza como herramientas de subjetivación de los

individuos y la formación del *homo economicus*. Se parte del análisis bourdiano del *habitus*, el carácter formativo de la socialización primaria y secundaria, y el ejercicio político, cercano a la perspectiva biopolítica de Foucault, en el modelo neoliberal mexicano en el siglo XXI.

En el texto se observan cuatro capítulos: el primero, titulado *Hacia una reinterpretación de lo social*, desarrolla la parte teórica que sustenta la investigación y la perspectiva que los gobiernos entienden como la cuestión social. En el segundo capítulo: *El neoliberalismo: idea de mundo*,

*Isierra@institutomora.edu.mx

orden normativo de la razón y estructura objetiva define lo que se entiende por neoliberalismo y su incidencia en la formación del *homo economicus*. Posteriormente, en el tercer capítulo *El neoliberalismo y la cuestión social en México*, el autor vincula la discusión de los anteriores capítulos a través del caso de las políticas de transferencia como creadoras de una realidad donde se mercantiliza la vida. Finalmente, en el cuarto capítulo, titulado *La estructura del habitus neoliberal. El homo economicus frente al homo politicus*, se presentan los efectos de las políticas de transferencia en el habitus de las familias que acceden a los programas de las políticas antes mencionadas.

Cabe mencionar que Mario Luis Fuentes es licenciado en Economía por el ITAM, y maestro en desarrollo regional por el Instituto de Estudios Sociales de la Universidad de La Haya, doctor en Estudios Políticos y Sociales por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y doctor en Teoría Crítica por el 17 Instituto de Estudios Críticos. En la administración pública ha ocupado los cargos de director del Consejo Nacional de Fomento Educativo (CONAFE), director general del Sistema DIF, director general del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), entre otros. Sus temas se relacionan con la asistencia social, desarrollo social, política pública y riesgos sociales, en donde ha publicado diversos artículos y libros en estas líneas.

SOBRE EL NEOLIBERALISMO

Adentrándose al texto, el autor describe el surgimiento de la empresa intelectual en el Coloquio Walter Lipman, como un frente hacia el liberalismo clásico y cualquier forma de intervención estatal; posteriormente, reconoce el inicio de su implementación política mediante Estados Unidos e Inglaterra, para finalmente aterrizarlo en el caso mexicano. Conceptualmente se aborda la diferencia entre el neoliberalismo y el liberalismo clásico del siglo XIX, en su posicionamiento frente a la autonomía del mercado frente al Estado; no obstante, a diferencia de lo planteado en el coloquio, en el neoliberalismo el Estado juega un papel importante en el carácter infraestructural y de reglamentación del juego.

Mario Luis Fuentes recurre a Friedrich von Hayek para pensar al neoliberalismo como una reformulación del liberalismo, pensando el proceso como una renovación de las bases políticas que radicalizan la esfera económica y la impresión de sus valores en todos los sectores de la vida social. De esta manera, el neoliberalismo se diferencia del liberalismo en cuanto es un programa intelectual que deriva en una interpretación de la sociedad y del individuo que va más allá de un proyecto económico, permeando en la política, en lo social, en el marco jurídico y los procesos culturales.

La transformación del individuo en el modelo neoliberal es perpetuada desde un ejercicio de violencia simbólica, a través de la cual se modifica el horizonte cultural de la sociedad y, por lo tanto, las relaciones que hay a su interior. Esto sucede mediante la imposición de símbolos y significados desde una posición de poder, siendo capaz de modificar la estructura e incidir en la redefinición del sentido común de la sociedad. En este proceso, el Estado se presenta mediante un rol activo al ser el generador de políticas sociales que propician la expansión de la lógica mercantilista del capitalismo a todos los niveles de la realidad.

Después de haber desarrollado las bases intelectuales del neoliberalismo, Luis Fuentes retoma la perspectiva biopolítica de Michel Foucault y las aproximaciones posteriores de autores/as como de Wendy Brown para referirse a este como un modelo de subjetivación, entendido como un modelo político que incide en la construcción de la subjetividad de los individuos. Debido a esto se reconoce a la gubernamentalidad como una perspectiva analítica para comprender el papel del Estado en la formulación e implementación de acciones que reflejen el cambio ontológico hacia el individuo neoliberal. Para esta explicación, el autor retoma el concepto de cuestión social, como la forma en la que el gobierno busca responder a los problemas sociales desde la especificidad de su campo, es decir, separando los pro-

blemas sociales de las posibles explicaciones económicas, políticas y culturales de estos.

EL ABORDAJE DE LO SOCIAL

Para poder observar los efectos sociales, se plantea un recorrido teórico que parte del debate entre la estructura en Durkheim y el sujeto en Max Weber, posteriormente entre la diferencia del funcionalismo estructural de Talcott Parsons y Robert K. Merton, y la sociología fenomenológica de Alfred Schütz y la etnometodología de Harold Garfinkel, para finalizar con el constructivismo de Pierre Bourdieu. En los dos primeros debates, el autor menciona que hay un posicionamiento en los polos del holismo y el individualismo, donde Bourdieu se encuentra en un punto medio entre el objetivismo y el subjetivismo.

Para esto, Luis Fuentes utiliza la relación entre estructura objetiva, que es anterior o previa al sujeto, y la subjetiva, entendida como la estructura mental que determina la percepción y acción de los individuos en la vida cotidiana, en el neoliberalismo para exponer la necesidad de observar ambas dimensiones de la realidad mexicana. De esta manera, el neoliberalismo es una estructura objetiva que funciona como un orden normativo y que se expande a todos los sectores de la vida común a través del *habitus*, forjando una nueva identidad denominada *homo economicus* en detrimento del *homo politicus* del liberalismo.

El proceso de subjetivación se da a través de la socialización primaria y la socialización secundaria; en el espacio de socialización primario, constituido por el hogar, se construyen las bases de socialización y de relación con otros individuos. Por otro lado, en el segundo, comprendido por la escuela, el trabajo y el espacio público, se da la incorporación de roles en el contacto entre pares. Así, a través de ambos espacios, el individuo se va incorporando a la sociedad, en donde se le impregnan las instituciones formales, roles, valores y creencia de los procesos sociohistóricos.

EL CASO MEXICANO Y LAS POLÍTICAS DE TRANSFERENCIA

Aunque exista una enunciación sobre el interés de analizar los efectos del neoliberalismo en la vida de los mexicanos, incluso desde el título se puede observar, al transcurrir el libro se puede ver un esfuerzo más enfocado a relacionar las políticas de transferencia monetaria y la conceptualización de la pobreza operacionalizada por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval). A través de las hojas se puede observar el abordaje teórico y político de la formulación de estas políticas transaccionarias y su relación con las bases de donde se sostienen las políticas de corte neoliberal en México.

De esta manera, el autor aborda el surgimiento y los efectos del neoliberalismo en México, posicionando el fe-

nómeno en un contexto mundial, pero aterrizándolo en el desarrollo de la política contra la pobreza del año 2000 al 2018 y su incidencia en la subjetivación de la población mexicana. Para Mario Luis Fuentes, quien ha trabajado ampliamente en otros momentos sobre políticas del gobierno mexicano, resulta pertinente estudiar la relación que existe entre las políticas de transferencia monetaria, de los tres sexenios abordados, y la formación del *habitus* mexicano. Para esto, el trabajo parte de la perspectiva analítica bourdiana, como método de observación de los cambios provocados en la forma de ver las relaciones sociales y la vida.

Debido a esto, aunque se pueda argumentar un cambio de paradigma político en los años 80 y un proceso de liberalización de la económica mexicana en las últimas dos décadas del siglo pasado, el libro se centra en los efectos que los programas Progresá, con Vicente Fox (2000-2006); Oportunidades, con Felipe Calderón (2006-2012) y Prospera, con Enrique Peña Nieto (2012-2018), tuvieron en la subjetivación de la población mexicana y en la mercantilización de la vida cotidiana.

La forma en la que propone la subjetivación es a través de las políticas de transferencia monetaria que condicionan los espacios de socialización, donde las principales beneficiarias son las madres a las cuales se les implanta la lógica

mercantilista, mediante las exigencias de los programas. Ellas al internalizar las condiciones de la política en sus hogares, están siendo impactadas por un proceso de socialización secundario, que están transportando al seno del hogar. Las madres definen los valores en la familia, por lo que ellas se presentan como las constructoras del espacio primario de socialización y permiten la reproducción de la mercantilización en la vida cotidiana, que posteriormente será llevado a un espacio de socialización secundaria permitiendo la reproducción del *ethos* neoliberal.

Cabe destacar que el libro constantemente va y viene entre la explicación de los conceptos centrales usados en la explicación del neoliberalismo en México y la comparación entre datos y políticas del gobierno mexicano. La repetición de las explicaciones a lo largo del libro, en diferentes momentos y capítulos, ayuda a recordar los postulados teóricos de los que está partiendo el autor y el hilo argumentativo que desarrolla. No obstante, resulta repetitivo e incluso cansado regresar al mismo punto constantemente; por lo que el texto podría acortarse, suprimiendo varias de las explicaciones y podría seguir cumpliendo su objetivo, o incluso, destinar más espacio a los rubros que no aparecen en el texto y que enriquecerían el texto.

También, explica el surgimiento del neoliberalismo en México, pero pasa

por encima el cambio social que hubo en esos años y cuáles fueron las principales transformaciones en la sociedad quedándose en una perspectiva macro del fenómeno, dejando descuidada una de las características que resultaban fundamentales y más atractivas en la explicación y justificación del presente libro. Cabría mencionar que en el libro se dan pocos indicios de los procesos psicológicos y fenomenológicos de los mexicanos, lo cual contrasta con su aparente posicionamiento constructivista adoptada de Bourdieu, siendo una característica fundamental en el desarrollo del concepto del *habitus*.

Por otra parte, se observa una predominancia en la explicación teórica de los efectos y conceptos claves, dejando descuidada su relación con lo empírico y el sustento del paso de los postulados teóricos al objeto de análisis, descuidando la relación de las acciones de gobierno y el proceso de subjetivación. Al decir lo anterior, no se puede negar la arriesgada propuesta del autor de observar los efectos del neoliberalismo y su puesta en práctica a partir de políticas de transferencia monetaria, basándose en la perspectiva de la cuestión social desde el neoliberalismo sobre la pobreza.

EN CONCLUSIÓN

El libro contribuye a pensar el neoliberalismo desde distintas aristas. Este puede resultar útil para la comprensión del fenómeno neoliberal a partir de la polí-

tica mexicana en contra de la pobreza y la definición de los problemas sociales en los primeros tres sexenios del siglo XXI, contribuyendo a plantear una forma de abordar el neoliberalismo. También, construye una narrativa teórica para vincular la noción de gubernamentalidad y *habitus* de dos autores que comparten cierto interés sobre los efectos del neoliberalismo, como lo son Michel Foucault y Pierre Bourdieu, mediante dos perspectivas teóricas tan amplias y complejas, haciendo una contribución de corte teórico y epistemológico.

Finalmente, al analizar las políticas de transferencia como estrategias de subjetivación el autor plantea una metodología para observar el efecto del neoliberalismo en los hogares mexicanos, por lo que otro aporte del libro resulta ser metodológico. Por lo tanto, el libro, aunque se queda corto en la descripción de la recopilación de los datos y el análisis de estos, arroja pistas que permiten pensar formas de abordar el análisis del neoliberalismo desde políticas monetarias del Estado y los efectos que estas tienen en la formación de la identidad social e individual.

La herida que unifica en LAS DOLOROSAS de Aura Guerra-Artola

GUERRA-ARTOLA, A. (2021). *LAS DOLOROSAS*. MÉXICO: FLOR DE MEZCAL.

Lorena del Carmen Gutiérrez Aviña*
Universidad de Guadalajara

Resumen: *La presente reseña es un acercamiento al primer libro de la poeta nicaragüense Aura Guerra-Artola, quien en su libro Las dolorosas ofrece un acercamiento a diversas problemáticas sociales a través de la poesía. En su poemario, Guerra-Artola trabaja la perspectiva de las mujeres sobre la migración, la estética, la maternidad, la violencia, entre otros.*

Palabras clave: *poesía, latinoamérica, migración, dolor, identidad.*

Identidad: Circunstancia de ser una persona o cosa en concreto y no otra, determinada por un conjunto de rasgos o características que la diferencian de otras.

La identidad no sólo se conforma por valores individuales o rasgos de personalidad, sino que se enmarca de acuerdo con las circunstancias económicas, sociales y culturales en las que se vea envuelta la persona en sí misma. De igual manera, aunque un grupo de personas experimente las mismas circunstancias de vida, será la propia identidad la que marque la recepción de los acontecimientos y, por ende, las acciones

que surjan de los individuos a partir de dichas situaciones. Para rastrear la identidad de una persona podemos recargarnos con sus expresiones, sus decisiones e, incluso, su nombre. Lo anterior lo entiende Aura Guerra-Artola (1986) quien en su poemario *Las dolorosas* (2022, Flor de Mezcal) expone una propuesta poética sumamente interesante, honesta y completa que versa sobre la identidad de las mujeres, construida desde fenómenos sociales como la migración o el asesinato, así como de la violencia sistémica que la rodea.

La sensibilidad que precede a los versos es notoria y cruje en el lector cuando

*loreavina96@gmail.com

éste pasea por las páginas del poemario, encontrando diversos temas que componen un solo concepto: injusticia. Con esto no pretendo denunciar una monotonía dentro de las letras, sino la capacidad de la autora por encarar las múltiples aristas de discriminación en donde se encuentran las personas que han sido olvidadas dentro del espectro social: migrantes, mujeres e infancias son protagonistas en *Las dolorosas*. ¿Cómo luce la rabia de la migración?, ¿a qué se enfrenta una madre cuyo hijo ha desaparecido?, ¿qué es ser mujer en este sistema global que visibiliza e imposibilita su libertad? Aura Guerra-Artola reflexiona sobre lo anterior y, lejos de romantizar el dolor y la amargura, rasga la vestidura social y muestra la verdad convertida en poema.

Las dolorosas se divide en tres apartados: “Penitencia”, “Dolor” y “Examen de consciencia”, los cuales fungirán como una guía temática sobre lo que acontece en los poemas. Esto recuerda a un acto cristiano, a la manera en que debemos confesarnos para conseguir el perdón de nuestros pecados, pero ¿cuáles son los pecados por los cuales pedir el sacramento de la penitencia? Aura Guerra-Artola lo deja claro: pedimos perdón por permitir, por cegarnos ante el dolor del otro, por perdernos en la individualidad y heredar la opresión. Los apartados se desarrollarán, pues, en un seguimiento temático en los poemas, con una relación interna entre cada sub-

título, sin descuidar la conexión total del poemario. ¿Quiénes son *Las dolorosas* de las que habla la autora? ¿Qué representa la figura de las mujeres que se *duelen*? Ellas son el epítome de los errores, de la carencia de justicia y del silencio colectivo que generamos: ¿cómo permitimos que una madre busque los restos de su propio hijo?

En la primera parte del poemario, “Penitencia”, se destaca la migración, en donde la autora logra exponer las diversas renunciadas realizadas por quienes se exponen a dicho fenómeno: se reconoce que el origen ha sido despedazado y el destino toma su lugar, aun con la incertidumbre que la movilidad representa. De igual manera, Guerra-Artola muestra que la migración logra silenciar, de manera profunda y sin promesa de retorno, hasta el nombre. Una vez en el destino, ¿qué pedazos de hogar prevalecen en el ser? ¿cuánto de nosotros sobrevive al cambio? Para la autora despedirse del hogar es equiparable a una llamada no contestada: si no hay quien responda, el hilo emocional que nos une al receptor se rompe.

La migración conduce a un sentimiento de no pertenencia, en donde la lejanía con el hogar y con lo que conocemos provoca la confusión y tristeza en quienes sobreviven a los martirios que el camino y el cambio deparan. La identidad de las personas migrantes se ve mermada gracias a la exposición que

conlleva la búsqueda de una tierra, un futuro menos inhóspito. El migrante se encuentra en el rostro del otro, aquél que lo acompaña; sin embargo, la incertidumbre por saber quiénes son aquellos que lo rodean, convierte al migrante en un ser alarmado, siempre alerta de los movimientos del otro. La identidad se ve mermada, pues, porque el migrante renuncia a una parte de su humanidad no sólo al dejar atrás su lugar de origen, sino por el intento de sobrevivir, de anticipar lo que viene luego de cada curva.

En tanto el segundo apartado, “Dolor”, el alcance que tienen los temas de la maternidad y el concepto de mujer es innegable. Aura Guerra-Artola establece los paralelismos de la resistencia entre la lejanía del hogar y la lejanía de una mujer para consigo misma cuando se enfrenta con los parámetros sociales que le impiden *ser*. En *Las dolorosas* se evidencia el trabajo incansable de las madres y abuelas, de mujeres que no tienen la posibilidad de elegir y se encuentran violentadas día a día por los otros. ¿Los otros? Cuerpos, voces invisibles que traspasan la intimidad y logran secuestrar su rutina. Se destaca la laberíntica labor que las mujeres enfrentan a diario para lograr sobrevivir en medio del caos, el miedo y la humillación, conduciendo a una pregunta común, ¿quiénes son las mujeres cuando no sufren violencia? Sin un espacio de descanso para *ser* sin imposiciones, somos testigos del sufri-

miento general que padece la mujer, al ser madre, al ser cuerpo, al ser abuela, al ser migrante, al ser niña.

En “Dolor” el cuerpo toma forma de cicatriz inmutable que grita como una ampolla en la mano, es una herida abierta en la piel de las mujeres que las secuestra y las hace habitarla con culpa y resignación. Las marcas del cuerpo, además, funcionan como una suerte de conexión entre ellas: las mujeres se reconocen en otras por el dolor que encarnan, por las heridas que llevan a costas y, una vez más, la pregunta ¿quiénes son las mujeres cuando no son lastimadas? Hasta este punto del poemario, no existe respuesta: el destino de las mujeres es el dolor, palabra que funciona como resumen de lo acontecido por las madres buscadoras, las migrantes, las madres, las hijas. Sin importar el rol o la situación, la mujer lleva tatuado el *dolor* en la frente y a pesar de/gracias a él, conecta con otras y encuentra consuelo en sus heridas.

En el tercer y último apartado, “Examen de consciencia”, el lector se enfrenta a una realidad padecida en la cotidianidad. Esta vez, el dolor no surge desde un contexto específico como la migración o las desapariciones, sino que se encuentra en la vida diaria de las mujeres: la violencia estética, la gordofobia, el envejecimiento y los roles de género toman protagonismo en los poemas que comprenden esta última parte del poe-

mario. Aura Guerra-Artola se centra, entonces, en las imposiciones sociales en las que se ven envueltas las mujeres, imposiciones a las que deben sobrevivir junto a la incertidumbre de la vida latinoamericana: los asesinatos, la pobreza, la desigualdad y la indiferencia. En el contexto de esta realidad, la mujer se enfrenta dos veces al peligro y sobrevive triplemente a él, en su piel, en la de su madre y en la de las mujeres que testifican sus propias heridas.

Al hablar de identidad, es preciso entender el concepto hacia aquella imposición que creemos propia. En *Las dolorosas*, ¿las mujeres saben quiénes son? Existe una lejanía significativa en la voz poética para consigo misma, dado que únicamente se percibe a través de las imposiciones. Comprende que hay algo erróneo en ello, niega *ser* eso que le han exigido que sea, mas no entiende *quién* puede ser una vez que es libre de todo lo que no le pertenece, de todo lo que no nace de ella. Esto representa un duelo de la mujer que reflexiona sobre sí misma, sobre su pasado y sus acciones en el presente: en el reconocimiento de *quién* no es, comienza a mapear sus posibilidades de identidad, de humanidad, de *ser* más persona para sí misma. Poco se ha hablado del qué ocurre cuando el ciclo de violencia es concienciado por la víctima y el cómo esta se enfrenta y procura el cambio. En *Las dolorosas*, sin embargo, es evidente la inconformidad y el deseo

de la mujer encarnada en la voz poética, misma que se encuentra en la encrucijada entre el pasado ya experimentado y su presente apenas razonado.

La propuesta de Aura Guerra-Artola es un tratado de la existencia de las mujeres dentro de las vertientes que diversas clases de violencia pueden generar. A su vez, permite entrever juegos temporales que posibilitan la reflexión de un *qué hubiera sido si*, lo que conlleva una búsqueda de alivio, un descanso en el presente, aunque el pasado ya no tenga explicación. La razón de ser, para la voz poética, es el sobrevivir, ante todo, olvidándose de lo que ha dejado atrás, en otro cuerpo, otra nación, otra familia. A su vez, el poemario contiene una suerte de hartazgo que enuncia la repetición, la familiaridad con la que las mujeres se enfrentan a la vida a diario: al despertar, es momento de usar el disfraz; al salir, es momento del pánico; al mirarse en un espejo, es momento de sentir asco. En la repetición también se encuentra la memoria, la resignificación del recuerdo y la lucidez con la que se evoca, la transformación de la identidad de un momento a otro, como un ciclo adaptativo que las criaturas-mujeres deben sufrir para garantizar un día más de vida y no ser parte de las cifras, para que mañana no sean ellas las mujeres a quienes busquen sus madres.

Mujer y poder en el siglo XIX. La vida extraordinaria de Juana Catarina Romero, cacica de Tehuantepec

CHASSEN-LÓPEZ, FRANCIE. (2020) *MUJER Y PODER EN EL SIGLO XIX. LA VIDA EXTRAORDINARIA DE JUANA CATARINA ROMERO, CACICA DE TEHUANTEPEC*, MÉXICO: TAURUS, PENGUIN RANDOM HOUSE GRUPO EDITORIAL.

Keevin Oscar López Almanza*
Universidad Veracruzana

Resumen: *Reseña a Mujer y poder en el siglo XIX, delinea la biografía de Juana Catarina Romero, una cacica del istmo de Oaxaca. Relata las condiciones políticas, económicas y sociales de un México que atraviesa la centuria decimonónica, y los primeros años del siglo XX. Se destaca los ideales que llevaron al país a una fervorosa industrialización y ofrece una aproximación general a la vida de una comerciante-empresaria; sus fuentes y dinámicas de acumulación de capital, el uso de las redes y las alianzas familiares. Expone a una nación inmersa en guerras y las estrategias que grupos de poder implementaron para garantizar sus permanencias.*

Palabras clave: *comercio, industria, modernidad, capital, redes.*

Mujer y poder en el siglo XIX enmarca un estudio biográfico de una comerciante que se consolidó como una empresaria para finales del s. XIX en Oaxaca. El libro personifica un aporte significativo dentro de la historia de las mujeres y los grupos de poder, ya que examina una carrera mercantil femenina pocas veces vista dentro del sector empresarial.¹ Una

exhaustiva investigación que muestra las dinámicas de acumulación de capital que dicho sujeto histórico tuvo y cómo este pasó de ser una vendedora de cigarrillos ambulantes a la benefactora cacica del Istmo Tehuantepecano. La parte medu-

Nacional Mexicano. A través de una red de relaciones de compadrazgo, unión y parentesco entre Hacendados, Propietarios e Industriales logran afianzar un sistema político y económico que les favorezca en sus inversiones. En *Manuel Escandón: de las diligencias al ferrocarril, 1833-1862*. (1978).

1 Margarita Urías explica cómo se convierten dichos sujetos en comerciantes-empresarios aprovechando la formación del Estado

*keevinalmanza@gmail.com

lar del trabajo consiste en las relaciones y formas de sociabilidad que empleó Juana Catarina para lograr convertirse en una cacica.

En cuestión de análisis de fuentes, la autora utilizó archivos, correspondencia, hemerografía y testimonios vivos. El texto no se limita a narrar la vida de un incipiente personaje que acumuló una gran fortuna, también dota de sentido industrial y mercantil al siglo decimonónico. Fue una mujer que importó la más novedosa maquinaria de la época para sus fincas y haciendas, también contrató el telégrafo permitiendo que maximizara sus ganancias y estuviera a la vanguardia. Chassen-López plantea una historia sobre economía y un estudio de mujeres, con todas las condiciones que implica hacer una reconstrucción histórica del caso. No sólo enfrenta los obstáculos tradicionales al hacer un trabajo de archivo amplio (documentación notarial, parroquial y municipal) sino que, por la condición propia del personaje, emplea una metodología más compleja de estudio.

Mediante la biografía de un individuo, y a través del estudio prosopográfico más allá de construir solo la vida material del sujeto, la autora explica los usos y costumbres de la época, el sistema de relaciones sociales y los paradigmas ideológicos que rodearon el largo siglo XIX. Sin duda Juana Catarina Romero es un personaje muy singular: pro-

pietaria, industrial, hacendada y con una red familiar amplia; esta última creada por ella misma.

Este tipo de estudios abren múltiples posibilidades de comprender la región istmeña e incluso la nación, porque, a través de fuentes primarias como: archivos de protocolos notariales, sesiones municipales, actas parroquiales, la fotografía o historia oral misma (de sus descendientes); permite tener un conocimiento amplio, tanto de la vida del individuo, como de todo el contexto que rodea al sujeto en cuestión. Chassen-López no solo enfrenta los obstáculos tradicionales al hacer un trabajo de archivo amplio, sino que, por la condición del personaje, es obligada a utilizar una metodología más compleja de estudio.

Una juventud en tiempos precarios y Tiempos de guerra son los primeros capítulos de *Mujer y poder en el siglo XIX*, enmarcan la vida material del sujeto histórico desde su nacimiento. En ellos la autora ofrece una descripción general de la geografía, las dinámicas de comercio, las formas de sociabilidad y los tumultos en Oaxaca y Tehuantepec, a inicios de la República Independiente. Se retrata una Juana Catarina vendedora de cigarrillos, sin estudio alguno, pero que, con astucia, aprovechó los tiempos de guerra entre liberales y conservadores para prestar sus servicios como espía, a cambio de capital y favores de personajes influyen-

tes como Porfirio Díaz, que después ella utilizaría a su favor.

En el capítulo *La empresaria*, la autora expone que, a partir de la República Restaurada, Juana Catarina logró ser una mujer de letras, con el fin de consolidar sus comercios. Uno de los vacíos que enmarca el capítulo es que Chassen-López no deja claro cómo es que Juana Cata obtuvo su gran fortuna; sólo muestra, entre líneas, que fue gracias a su relación con Remigio Toledo, un cacique conservador, quien le habría heredado parte de sus bienes. Posteriormente, a inicios del Porfiriato, la comerciante optó por crear su propia red familiar: adoptó hijos y emparentó familiares con importantes propietarios, de esta forma garantizó su preponderancia durante el régimen.

En el capítulo también se asevera que viajó por países como Estados Unidos, Francia y Cuba, con la intención de llevar a su tienda, La Istmeña, los mejores productos e infraestructura del mercado internacional. Juana Catarina importaba sedas finas, algodones, mezclilla y utensilios de plata para la cocina. Aunque se preocupó por industrializar y occidentalizar su tierra, no dejó de lado sus tradiciones y costumbres, como las fiestas patronales, las velas oaxaqueñas y el famoso traje de tehuana.

En *El traje de tehuana* se observa como la comerciante buscó mejorar la indumentaria del traje por el que se caracterizan las mujeres de la región, porque

en sus inicios parecía “bastante simple”. La empresaria buscó importar tejidos, moños y cintos que permitieran darle a la mujer tehuana una mayor comodidad y estatus. Según la autora, Juana C. Romero modificó la indumentaria, con la finalidad de ser bien vista, volviéndose sinónimo de “buena” cultura zapoteca. El apartado también explora cómo la empresaria organizaba reuniones nocturnas conocidas como velas Binni. Para Chassen-López éstas fueron festividades religiosas, en ciertas temporadas del año, donde convivían los habitantes en bailes. La asistencia de mercantes y terratenientes, de la zona, permitió a la empresaria estrechar lazos y ampliar su red con importantes propietarios.

En el capítulo *La filántropa*, se observan las relaciones que Juana Catarina tuvo con la élite arzobispal: buscó borrar la huella de su nacimiento ilegítimo a toda costa. Cuando se convirtió en empresaria, logró amistar con el clero local. Apoyó a la Iglesia en las remodelaciones provocadas por temblores, abrió una escuela para niñas (como obra pía), y ayudó a los enfermos cuando las devastaciones sacudieron al istmo. Buscó ganarse el beneplácito de los grupos dominantes y de la población civil, en general. Estaba segura de que dicha estrategia le facilitaría sus negocios de importación y exportación; así como ganar litigios municipales, cuando sus rivales trataron de sabotearla.

En *La cacica, Tehuantepec en el auge y Ocaso*, se plasma a Juana Catarina como una empresaria consolidada. Durante esos años (1892-1915) se convirtió en una cacica de temer. Estos capítulos esbozan los problemas que tuvo con prominentes comerciantes y miembros del ayuntamiento, que buscaron su ruina, intentando cerrar sus fincas, objetivo no conseguido. Analizando actas de cabildo y consultando diarios periodísticos, la autora logra observar cómo la desacreditaban por ser mujer. Gracias a la red previamente consolidada al emparentar familiares, y dada su cercanía con Porfirio Díaz, logró salir invicta en cada uno de los conflictos que enfrentó: desde tomar inapropiadamente agua para que pasara por sus fincas, hasta importar telas sin pagar el arancel correspondiente.

La autora finaliza explicando la construcción e inauguración del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec, lo cual representó un logro para el transporte de mercancías que salían y llegaban de ultramar. Desde que comenzó a funcionar, la empresaria aprovechó el ferrocarril para maximizar la exportación de café, azúcar y aguardiente, productos que venían de su hacienda Santa Teresa. La investigación concluye ofreciendo un panorama breve de lo que representó la Revolución Mexicana en el Istmo: apagó la vida económica y social de Tehuantepec. Para ese tiempo las haciendas y tiendas de Juana Catarina fueron

saqueadas, perdiendo mucho capital en valor oro y en especie, con lo que decreció su producción. Tiempo después, la empresaria murió y se perdió gran parte de lo que, por décadas, construyó.

En suma, la obra, en sus ocho capítulos, relata su biografía, desde la niñez, hasta su consolidación como mujer cacica. La autora explica las diferentes etapas por las cuales pasó como empresaria: acumulación temprana de capital, creación de tiendas mercantiles y de redes. Llama la atención cómo las condiciones espaciales le permitieron llevar una vida mercantil desde muy joven. Al ser una indígena pobre de Tehuantepec, se vio obligada a temprana edad, a dedicarse a la venta de cigarrillos, lo que por la tradición y características del entorno del Istmo le permitió vincularse al comercio y las fábricas.

La investigación es una semblanza que permite distinguir la visión empresarial de una mujer, en principio analfabeta, que aprovechó las coyunturas políticas y económicas de sus tiempos (la Reforma, la Intervención Francesa y el Porfiriato) para prepararse y crear relaciones que le favorecieran, en función de sus capitales. Por otro lado, desentraña una historia cultural del traje de Tehuana. La autora mediante fuentes orales y visuales demuestra como este personaje colaboró en la transformación de este último, occidentalizándolo.

Considero que la obra plantea varios análisis muy interesantes. No sólo está enmarcada en un trabajo exhaustivo de archivo, sino que se recurre a la fotografía e historia familiar, para terminar de contar esa vida. La autora logra construir un detallado relato, que explica, también, las tensiones y enfrentamientos que Juana Catarina tenía con comerciantes y propietarios. Además, examina la correspondencia que la comerciante tuvo con el presidente Porfirio Díaz, donde aprovecha la condición “desventajosa” de ser mujer para pedir su ayuda en conflictos que tuvo con miembros del ayuntamiento. Las cartas revelan una amistad cercana con el político-militar y las formas en las que la cacica negoció en función de sus intereses económicos.

Las ideas de modernidad están presentes en el texto. Juana Catarina aparece en directorios mercantiles de finales del s. XIX². En menesteres educativos, se preocupó por la instrucción primaria en el Istmo, así como por la educación de las mujeres. Para el tema de Haciendas, dotó sus fincas de tecnología moderna para tener grandes producciones, sin demasiadas pérdidas. Por otro lado, se convierte en una mujer filántropa y benefactora a raíz de una necesidad de reconocimiento y prestigio social. Estas características fueron comunes en

empresarios como Manuel Escandón, Ramón Sangroniz, Luis Terrazas, Antonio de Mier y Celis e Isaac Garza Garza, quienes diversificaron el capital a través de la creación de sociedades mercantiles y entablaron contacto con miembros del ayuntamiento, para obtener concesiones; de igual modo participaron en obras pías, dotaron a sus fincas e ingenios de tecnología avanzada, prestaban dinero a plazos forzosos y apostaron a la especulación inmobiliaria comprando y vendiendo propiedades.

Se considera que, el texto ofrece un panorama más amplio de lo que significa y representa la investigación histórica de grupos de poder, ahondando en mujeres. Es una investigación que desmitifica la historia económica donde los hombres monopolizaban el mundo de los negocios; y muestra un panorama amplio de las técnicas para acumular y diversificar el capital, poniendo a un personaje femenino como eje de tales fuentes y relaciones. Se trata de un estudio serio que tomó años de investigación y también se vuelve un claro ejemplo de una biografía novedosa y puntual por el material visual que presenta.

2 Véase *Guía General Descriptiva de la República Mexicana* de Jorge Figueroa Domenech, pp. 467.



2da Convocatoria



YMUPIHUI

Revista estudiantil de Investigación Humanística

Los integrantes de **Ymupihui**, revista de los estudiantes de Posgrado en Humanidades y Antropología de la UAM Iztapalapa, convocan a las personas interesadas (estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado en humanidades y ciencias sociales) a enviar sus colaboraciones para las secciones del segundo número de la publicación con temática libre.

Las secciones en las que se recibirán trabajos serán las siguientes:

- Artículos
- Reseñas
- Entrevistas
- Transcripción de conferencias
- Avances de investigación
- Fotografías e imágenes
- Comentarios a las investigaciones
- Análisis de documentos
- Ensayos
- El estado de la cuestión
- Cartelera

Las contribuciones se enviarán en formato compatible con procesador de textos. Solicita las características de cada sección en el siguiente correo:



ymupihuirevista@gmail.com



Ymupihui Revista



Ymupihui_revista

El plazo para la recepción de trabajos será desde el 31 de agosto de 2024 al 15 de noviembre de 2024



2da Convocatoria



YMUPIHUI

Revista estudiantil de Investigación Humanística

Los integrantes de *Ymupihui*, revista de los estudiantes de Posgrado en Humanidades y Antropología de la UAM Iztapalapa, convocan a las personas interesadas (estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado en humanidades y ciencias sociales) a enviar sus propuestas para la foto de portada del segundo número.

Las características de las fotografías son las siguientes:

- Las fotografías deberán ser de autoría propia.
- Se deben tener los derechos de la imagen.
- Incluir un título descriptivo.
- Incluir un pie de foto con el nombre del autor, lugar y fecha donde fue tomada la fotografía.
- El mínimo de resolución debe ser 300 dpi.
- Incluir los datos del autor.

Las contribuciones se enviarán al siguiente correo:



ymupihuirevista@gmail.com



Ymupihui Revista



Ymupihui_revista

El plazo para la recepción de las fotografías será a partir del 31 de agosto de 2024 al 15 de noviembre de 2024