



DIMENSIÓN

ANTROPOLÓGICA

AÑO 5, VOL. 14, SEPTIEMBRE/DICIEMBRE, 1998

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Directora General
María Teresa Franco

Directora General de la Revista
Susana Cuevas Suárez

Secretario Técnico
Sergio Raúl Arroyo García

Consejo Editorial
Sergio Bogard Sierra
Isabel Lagarriga Attias
Eyra Cárdenas Barahona
Delia Salazar Anaya
Margarita Nolasco Armas
Arturo Soberón Mora
Fernando López Aguilar
Susan Kellogg (EUA)

Secretario Administrativo
Carlos Díaz Cuervo

Coordinadora Nacional de Antropología
Gloria Artis Mercadet

Coordinadora Nacional de Difusión
Adriana Konzevik Cabib

Colaboradora (secretaria)
Adriana Casillas Villalpando

Director de Publicaciones
Mario Acevedo Andrade

Consejo de Asesores
Gilberto Giménez Montiel

Edición
Celia Rodríguez Escobar
y Verónica Trinidad Martínez

José Lameiras
Juan M. Lope Blanch
Alfredo López Austin
Álvaro Matute Aguirre
Eduardo Menéndez Spina
Arturo Romano Pacheco

Diseño
Miryam Leticia I. Pérez Méndez

Portada
16 kins (días)
Dintel 48. Yaxchilán, Chiapas

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

Requisitos para la presentación de originales

1. Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y las noticias de 2. El texto deberá entregarse en cuartillas de 28 renglones por 60 golpes, aproximadamente, a doble espacio, escritas por una sola cara.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
3. En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del libro, subrayado,
 - c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - d) total de volúmenes o tomos.
 - e) número de edición, en caso de no ser la primera,
 - f) lugar de edición,
 - g) editorial,
 - h) colección o serie, entre paréntesis,
 - i) año de publicación,
 - j) volumen, tomo y páginas,
 - k) inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del artículo, entre comillas y sin subrayar,
 - c) nombre de la publicación, subrayado,
 - d) volumen y/o número de la misma,
 - e) lugar,
 - f) fecha,
 - g) páginas.

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

<i>op. cit.</i>	obra citada
<i>ibid.</i>	misma obra, diferente página
<i>idem.</i>	misma obra, misma página
p. o pp.	página o páginas
t.	tomo (plural: tomos)
vol., vols.	volumen o volúmenes
trad.	traductor
<i>cf.</i>	compárese
<i>et al.</i>	y otros

10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. Teléfono para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquette

- Programas sugeridos: Write o Word 6 para Windows.
- En mayúsculas y minúsculas.
- Los guiones largos para diálogos o abstracciones se harán con doble guión.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP, PICT, PCX, Metafile).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

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

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

CORRESPONDENCIA: Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, 1er. piso, Delegación Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F. Teléfonos: 553 0527 y 553 6266 ext. 240 Fax: 208 7282

D. R. INAH, 1995.
Revista *Dimensión Antropológica*, AÑO 5, VOL. 13, MAYO-AGOSTO, 1998.

Certificado de Licitud de Título núm. 9604 y Certificado de Licitud de Contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Certificadora de Publicaciones y Revistas Ilustrada de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo, Reserva: 00169Z/96.

Impreso y hecho en México.

Índice

Efectos de la Reforma Agraria de 1992 sobre el patrimonio arqueológico DANIELA RODRÍGUEZ HERRERA	7
Políticas de control social para negros, mulatos y pardos libres durante el siglo XVII RINA CÁCERES	37
Con veras de su corazón. Exvotos pintados del siglo XIX de enfermos que consiguieron su alivio GUADALUPE ZÁRATE MIGUEL	55
La religiosidad popular en el Santuario de San Miguel del Milagro MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW Y ROBERT D. SHADOW	79
Reflexiones sobre las razas y el racismo; el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad CATHARINE GOOD ESHELMAN	109
Los villancicos de negro: breve introducción al género GLENN SWIADON	133
La significación del inframundo olmeca en el Altar 4 de La Venta, Tabasco MARCIA CASTRO-LEAL	149
Reseñas	
Susan Kellogg, <i>Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700</i> ARTURO SOBERÓN MORA	165
Velma B. Pickett, Cheryl Black y Vicente Marcial Cerqueda, <i>Gramática popular del zapoteco del Istmo</i> MARTHA C. MUNTZEL	170

Efectos de la Reforma Agraria de 1992 sobre el patrimonio arqueológico

DANIELA RODRÍGUEZ HERRERA*

El 6 de enero de 1992 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto por el que se reformó el Artículo 27 Constitucional, y el 26 de febrero del mismo año se publicó la Ley Agraria que regula las modificaciones a dicho artículo.

La nueva ley posibilita la adquisición del dominio pleno de las parcelas en tierras ejidales y éstas podrán pasar al régimen de propiedad privada, aunque por ley los monumentos arqueológicos que se encuentran en ellas seguirán siendo propiedad de la Nación. La propiedad privada tiene garantías constitucionales y civiles distintas a las de la propiedad ejidal y comunal, creándose así varias condiciones que anteriormente no existían. Además, las parcelas quedan delimitadas y asignadas permanentemente a los ejidatarios o comuneros y, en muchos casos, sometidas a un trabajo intensivo pues ya no es posible la asignación de otras parcelas del ejido o la comunidad. De esta manera se puede acelerar la destrucción de los restos arqueológicos que existen en las parcelas; aunado a la falta de conocimiento de la legislación que protege los monumentos.

El 6 de enero de 1993 se publicó el Reglamento de la Ley Agraria en materia de certificación de derechos ejidales y titulación de solares urbanos, y al poco tiempo se dio a conocer el programa que haría efec-

* Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas, INAH.

tivo este reglamento, de esta manera se originó el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede).

El Programa Procede lleva a cabo la regularización de la tenencia de la tierra como lo establece la Ley Agraria que en su actual conformación promueve el deslinde de ejidos y comunidades con el fin de dar seguridad jurídica a la tenencia de la tierra.

La nueva Ley Agraria, su Reglamento y el Procede no tienen, en su redacción original, una sola mención directa para salvaguardar los vestigios arqueológicos, históricos, artísticos o paleontológicos que se encuentren en los ejidos o comunidades que serán deslindados.

El INAH ha sido rebasado por la rapidez y la inversión de capital humano de las instituciones participantes (Procuraduría Agraria, INEGI y Registro Agrario Nacional) para llevar a cabo las actividades relativas a la certificación de tierras, sin poder delimitar y proteger los sitios arqueológicos al tiempo que lo hacen las instituciones mencionadas, manteniéndose una constante amenaza de destrucción sobre estos recursos.¹

La Ley Agraria

La nueva legislación agraria trajo importantes modificaciones a los ordenamientos anteriores, principalmente respecto del uso del suelo, derechos de propiedad, tipos de asociación para la producción, etcétera. Algunas reformas que interesan a nuestro tema de estudio se explican a continuación.

¹ A continuación muestro las cifras de la infraestructura y el personal que labora en el Procede por parte de la Procuraduría Agraria, y las comparo con el personal de INAH-Procede:

<i>Procuraduría Agraria</i>			<i>INAH</i>	
123	Residencias agrarias	30	Centros INAH y la DRPMZA	
176	Abogados	0-1	Abogado por cada Centro INAH	
915	Visitadores agrarios	1	Arqueólogo responsable por estado	
1 830	Becarios campesinos	0-3	Arqueólogos colaborando en el Programa INAH-Procede	

De igual forma debo apuntar que la desventaja en recursos económicos fue también notable. La Secretaría de la Reforma Agraria ejerció en el renglón "regularización de la tenencia de la tierra" durante 1996, la suma de 138 519 900 pesos; es decir, más de 66 veces lo que ejerció el INAH en el mismo periodo. En 1997 ejerció la SRA, en el mismo renglón, 99 294 000 pesos, casi 22 veces más de lo ejercido por el Instituto durante ese año. (Las cifras de la Secretaría de la Reforma Agraria fueron proporcionadas por la Dirección de Programación de la Cuenta de la Hacienda Pública Federal, mientras que las del Programa INAH-Procede las proporcionó la DRPMZA.)

El nuevo ordenamiento permite la fácil y rápida compactación de la tierra y el minifundio conforme a la voluntad de los ejidatarios y sus asambleas. La promueve a través de la asociación y la translación de derechos.

El ejido² y la comunidad se elevaron como forma de propiedad con la reforma; son de los ejidatarios y comuneros como modalidades de la propiedad social.³ Con la certificación de derechos ejidales, los ejidatarios tienen seguridad sobre la posesión de su parcela y los límites de ésta.

La nueva legislación permite todas las posibilidades de asociación que propicien la conjunción de los factores de producción y mercadeo más complejos, tanto para los ejidatarios como para los propietarios. Les posibilita la formación de sociedades mercantiles y de producción agropecuaria.

La reforma establece la posibilidad de la adopción del dominio pleno para las parcelas ejidales. El Artículo 27 reformado libera al ejido de su dependencia burocrática, le da independencia a su representación, reconoce el poder de decisión de los ejidatarios y rompe con la dependencia corporativa que se derivaba de la intervención de autoridades en las decisiones internas.⁴

El nuevo marco legal agrario hace necesario un amplio conjunto de actividades para dar operatividad a las disposiciones que contiene. Para tal efecto, el 5 de enero de 1993 se expidió el Reglamento donde se aclaran los procedimientos para la delimitación, asignación y destino de las tierras ejidales. Algunas de estas actividades se enmarcan dentro del Procede, cuyo objetivo es la entrega de los cer-

² La Ley Agraria define al ejido como el núcleo de población conformado por las tierras ejidales y los hombres y mujeres titulares de derechos ejidales. INEGI, *Documento de inducción Procede*, Aguascalientes, INEGI, 1993, p. 49. El término *ejido* se ha utilizado generalmente para referirse a los terrenos que existen alrededor de los pueblos, con un radio de alcance diverso, y con una característica común: el usufructo colectivo de esta área. Como producto de la Revolución mexicana de 1910, y hasta la reforma de 1992, se redefine el concepto de ejido. Su dominio será ejercido por la nación, sus áreas serán ampliadas incluyendo no sólo las de usufructo colectivo, sino también las tierras parceladas destinadas al cultivo y el propio centro de población. Los derechos sobre los bienes ejidales se definen como inembargables, inalienables, imprescriptibles e intransmisibles, no pudiendo cederse ni enajenarse, hipotecarse, arrendarse o gravarse. José Luis Correa, "¿Qué significa la palabra ejido?", en *ESPACIOS para una nueva cultura agraria*, año 1, núm. 3, México, 1993, pp. 15-16.

³ La propiedad social es un régimen que cuenta con la protección del Estado, sin que ello implique limitaciones a ejidatarios y comuneros en el aprovechamiento de sus recursos.

⁴ Arturo Warman, "La reforma al Artículo 27 Constitucional", en *Estudios Agrarios. Revista de la Procuraduría Agraria*, año 2, núm. 2, México, 1996, pp. 9-19.

tificados parcelarios y/o los certificados de los derechos sobre las tierras de uso común, según sea el caso, así como los títulos de propiedad de los solares, en favor de todos y cada uno de los individuos que integran los ejidos del país que así lo soliciten.⁵

En el país existen más de 29 mil ejidos y comunidades agrarias, que a su vez agrupan a 3.5 millones de ejidatarios y comuneros, los cuales cuentan con aproximadamente 4.6 millones de parcelas y 4.3 millones de solares urbanos. La superficie de los ejidos representa el 50 por ciento del territorio nacional, y la población que reside constituye poco más del 25 por ciento del total de habitantes del país.⁶

La realización del Procede demanda la conjunción de los esfuerzos de varias dependencias e instituciones públicas, en unos casos por mandato de ley, y en otros, por necesidades técnicas; sin embargo, son la Procuraduría Agraria (PA), el Registro Agrario Nacional (RAN) y el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) los encargados de llevar a cabo la ejecución directa del programa.

La Procuraduría Agraria se encarga de promover la ejecución del Procede y garantizar la observancia de los derechos de los núcleos ejidales y de los ejidatarios, posesionarios y terceros.

El Registro Agrario Nacional emite normas técnicas, inscribe las Actas de Asamblea y los planos general, interno y parcelarios, certifica el plano interno y expide los certificados parcelarios, de derechos sobre tierras de uso común y títulos de propiedad sobre solares urbanos.

El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática efectúa los trabajos de medición de los ejidos y realiza los planos correspondientes.

Problemas generados

Los efectos de la Reforma Agraria sobre el patrimonio arqueológico comenzaron desde el momento en que se planeó la modificación al Artículo 27 Constitucional. El INAH no fue consultado para prever las condiciones que el nuevo marco agrario traería sobre el patrimonio arqueológico y para definir su participación en el programa que le da cumplimiento, por lo que desde su inicio no se incorporó al Procede.

⁵ INEGI, *Documento de inducción Procede*, 1993, p. 81.

⁶ *Idem*.

Al no especificarse en la Ley Agraria la protección del patrimonio arqueológico ni definirse explícitamente la participación del Instituto en el Procedo, cualquier asunto no previsto debe remitirse a la legislación civil federal conforme al Artículo Segundo de la Ley Agraria que a la letra dice:

En lo no previsto en esta ley, se aplicará supletoriamente la legislación civil federal y, en su caso, mercantil, según la materia de que se trate.

El ejercicio de los derechos de propiedad a que se refiere esta ley en lo relacionado con el aprovechamiento urbano y el equilibrio ecológico, se ajustará a lo dispuesto en la Ley General de Asentamientos Humanos, la Ley del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente y demás leyes aplicables.⁷

La Reforma Agraria permite que el ejidatario, comunero o cualquier poseedor solicite el cambio de régimen de propiedad de su parcela como le convenga con las restricciones que la Ley Agraria marca en los artículos 81 a 86. Por consiguiente, los terrenos donde se encuentran los sitios arqueológicos pueden y están pasando al régimen de propiedad privada. Aunque por ley un monumento arqueológico siempre será propiedad de la Nación, no se considera así el terreno donde éste se encuentre asentado.

En la práctica, los terrenos con este régimen de propiedad, tengan o no un monumento arqueológico dentro de sus límites, se norman en el Código Civil, éste contiene el régimen legal ordinario de la propiedad privada. El Código Civil establece en su artículo 830, que:

El propietario de una cosa puede gozar y disponer de ella con las limitaciones y modalidades que fijen las leyes.⁸

Estas modalidades y limitaciones se contemplan en diversas leyes y reglamentos locales y federales como la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas; la Ley Federal de Aguas; la Ley General de Bienes Nacionales, entre otras.

En el artículo 831 que:

La propiedad no puede ser ocupada contra la voluntad de su dueño, sino por causa de utilidad pública y mediante indemnización.⁹

⁷ Ley Agraria.

⁸ Código Civil para el Distrito Federal.

⁹ *Idem.*

En el artículo 833 que:

El gobierno federal podrá expropiar las cosas que pertenezcan a los particulares y que se consideren como *notables y características manifestaciones de nuestra cultura nacional*¹⁰ de acuerdo con la ley especial correspondiente.¹¹

Dicha ley especial correspondiente se refiere a la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas.

Y en el artículo 834 que:

Quienes actualmente sean propietarios de las cosas mencionadas en el artículo anterior, no podrán enajenarlas o gravarlas, ni alterarlas en forma que pierdan sus características, sin autorización presidencial.¹²

Hay varios puntos importantes que resaltar en relación con lo anterior. Primero, que el Código Civil menciona expresamente la salvaguarda del patrimonio cultural, incluyendo al arqueológico, sea cual fuere su régimen de propiedad.

Segundo, que es una facultad del Estado la tutela de dichos bienes para preservarlos, teniendo el Estado preferencia sobre el individuo, con facultades para limitar sus derechos de propiedad en virtud de que los bienes de interés público tienen una función social al fundamentar la conciencia nacional y simbolizar el pasado.

Tercero, que si el INAH tuviera recursos suficientes para la protección, investigación o conservación de un sitio en particular, el procedimiento a seguir sería, una vez comprobada la utilidad pública del monumento, la expropiación mediante indemnización.¹³ Este proceso se lleva mucho tiempo y resulta bastante complejo y costoso; en él intervienen varias dependencias, como la Secretaría de la Refor-

¹⁰ El subrayado es de la autora.

¹¹ Código Civil para el Distrito Federal.

¹² *Idem.*

¹³ La legislación respecto de este procedimiento se puede consultar en la Ley General de Bienes Nacionales del 8 de enero de 1982. En ésta se define a los monumentos arqueológicos muebles e inmuebles como bienes de dominio público parte del patrimonio nacional (artículos primero y segundo Fracción VII). El capítulo III establece que los bienes de dominio público son inalienables e imprescriptibles (Artículo 16) y describe la obligación del Ejecutivo Federal de incorporar al dominio público, mediante decreto, un bien que forme parte del dominio privado, siempre que su posesión corresponda a la Federación (Artículo 17, Fracción II); asimismo, de tomar las medidas administrativas encaminadas a obtener, mantener, o recuperar la posesión de ellos (Fracción IV) y de dictar las disposiciones que demande el cumplimiento de esta ley o de las demás específicas a que estén sometidos los bienes de dominio público (Fracción V). El Artículo 29 Fracción XIV especifica que los monumentos arqueológicos inmuebles son bienes de uso común.

ma Agraria, el INAH y la Comisión de Avalúos de Bienes Nacionales, entre otras.

Una vez establecida la propiedad de los monumentos por parte del Estado, es necesario indicar que en el resto de la propiedad donde no están los monumentos se procede conforme al derecho civil que norma la propiedad privada.

En todos los tipos de propiedad se presentan riesgos distintos para el patrimonio arqueológico y, aunque no se pueden generalizar para todos los casos, apuntaré algunas situaciones que se presentan con frecuencia.

En la propiedad privada, los riesgos se generan a partir de una concepción equivocada acerca de los derechos y obligaciones que caracterizan a este tipo de propiedad. Un gran porcentaje de personas, desconociendo las leyes acerca de la protección del patrimonio arqueológico, piensan que pueden disponer de su propiedad como mejor les convenga. Esto incluye la destrucción de vestigios arqueológicos y el saqueo, así como la comisión de otros delitos del orden federal.

Antes de su participación en el Procede, varios ejidos o comunidades trabajaban en forma comunitaria las tierras o, por medio de acuerdos internos en el ejido, autorizaban a algunos de sus miembros a trabajar una parte del ejido, o a la comunidad más apta para la producción que la que originalmente tenían asignada (caso que podía suceder cuando en una o varias parcelas existía un sitio arqueológico y por la alta pedregosidad no tenían el rendimiento adecuado). Ahora, con la certificación de derechos, el ejidatario o comunero cuenta con un área limitada para la producción.¹⁴

Si resulta que, una vez delimitadas, asignadas y tituladas las parcelas, se encuentran vestigios arqueológicos en ésta, el campesino no podrá cambiarla o trabajar otra parte de las tierras que constituían el ejido o la propiedad comunal. Así, tiene el afectado que acondicionar su parcela para trabajarla de la manera más rentable. Esto implica un riesgo para los monumentos y sitios arqueológicos.¹⁵

¹⁴ Por ley, un ejidatario posee, como máximo, la vigésima parte de la extensión original del ejido, si es que ésta no rebasa los límites de la pequeña propiedad individual, pues éste se reparte equitativa o proporcionalmente entre sus miembros, que deben ser 20 como mínimo, pero pueden ser muchos más.

¹⁵ Cabe aclarar que los riesgos no sólo se refieren a las parcelas sobre las que se adquiere el dominio pleno, sino a todas las tierras ejidales o comunales que sean sometidas a un trabajo intensivo o modelador del terreno como resultado de las nuevas formas de asociación civil o mercantil en el campo, o por otras causas.

En general, el acondicionamiento de las parcelas se refiere básicamente a su despiedre. Esta actividad ha sido apoyada por las autoridades agrarias desde tiempo atrás, pero más enfáticamente desde el momento en que la Constitución terminó con la obligación del reparto agrario en el reformado Artículo 27. Sobra explicar por qué esta acción constituye un riesgo para la conservación de los sitios arqueológicos.

Otras actividades que se impulsan con la nueva Ley Agraria son las relacionadas con la creación de obras de infraestructura que incluyen la utilización de maquinaria pesada para la producción agrícola. El uso de este tipo de maquinaria es perjudicial para los sitios arqueológicos, pues destruye los vestigios fragmentándolos y posteriormente los remueve con el fin de nivelar el terreno o modelarlo para hacerlo apto para el cultivo.

En muchas ocasiones el acceso a los sitios no está restringido, siempre que se cuente con la autorización del propietario o poseedor, aunque lo haga de manera verbal. Sin embargo, no siempre se logra obtener el permiso de acceso y la sola presencia de personal del Instituto crea una situación de tensión entre los habitantes que los puede llevar incluso a destruir los sitios arrasándolos por el temor de que sus propiedades sean expropiadas por el Estado.

Este temor es fruto del desconocimiento del propietario o poseedor acerca del contenido tanto de la legislación vigente en materia de arqueología, como en lo que se refiere a sus derechos de propiedad y del fracaso del Instituto en dos aspectos: primero, en un aspecto general, al no ser capaz de informar a la población en su conjunto de sus políticas legales y de trabajo, y no convencerla acerca de la importancia de la protección del patrimonio nacional; segundo, en un aspecto particular, un fracaso al tratar con el propietario o poseedor de la tierra, y no poder exponer con claridad los propósitos de determinada intervención en un sitio arqueológico y la verdadera situación legal de su propiedad.

Repercusión en la Ley Federal sobre Monumentos

La legislación es una fuente formal del derecho mexicano y se define como "el proceso por el cual uno o varios órganos del Estado formulan y promulgan determinadas reglas jurídicas de observancia general, a las que se da el nombre específico de leyes".¹⁶ Nuestra Ley Federal

sobre Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos forma parte del orden jurídico vigente. Esta vigencia deriva de una serie de supuestos que, en lo que toca al derecho legislado, se encuentra condicionada por la reunión de ciertos requisitos que la ley enumera. De acuerdo con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, son preceptos jurídicos y, por lo tanto, son obligatorios, los aprobados por ambas Cámaras, sancionados por el Ejecutivo Federal y publicados en el *Diario Oficial de la Federación*, desde la fecha que en el acto de la publicación o en otra norma se indique.¹⁷ Esto queda plasmado, en relación con el tema de estudio, en la Fracción XXV del Artículo 73 Constitucional, donde se faculta al Congreso “para legislar sobre monumentos arqueológicos, artísticos e históricos, cuya conservación sea de interés nacional”.¹⁸

Resulta esencial que los legisladores conozcan y consideren las distintas leyes y reglamentos, no sólo las que se someten a una revisión puntual para su posible modificación, sino también aquellos códigos que serán afectados por esta modificación, por una sobreposición de sus funciones, una controversia en su jerarquía, una invasión de funciones, o una contradicción a lo expresado en dichas leyes.

En este caso, derivado del desconocimiento de las leyes de protección del patrimonio cultural, y/o la voluntaria omisión de los legisladores responsables de la modificación del Artículo 27 Constitucional, no se consideró explícitamente la protección del patrimonio arqueológico en la nueva Ley Agraria desde su planteamiento inicial. Sin embargo, debemos recordar que la Secretaría de la Reforma Agraria no es la responsable de la protección del patrimonio arqueológico sino que son los encargados de la aplicación de la Ley Federal sobre Monumentos, que expresamente se enuncian en el artículo tercero de dicha ley para este propósito,¹⁹ quienes en su momento debieron notar esta grave omisión y sus repercusiones.

¹⁶ Eduardo García Máynez, *Introducción al estudio del derecho*, México, Porrúa, 1940, p. 52.

¹⁷ *Ibid.*, p. 37.

¹⁸ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

¹⁹ El artículo tercero de la Ley Federal sobre Monumentos dice: “La aplicación de esta ley corresponde a:

- I. El Presidente de la República;
- II. El Secretario de Educación Pública;
- III. El Secretario del Patrimonio Nacional;
- IV. El Instituto Nacional de Antropología e Historia;
- V. El Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, y
- VI. Las demás autoridades y dependencias federales, en los casos de su competencia.”

A continuación se presentan algunos artículos de la Ley Federal sobre Monumentos y se detallan sus efectos sobre el patrimonio arqueológico.

Artículo 2°

Es de utilidad pública la investigación, protección, conservación, restauración y recuperación de los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos y las zonas de monumentos.

La SEP, el INAH, el INBA y las demás instituciones culturales del país, en coordinación con las autoridades estatales, municipales y los particulares, realizarán campañas permanentes para fomentar el conocimiento y respeto a los monumentos arqueológicos, históricos y artísticos.²⁰

Todos los monumentos arqueológicos muebles e inmuebles son propiedad de la Nación; no pertenecen al Estado sino que éste sólo tiene el derecho de custodiarlos. La ley marca la utilidad pública de las actividades relacionadas con el patrimonio arqueológico y los individuos y organismos del Estado responsables de su aplicación; ellos debieron prever las repercusiones que las reformas al Artículo 27 Constitucional tendrían sobre el patrimonio arqueológico inmueble desde que la reforma estaba en la etapa de iniciativa de ley. Es importante hacer hincapié en el hecho de que los bienes y actividades declarados de utilidad pública no deben ser jerarquizados en la práctica, es decir, los legisladores deben proponerse la defensa equitativa del patrimonio en su conjunto.

Los monumentos arqueológicos están declarados de utilidad pública por la importancia que revisten para la sociedad. Esta importancia social, además de su valor científico, radica en que contribuye a conformar la identidad nacional de los pueblos. El estudio de los restos materiales es el medio del que se vale la arqueología para poder reconstruir casi toda la historia mexicana.

Artículo 44

El Instituto Nacional de Antropología e Historia es competente en materia de monumentos y zonas arqueológicos e históricos.²¹

El INAH no debe permitir que una institución ajena a su ámbito de desempeño tenga competencia sobre el patrimonio arqueológico,

²⁰ Ley Federal sobre Monumentos.

²¹ *Idem*.

y menos para ponerlo en riesgo. No son ni la Procuraduría Agraria ni el INEGI las instituciones responsables del resguardo del patrimonio cultural, pues no tienen la obligación de saber reconocer y delimitar un sitio arqueológico ni es su función; ésta es una actividad reservada al INAH según el Artículo 30 de la Ley Federal sobre Monumentos²² y el artículo segundo de la Ley Orgánica del INAH.²³ El Instituto es el único legalmente facultado para dictaminar lo relacionado con un sitio arqueológico y por ello también tiene la obligación de hacerlo cuando se requiera. Asimismo, el Instituto no debe esperar que un organismo no especializado lleve a cabo su trabajo, o le indique cuándo llevarlo a cabo.

Considero que en la tarea de registro y delimitación de sitios debe existir la mayor participación por parte de arqueólogos y su institución para cumplir una meta doble: la primera, el registro e inventario de monumentos, y la segunda, la protección adecuada del patrimonio arqueológico como patrimonio de la Nación y de los mexicanos y como objeto de trabajo del investigador.

Repercusiones sociales de la Reforma Agraria

El nuevo marco agrario no afectó exclusivamente al patrimonio arqueológico, sino que también tuvo consecuencias sociales como las que se mencionan a continuación:

Los logros en materia agraria de la Revolución mexicana²⁴ constituyen un patrimonio para los mexicanos en el sentido de que el

²² El artículo dice:

Toda clase de trabajos materiales para descubrir o explorar monumentos arqueológicos, únicamente serán realizados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia o por instituciones científicas o de reconocida solvencia moral, previa autorización.

²³ La introducción de este artículo dice:

Son objetivos generales del Instituto Nacional de Antropología e Historia la investigación científica sobre Antropología e Historia relacionada principalmente con la población del país y con la conservación y restauración del patrimonio cultural arqueológico e histórico, así como el paleontológico; la protección, conservación, restauración y recuperación de ese patrimonio, y la promoción y difusión de las materias y actividades que son de la competencia del Instituto.

²⁴ Los primeros ejidos en sentido mexicano y revolucionario fueron creados en los estados de Morelos, Guerrero, Puebla y México, denominados por el movimiento zapatista de 1912 a 1916. La organización emanaba de las reglas tradicionalmente reconocidas en las viejas comunidades campesinas de la Colonia: atribución de parcelas de labor individuales, inaliena-

orden agrario que se generó como consecuencia de esta lucha social fue único en su género, y modelo de los regímenes agrarios de muchas revoluciones en el mundo. El ejido es visto como patrimonio nacional por su origen revolucionario y su significado de dotación de tierras.

La posesión inembargable, inalienable e imprescriptible de la tierra por parte de los ejidatarios como garantía constitucional fue una característica sobresaliente de la legislación agraria en ese periodo. La posibilidad actual del dominio pleno de las parcelas y, por lo tanto, de su enajenación, termina con uno de los logros más importantes y que más costo social tuvieron en la Revolución de principios del siglo xx.

Otro tema a señalar es que una de las principales demandas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, desde que inició su levantamiento, fue su postura ante las reformas al Artículo 27 Constitucional. En este sentido las bases zapatistas declararon lo siguiente:

Del 100 por ciento de hombres y mujeres base de apoyo zapatistas consultados: El 96 por ciento se pronunció por: A) Rechazar la falta de solución al grave problema agrario nacional e insistir en que el Artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos debe retomar el espíritu de Emiliano Zapata, resumido en las dos demandas básicas; la tierra es de quien la trabaja, y tierra y libertad.

Para esta consulta se tomaron en cuenta los siguientes considerandos: Primero: No se lograron acuerdos profundos sobre la reforma al Artículo 27 Constitucional, que es el que trata el problema de la tierra. [...] Esto es importante porque el problema de la tierra es el principal para los zapatistas y para todos los indígenas y campesinos de México.²⁵

Respecto de la mercantilización de parcelas ejidales, se ha señalado como un hecho que el porcentaje de ejidatarios que eligen adquirir el dominio pleno sobre ellas ha sido mínimo y se presenta principalmente en ejidos cercanos a asentamientos urbanos. Sin embargo, las condiciones de vida en el campo mexicano son difíciles y no se

bles, con obligación de cultivarlas bajo pena de declararlas bajo nueva atribución; todo bajo el control de las autoridades tradicionales elegidas. En 1920, Álvaro Obregón sanciona el empleo de la palabra ejido en su nuevo sentido: el de la dotación de tierras. François Chevalier, "Ejido y estabilidad en México", en *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, año XI, núm. 42, México, UNAM, 1965, pp. 413-449.

²⁵ Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, México, "Problemas agrarios y jurídicos, pendientes", febrero de 1996, EZLN00-COMU.html@serpiente.dgsca.unam.mx

puede descartar que los campesinos consideren vender sus tierras por presiones económicas como una opción para obtener recursos. Las consecuencias son el empobrecimiento de los campesinos y la pérdida de su medio de trabajo y su modo de subsistencia.

La debilidad en las relaciones de propiedad induce a un sentido muy limitado de responsabilidad hacia la tierra, que ha repercutido en actitudes de sobrexplotación y abuso de los ecosistemas sin importar los costos a largo plazo. Las causas de incendios forestales intencionales y el desmonte, entre otros siniestros, se deben buscar en los fenómenos sociales, jurídicos e institucionales.²⁶ Estas ideas se confirman con la declaración del primer mandatario de la República, quien afirmó que bajo ninguna circunstancia se permitirá el cambio del uso del suelo en las zonas siniestradas.²⁷ Respecto del tema que nos ocupa, resulta necesario, además, plantear la reflexión acerca de la evaluación de los daños causados al patrimonio arqueológico por los incendios forestales. Hasta el día de hoy, ninguna autoridad del INAH ha elaborado dicha evaluación.

Para enfrentar el problema de los altos costos de escrituración de las parcelas sobre las que se adopta el dominio pleno, es necesaria la creación de notarías sociales que se ocupen de llevar los asuntos relacionados con las propiedades rurales incorporadas recientemente al Registro Público de la Propiedad, para que tengan un costo accesible a la población rural y para atender la sobredemanda de estos servicios que se generarán con los miles de solares a los que se les expidió el título de propiedad que los ampara, y las parcelas que adquieran el dominio pleno considerando que al 31 de diciembre de 1997 se habían emitido 1 119 478 certificados de solares urbanos únicamente en ejidos.²⁸ A éstos hay que añadir los que se emitieron en 1998 y en los años siguientes, tanto en ejidos como en comunidades.²⁹

²⁶ Matilde Pérez U., *La Jornada*, México, D. F., 11 de mayo de 1998, p. 41.

²⁷ Rosa Elvira Vargas, *La Jornada*, México, D. F., 6 de mayo de 1998, p. 40.

²⁸ Cifra de la Procuraduría Agraria, Coordinación General de Programas Interinstitucionales, *Avance en cifras y gráficas al 31 de diciembre de 1997*, documento interno.

²⁹ La legislación vigente establece que la primera asignación es libre de impuestos, pero los miembros de la asamblea ejidal deben pagar el registro y la protocolarización del acta. En adelante, la legislación local de cada estado marca las cuotas y honorarios por registro e inscripción.

Creación del Programa INAH-Procede

A causa de las repercusiones de la Reforma Agraria sobre el patrimonio arqueológico, fue necesario implementar una serie de medidas técnicas y legales que descansaran en una participación conjunta de las tareas del Procede y las del INAH en materia de registro y delimitación de zonas arqueológicas, para cubrir la necesidad de protección de los sitios.³⁰

Es así como se pone en marcha el Programa INAH-Procede dependiente del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y coordinado a nivel nacional por la Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas (DRPMZA) en México, D. F.

El Instituto se incorpora oficialmente al programa en octubre de 1995,³¹ siendo que el Procede coordinado por la Procuraduría Agraria inició desde 1993. Cientos de parcelas fueron deslindadas y regularizadas sin cuidado de los restos arqueológicos encontrados en ellas.

En primer lugar, con base en los acuerdos 14 y 16,³² se propuso que los sitios arqueológicos fueran delimitados por las brigadas de medición del INEGI simultáneamente al deslinde de ejidos para excluir a los sitios, en la medida de lo posible, de quedar inscritos en el área de solares urbanos que es propiedad privada, o en el área de parcelas, que es la susceptible de cambiar su régimen de propiedad

³⁰ La importancia y prioridad de la incorporación del INAH en el Procede se debe a que alrededor del 50 por ciento del total de los sitios arqueológicos del país se encuentra en tierras ejidales o comunales.

³¹ El acuerdo mediante el cual el Instituto se incorpora oficialmente al Procede dice lo siguiente: "Se acordó por parte de todos los integrantes del Comité aceptar como miembro especial del Comité al Instituto Nacional de Antropología e Historia, el cual será invitado a las reuniones donde sean tratados asuntos de su competencia." (*Asuntos y acuerdos de la 19 reunión del Comité de Normatividad Técnica y Cartografía Catastral*, del 17 de octubre de 1995, México, D. F.)

³² Estos acuerdos fueron aprobados por el Comité Operativo del Procede en junio de 1995, cuando los trabajos de certificación abarcaban ya 8000 ejidos. El Acuerdo 14 propone que uno de los rasgos culturales que deberá ser medido y representado en la cartografía del Procede son los monumentos arqueológicos, artísticos e históricos. El Acuerdo 16 dice:

Ante la problemática operativa que ha significado la participación de las dependencias e instituciones (SCT, CNA, CFE, INAH, SEMARNAP, etcétera), en la definición de derechos de vía, aguas nacionales, reservas ecológicas, bosques, selvas, zonas arqueológicas, federales y de protección, etcétera, se propone incluir en el cuerpo de las actas de asamblea el siguiente párrafo:

Se establece como acuerdo de esta Asamblea que independientemente de la asignación de los derechos sobre los terrenos ejidales, tanto el ejido como los ejidatarios y posesionarios en lo individual, respetarán las normas aplicables por autoridad competente

y adquirir el dominio pleno, además de ser la que más intensivamente se trabaja y se modifica.

La protección y delimitación de los sitios arqueológicos debe realizarse durante el deslinde de los ejidos por dos razones principales: primero, para que los miembros de los ejidos conozcan la delimitación propuesta y acepten que se señale en los planos que elabora la brigada de medición del INEGI; y segundo, para proponer, antes de la etapa de elección del destino de las tierras ejidales, que queden inscritas como tierras de uso común que son la parte inalienable del ejido, pues es conveniente que las superficies protegidas por el Estado, por pertenecer a la propiedad social (como el ejido y la propiedad comunal), lo continúen siendo al contar con una delimitación con restricciones en el uso del suelo, cuando se convierten a la propiedad privada.

Hasta el día de hoy no existe una metodología única para llevar a cabo las tareas del Procede, principalmente porque no ha sido posible unificar los criterios de recopilación de datos y de trabajo de campo con todos los arqueólogos participantes.

Las razones de la falta de unificación de criterios de trabajo son diversas: la gran variabilidad de manifestaciones culturales a lo largo y ancho de la República, y la actitud de las distintas comunidades hacia la protección del patrimonio arqueológico son las más argumentadas. Otras son la falta de coordinación con las demás instituciones participantes, carencia de apoyo de las direcciones de los centros INAH, escasa cooperación de las comunidades a causa de su desconocimiento de los propósitos del Instituto al delimitar las zonas arqueológicas, disponibilidad de recursos económicos para llevar a cabo las tareas de campo y de gabinete, entre muchas otras.

El Programa INAH-Procede tiene dos objetivos fundamentales: aumentar el Catálogo e Inventario de Zonas Arqueológicas elaborando las delimitaciones de dichos sitios, y la concientización de las comunidades rurales con respecto a la importancia de la protección del patrimonio arqueológico. El primer objetivo proporciona resultados contables, el segundo, no.

que limiten el uso o establezcan modalidades a la propiedad, tales como las relativas a aguas nacionales, vías de comunicación, ecología, bosques, selvas, zonas arqueológicas y federales, por lo que manifiestan expresamente la conformidad en este sentido. (Acuerdos del Comité Operativo, Convenios celebrados por el Comité Operativo del Procede durante las reuniones de trabajo SRA/PA/INEGI/RAN. México, D.F., 20 de junio de 1995).

Las cifras contables se basan en el número de cédulas del Catálogo e Inventario de Zonas Arqueológicas,³³ número y tipo de delimitaciones efectuadas, número de pláticas de sensibilización hacia el personal de las instituciones participantes y hacia los núcleos agrarios, número de asambleas ejidales asistidas, notificaciones de existencia de vestigios arqueológicos y actas de conformidad de linderos, entre otros documentos.

Los resultados no cuantificables tienen la misma importancia que los contables. Estos resultados son básicamente el nivel de presencia alcanzado por el Instituto, tanto en los núcleos agrarios y comunales, como con los miembros de las instituciones participantes. Los resultados sólo serán observables en la conservación del patrimonio arqueológico a largo plazo.

Cuadro 1. Presupuesto anual ejercido, cédulas registradas y número de estados que aportaron resultados al Programa INAH-Procede

<i>Año</i>	<i>cédulas registradas</i>	<i>estados con resultados</i>	<i>Presupuesto anual</i>
1996	170	9	2 091 564.34
1997	570	15	4 543 733.18
1998	668	16	2 900 000.00

Cifras correspondientes al total nacional (información proporcionada por la DRPMZA).

Sea cual fuere la metodología aplicada en la obtención de resultados en cada entidad, todas las tareas del INAH-Procede se pueden resumir como sigue: es necesario reconocer las zonas a trabajar en la cartografía y foto aérea, planear las visitas a los ejidos conforme a la calendarización anual de la Procuraduría Agraria estatal, explicar a los participantes en qué consiste el trabajo del Instituto y el destino de las tierras o las restricciones al uso del suelo que se pretende sugerir para los sitios arqueológicos, registrar y delimitar los sitios con aprobación de la Asamblea Ejidal, preparar documentos oficiales y Acuerdos INAH-Comunidades y elaborar el informe que reporte los sitios delimitados y las actividades realizadas.

³³ Las cédulas de este Catálogo son el documento legal oficial que avala la inscripción del sitio en el Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas, además son útiles para resolver cualquier asunto legal relacionado con un sitio arqueológico.

El Catálogo e Inventario de Zonas Arqueológicas ante el Programa INAH-Procede

Un atlas arqueológico es un compendio de datos que destaca el carácter de la ubicación geográfica, dispersión y densidad de los sitios que integran el patrimonio arqueológico de la nación. También debe ser considerado como un sistema de información que permita evaluar las posibilidades de conservación de este patrimonio.³⁴

Respecto de la importancia y utilidad de un acervo como el Catálogo e Inventario de Zonas Arqueológicas tenemos que:

En primer lugar, la sistematización de la información básica acerca de estos sitios permite contar con una herramienta que es aplicable a la protección legal y material de estas evidencias del pasado prehispánico, cuya importancia radica no sólo en su aspecto material, físico, sino en la carga de información que contienen, ya que, tras la recuperación y análisis de ésta, mediante los procedimientos adecuados, nos es posible adentrarnos en el conocimiento de nuestra historia prehispánica.

En segundo lugar, la información básica acerca del patrimonio arqueológico contenida en el Atlas es un punto de partida para el desarrollo de estudios más específicos y sobre temas muy diversos de la historia prehispánica, tanto en términos de una región, de un sitio o de una cierta temática. Estos estudios permiten al mismo tiempo tomar medidas más específicas para la protección de los sitios arqueológicos o, en el caso de que el interés público requiera de obras que afecten el patrimonio de un lugar o una región, dicha afectación pueda ser minimizada en términos materiales, y evitada en términos de la recuperación y estudio de la información asociada a las evidencias materiales afectadas.³⁵

Además de las ideas expuestas anteriormente, la formación del Catálogo e Inventario de Zonas Arqueológicas forma parte de la normatividad vigente en nuestra legislación. Ésta se estableció como una necesidad prioritaria en relación con las funciones que desempeña el INAH a partir de la promulgación y reformas de su Ley Orgánica y de la Ley Federal sobre Monumentos. Estas funciones se establecen en la Fracción IX del Artículo Segundo de la Ley Orgánica, y en los artículos 21, 22 y 23 de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticos e Históricos que textualmente dicen:

³⁴ Isabel Fernández Tejedo, Margarita Gaxiola, Javier López Camacho y Elisa Ramírez, *Zonas arqueológicas Tabasco*, México, INAH, 1988, pp. 67-68.

³⁵ Adriana Velázquez Morlet, Edmundo López de la Rosa, María del Pilar Casado López y Margarita Gaxiola, *Zonas arqueológicas Yucatán*, México, INAH, 1988, p. 6.

Artículo 2°

Para cumplir con sus objetivos, el Instituto Nacional de Antropología e Historia tendrá las siguientes funciones:

IX. Identificar, investigar, recuperar, rescatar, proteger, restaurar, rehabilitar, vigilar y custodiar en los términos prescritos por la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, los respectivos monumentos y zonas, así como los bienes muebles asociados a ellos.³⁶

Artículo 21

Se crea el Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas e Históricas, dependiente del Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Registro Público de Monumentos y Zonas Artísticas, dependiente del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, para la inscripción de monumentos arqueológicos, históricos o artísticos y las declaratorias respectivas.

Artículo 22

Los Institutos respectivos harán el registro de los monumentos pertenecientes a la Federación, Estados y Municipios y los organismos descentralizados, empresas de participación estatal y las personas físicas o morales privadas deberán inscribir ante el Registro que corresponda, los monumentos de su propiedad. La declaratoria de que un bien inmueble es monumento, deberá inscribirse, además, en el Registro Público de la Propiedad de su jurisdicción.

Artículo 23

La inscripción en los registros se hará de oficio o a petición de la parte interesada. Para proceder a la inscripción de oficio, deberá previamente notificarse en forma personal al interesado. En caso de ignorarse su nombre o domicilio, surtirá efectos de notificación personal la publicación de ésta, en el *Diario Oficial de la Federación*.³⁷

Actualmente el trabajo de registro y catalogación de sitios se lleva a cabo siguiendo los lineamientos del *Atlas Arqueológico Nacional*³⁸ para tener una continuidad en la recuperación de datos. En la Dirección de Registro Público de Monumentos se procesa la información capturando los datos de las cédulas de registro de sitios del hoy *Catálogo e Inventario de Zonas Arqueológicas*, y ubicamos los sitios en la cartografía escala 1:50 000.

³⁶ Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

³⁷ Ley Federal sobre Monumentos.

³⁸ El *Atlas Arqueológico Nacional* fue un proyecto de registro de sitios arqueológicos a cargo de la DRPMZA que se llevó a cabo durante 1986, 1987 y 1988; en éste se registraron 14 482 sitios.

A pesar de los esfuerzos por contar con un catálogo de sitios arqueológicos completo y confiable, esto no ha sido posible por varios motivos; por ejemplo, la información que se obtuvo en todos los trabajos de registro anteriores a la utilización de la cédula del *Atlas Arqueológico Nacional* no presentaba el contenido mínimo necesario que registrara la actual cédula, es decir, casi todos los registros de sitios anteriores al *Atlas* resultaron incompletos y no se pudieron incorporar en el catálogo actual de sitios.

Respecto al llenado de las cédulas del *Atlas Arqueológico Nacional* y las actuales, la información recabada está en ocasiones incompleta, ya que presenta errores o es poco confiable, por lo tanto, en muchas ocasiones es necesario verificar de nuevo los datos en el campo. Además, algunos proyectos de investigación no utilizan la cédula de la Dirección de Registro Público de Monumentos para registrar los nuevos sitios encontrados, en consecuencia la información no puede ser incluida en este inventario nacional. Estos y otros problemas han ocasionado que el inventario de sitios arqueológicos del país a la fecha no se pueda completar, aun siendo esta tarea fundamental para la investigación, protección, conservación y difusión del patrimonio arqueológico nacional.

Un problema que enfrenta el arqueólogo al participar en el Procede consiste en que el actual inventario de sitios proporciona únicamente las coordenadas de localización del punto central de cada sitio. Un aspecto fundamental que plantea el trabajo dentro del Programa es que los sitios deben ser *delimitados*, puesto que se debe conocer el área o superficie de tierra para poder representarla en planos.

Actualmente existen 252 sitios delimitados por la Dirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas, es decir, sitios que están representados en planos oficiales y se conocen las coordenadas de cada vértice de las poligonales que los contienen y éstos equivalen aproximadamente al 0.92 por ciento de los 27 158 sitios registrados en el país, por lo que es necesario visitar la gran mayoría de los sitios, aunque ya estén registrados, para hacer su poligonal.

El deslinde o delimitación de una zona arqueológica involucra varios pasos. Inicialmente hay que elaborar la propuesta de delimitación, la cual se realiza mediante un recorrido sistemático del sitio con el fin de detectar la presencia de material arqueológico y encerrar todas las áreas con materiales dentro de un polígono, representándolo en carta topográfica, fotografía aérea, plano u otro medio

gráfico. Con esta actividad concluye la delimitación teórica del sitio; sin embargo, para los fines de protección que persigue el INAH con su participación en el Procede, es necesario llevar a cabo su delimitación física. Ésta consiste en la colocación en campo de mojoneras en cada uno de los vértices de la poligonal que contiene al sitio. Además es importante asegurar el reconocimiento de esta delimitación por parte de los miembros de ejidos y comunidades.

La delimitación de una zona arqueológica establece las características internas y la extensión susceptible de proteger; es una etapa primordial en el proceso legal de su salvaguarda y en su declaratoria como zona arqueológica. La delimitación de zonas se ha llevado a cabo hasta el día de hoy considerando los diversos criterios académicos de cada arqueólogo.

Conclusiones

Adiciones al marco legal

Cabe señalar que el origen de los problemas generados por el Procede al patrimonio arqueológico es de índole legal, por lo que es imprescindible corregir esta base. Para tal efecto, a continuación se proponen las adiciones al marco legal para lograr una efectiva protección del patrimonio arqueológico. Estas propuestas proporcionan una proyección sobre otras áreas de competencia.

En primer lugar, considero que el dominio y la propiedad de la Nación sobre los bienes arqueológicos quede contemplada en el Artículo 27 Constitucional. Esto daría más peso a la protección legal del patrimonio arqueológico, poniéndolo en la misma condición que los recursos naturales y propiciaría la protección conjunta de los recursos culturales y naturales³⁹ del país, reforzando la percepción de ambos como parte del patrimonio nacional. La propiedad de la Nación

³⁹ La protección conjunta del patrimonio cultural y el natural no es nueva, ha sido propuesta en distintos foros suscritos por México como la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de 1972. En la actualidad varios países aplican con éxito una legislación que protege ambos aspectos del patrimonio simultáneamente. Esta visión de conjunto permite una salvaguarda más efectiva sobre el patrimonio, pues reúne más individuos, asociaciones públicas y privadas e instituciones gubernamentales interesados en la protección de objetivos no necesariamente comunes. Referente a la relación entre el patrimonio cultural y el natural véase Raúl Brañes, "El objeto jurídicamente tutelado por los

sobre los bienes arqueológicos no está señalada hoy en nuestra Constitución, sólo se menciona en su Artículo 73, Fracción XXV, la facultad del Congreso de la Unión para legislar “sobre monumentos arqueológicos, artísticos e históricos, cuya conservación sea de interés nacional”.⁴⁰ El hecho de que la propiedad del patrimonio arqueológico se asentara directamente en el articulado de la Constitución Política le daría más difusión y reforzaría su protección en la conciencia de los mexicanos.

El siguiente nivel de legislación corresponde a las leyes federales. Propongo la adición de la protección del patrimonio arqueológico de la nación directamente al articulado de la Ley Agraria.

No se trata de efectuar un cambio en el espíritu de las leyes, en la estructura del articulado o de algún artículo en particular, sino de hacer explícita en otras leyes federales la protección de los monumentos arqueológicos como una obligación del Estado estipulada en la Ley Federal sobre Monumentos. Es decir, que la protección del patrimonio cultural cobre una presencia que hasta ahora no ha tenido en diversos ámbitos legales y que otras instancias sí han adquirido.

Los artículos en los que propongo adicionar la referencia para la protección de los restos arqueológicos los menciono a continuación; estos artículos se transcriben tal como se encuentran escritos en la Ley Agraria y la mención se inserta en negritas.

Artículo 2°

En lo no previsto en esta ley, se aplicará supletoriamente la legislación civil federal y, en su caso, mercantil, según la materia de que se trate.

El ejercicio de los derechos de propiedad a que se refiere esta ley en lo relacionado con el aprovechamiento urbano, el equilibrio ecológico y **la protección al patrimonio arqueológico**, se ajustará a lo dispuesto en la Ley General de Asentamientos Humanos, la Ley del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, **la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticos e Históricos** y demás leyes aplicables.

Artículo 5°

Las dependencias y entidades competentes de la Administración Pública Federal fomentarán el cuidado y conservación de los recursos naturales y **culturales**

sistemas de protección del patrimonio cultural y natural de México”, en Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE, 1993, pp. 381-405.

⁴⁰ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

y promoverán su aprovechamiento racional y sostenido para preservar el **patrimonio arqueológico** y el equilibrio ecológico; propiciarán el mejoramiento de las condiciones de producción promoviendo y en su caso participando en obras de infraestructura e inversiones para aprovechar el potencial y aptitud de las tierras en beneficio de los pobladores y trabajadores del campo.

Artículo 29

Cuando la asamblea resuelva terminar el régimen ejidal, el acuerdo respectivo será publicado en el *Diario Oficial de la Federación* y en el periódico de mayor circulación en la localidad en que se ubique el ejido.

Previa liquidación de las obligaciones subsistentes del ejido, las tierras ejidales, con excepción de las que constituyan el área necesaria para el asentamiento humano, serán asignadas en pleno dominio a los ejidatarios de acuerdo a los derechos que les correspondan, excepto cuando se trate de bosques, selvas tropicales o **zonas arqueológicas**. La superficie de tierra asignada por este concepto a cada ejidatario no podrá rebasar los límites señalados a la pequeña propiedad. Si después de la asignación hubiere excedentes de tierra o se tratase de bosques, selvas tropicales o **zonas arqueológicas**, pasarán a propiedad de la nación.

Artículo 48

Quien hubiere poseído tierras ejidales, en concepto de titular de derechos de ejidatario, que no sean las destinadas al asentamiento humano ni se trate de bosques, selvas o **zonas arqueológicas**, de manera pacífica, continua y pública durante un periodo de cinco años, si la posesión es de buena fe, o de diez años si fuera de mala fe, adquirirá sobre dichas tierras los mismos derechos que cualquier ejidatario sobre su parcela.

Artículo 59

Será nula de pleno derecho la asignación de parcelas en bosques, selvas tropicales o **zonas arqueológicas**.

Las actividades del Procede no forman parte de una normatividad pero sí de una metodología institucional y, por consiguiente, es importante que las acciones de protección de los sitios arqueológicos también sean explícitas en los documentos que describen dichas tareas. A continuación presento un resumen de las actividades a realizar en cada etapa del Programa INAH-Procede.⁴¹

⁴¹ Una propuesta de participación del INAH en el Programa Procede se explica detalladamente en Daniela Rodríguez Herrera, "Ley Agraria y Protección del Patrimonio Arqueológico", en prensa, México D. F.

En la etapa de *coordinación y concertación*, el visitador agrario⁴² da a conocer la participación del INAH en el Programa en cada una de las tres reuniones con las autoridades municipales, con los órganos ejidales y las organizaciones campesinas y con las diferentes instituciones públicas y otras del sector agropecuario.

Durante la etapa de *información y sensibilización en el ejido* también será el visitador quien informe al comisario ejidal, al Consejo de Vigilancia, a los líderes formales e informales, a los ejidatarios en particular y terceros interesados de la participación del INAH en el Programa durante las reuniones sostenidas.

En la tercera etapa, la *Asamblea de Información y Anuencia del Programa*, el arqueólogo representante del Instituto tiene su primera participación activa. Después de instalada la Asamblea y de la presentación del Programa donde se describen las funciones de la Procuraduría Agraria y del INEGI, el arqueólogo explicará su participación, así como la importancia de la delimitación y protección de los sitios arqueológicos. Esta actividad es muy importante pues durante ella se llevan a cabo las pláticas con la población referentes a la conservación del patrimonio cultural de la Nación.

Para las resoluciones tomadas por la Asamblea deben realizarse diferentes tareas para lograr los objetivos del Programa. Una de éstas es la elaboración del croquis a mano alzada; el arqueólogo del Instituto debe asistir a la delimitación del perímetro ejidal y elaborar el citado croquis para señalar la presencia de monumentos arqueológicos antes de que se lleve a cabo la medición. Se deben representar gráficamente los sitios en el o los croquis que deriven de esta actividad.

En la cuarta etapa, la *Asamblea de Informe de la Comisión Auxiliar*, el visitador hace del conocimiento de la Asamblea si se detectó durante la elaboración del croquis a mano alzada o se conoció por otra fuente la existencia de sitios arqueológicos en el ejido que deberán delimitarse. También asentará que el(los) arqueólogo(s) del INAH participará(n) en la medición de tierras y avisará con anticipación al Instituto la fecha de los trabajos de medición y de la Asamblea de Delimitación, Destino y Asignación de Tierras para que designe a un representante que asista a ambos encuentros.

La quinta etapa la constituyen los trabajos de medición y complementarios. Simultáneamente al trabajo de medición al interior del

⁴² El visitador agrario es el encargado, por parte de la Procuraduría Agraria, de implementar y coordinar cada una de las etapas de ejecución del Procede que son responsabilidad de esta institución.

ejido, el arqueólogo representante del INAH realiza la delimitación y marcaje de los sitios arqueológicos del ejido para que figuren dentro de los planos generados y las cédulas de información. En esta parte es importante recordar que el arqueólogo debe llenar la cédula del Catálogo e Inventario de Zonas Arqueológicas para incrementar el inventario de sitios arqueológicos del país mediante la utilización de un formato uniforme, que se mencionó en este trabajo.

La sexta etapa es la *Asamblea de Delimitación, Destino y Asignación de tierras*. El presidente de la Comisión Auxiliar presenta y explica las características del plano interno, que debe contener la delimitación del área parcelada, el área de uso común y el área de asentamiento humano, así como la representación de los límites de las zonas arqueológicas que existan en el ejido.

En esta Asamblea, el arqueólogo del Instituto también deberá explicar a los ejidatarios que las zonas arqueológicas preferentemente formarán parte del área de uso común con restricciones en el uso del suelo y las actividades realizadas en ellas. A continuación se mencionan algunas restricciones propuestas:

Pueden realizar actividades agrícolas y de ganadería mayor siempre y cuando éstas no sean sobre montículos o plataformas. Si llegan a quemar la vegetación, deben abrir guardarrayas para impedir que el fuego dañe los conjuntos arquitectónicos o estructuras aisladas. No pueden remover ni reutilizar materiales arqueológicos ni pueden realizar construcciones en las áreas designadas como de protección especial. No pueden realizar excavaciones o implementar infraestructura sin antes dar aviso al Instituto.⁴³

Se ha sugerido también llevar a cabo una zonificación interna de los sitios con distintos niveles de protección, como la que existe hoy en día en Teotihuacan, la de los llamados perímetros; estos niveles son:

1. Zona A. Está bajo custodia y responsabilidad directa del INAH. El uso de suelo está restringido excepto para los trabajos propios de investigación, mantenimiento y dotación de servicios básicos para el mejor funcionamiento de la zona.

⁴³ José Huchim Herrera, Diana Trejo y Miguel Covarrubias, "Actividades de prospección arqueológica y la problemática social e interinstitucional asociada al INAH-Procede en el estado de Yucatán", en *Informe de las Actividades INAH-Procede Yucatán*, Centro INAH Yucatán, del 19 de mayo al 8 de septiembre de 1997, s/p.

2. Zona B o circunvecina. Se imponen restricciones parciales al uso del suelo. Las actividades agrícolas se restringen a las que no alteren los contextos arqueológicos, las ganaderas se limitan a las zonas que no tienen monumentos. El uso de suelo está condicionado a peritajes y liberación de predios.

Sean cuales fueren las restricciones sugeridas al uso del suelo, cabe asegurar dos cosas: que las áreas que contengan a las zonas arqueológicas preferentemente queden inscritas como tierras de uso común, y que dichas restricciones queden establecidas por Asamblea en el reglamento interno del ejido o, en el caso de las comunidades, por estatuto comunal. Éstos son los tipos de acuerdos que el Instituto busca establecer con las comunidades agrarias y, si es posible, contando con el reconocimiento de la Procuraduría Agraria.

Ésta es la última fase del Programa donde participa directamente el Instituto, pues la séptima etapa es de competencia exclusiva del Registro Agrario Nacional.

Balance del INAH-Procede

Este documento pone en claro la afectación de la Reforma Agraria de 1992 sobre el patrimonio arqueológico. A este respecto es necesario decir lo siguiente:

La afectación al patrimonio arqueológico surge cuando no se protegen los sitios mediante algún acuerdo entre el INAH y la Procuraduría Agraria-Comunidades, y los ejidatarios o comuneros los someten a su despiedre, a un trabajo intensivo, a la utilización de maquinaria pesada para preparar las tierras de cultivo o los incorporan a las zonas urbanas. Uno de los efectos de la seguridad jurídica en la tenencia de la tierra es que los campesinos están dispuestos a invertir en acondicionar y mejorar las tierras para la producción, lo que se refiere básicamente a su despiedre y nivelación. La Ley Agraria permite y fomenta todas las actividades anteriores, sin ninguna atención especial hacia los sitios arqueológicos, la cual acelera su destrucción. Propongo que el uso de este tipo de maquinaria sea precedido por la delimitación de áreas susceptibles de ser cultivadas intensivamente y de las que necesitan una restricción en su uso por contar con la presencia de restos arqueológicos, y que esta delimitación sea explícita, conocida y reconocida tanto por los propietarios de las parcelas como por las personas encargadas de las labores agrícolas.

Aclaro que no estoy en contra de la modernización y progreso del campo mexicano, simplemente propongo que esa modernización contemple de antemano el manejo adecuado de los recursos arqueológicos, agrícolas, forestales, ganaderos, minerales, etcétera. En otras palabras, si México aspira a la modernización debe hacerlo velando por el cumplimiento de su legislación; concertando los intereses de las partes de tal manera que todos alcancen sus objetivos y un desarrollo sostenido donde se vele por todos los recursos por igual, tanto por los renovables como por los no renovables, sean éstos de la naturaleza que fueren.

La Ley Agraria permite la adopción del dominio pleno sobre las parcelas, es decir, pueden cambiar su régimen de propiedad ejidal o comunal a privado, previos los trámites de ley. Ya mencioné que legalmente los monumentos están protegidos por la Ley Federal sobre Monumentos sin importar el régimen de propiedad donde éstos se encuentren; sin embargo, la realidad es que la mayor parte de la población ignora dicha ley y dispone de su propiedad como mejor le parece. Esto implica la destrucción de vestigios arqueológicos, el saqueo de piezas y otros delitos graves de orden federal. Si bien es cierto que los monumentos arqueológicos son propiedad de la Nación, no sucede lo mismo con las tierras que los contienen.

Siendo que la Ley Agraria determina que el área de uso común del ejido permanece como la parte inalienable de éste, la forma ideal de proteger el patrimonio arqueológico bajo este régimen agrario es delimitar los sitios y acordar en Actas de Asamblea y planos ejidales que estas áreas delimitadas pertenezcan al uso común del ejido con las restricciones al uso del suelo que determine conveniente el arqueólogo encargado del Programa en la entidad.

México es un país rico en legislación para proteger su patrimonio cultural; no obstante, cuando estudiamos casos concretos como el que nos ocupa, notamos que no hay una aplicación cabal de las normas, leyes y tratados suscritos; más bien prevalece un desconocimiento generalizado de ellas que repercute en su incumplimiento y, por consiguiente, en una afectación negativa sobre nuestro patrimonio.

El INAH es uno de los encargados de aplicar la Ley Federal sobre Monumentos. Con la creación del Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas en esta ley se insiste en la necesidad de contar con un inventario completo de monumentos arqueológicos elaborado por el Estado. Este requerimiento figura en la legislación desde 1896, y en nuestros días aún no se ha podido concretar. La tarea de elaborar el

catálogo de sitios ha sido señalada como prioritaria para proteger el patrimonio arqueológico, ya que éste forma parte del patrimonio nacional, así como parte inseparable de la conciencia nacional mexicana.

El Instituto ha mostrado deficiencias en la elaboración de este inventario, desde la falta de uniformidad en los datos proporcionados por los investigadores, la indiferencia de estos mismos para reportar con la cédula oficial los nuevos sitios localizados, la falta de continuidad en los proyectos de localización y registro de sitios, hasta el desinterés de las autoridades del Instituto por completar el catálogo.

Lo anterior trae como resultado que el patrimonio arqueológico no se pueda resguardar adecuadamente aunque el país cuente con un amplio *corpus* legal que proteja los sitios. Cuando surge alguna controversia legal, es necesario que exista documentación oficial acerca de los sitios, básicamente su cédula de registro con las características principales y el área que ocupa, para que el Instituto pueda respaldar su posición en la defensa del patrimonio arqueológico.⁴⁴

Cabe señalar que para lograr una defensa efectiva del patrimonio es necesario cumplir la ley y para esto es indispensable conocerla. El Instituto debe instruir a todos los sectores de la sociedad y difundir entre ellos las leyes que rigen el patrimonio nacional pues "el descuido del que son objeto los bienes culturales se explica en términos de su desprecio por la mayoría de los sectores sociales, por el desconocimiento de su esencia y de la legislación vigente. Nadie defiende un patrimonio que no conoce ni entiende".⁴⁵

En el caso de la Reforma Agraria de 1992, el Instituto debió prever las consecuencias que una reforma de tal magnitud traería sobre el patrimonio arqueológico. La reacción tardía del INAH en su participación en el Procede reveló la falta de interés por el patrimonio que tiene bajo su custodia.

El argumento con el que se justificó la situación anterior es que legalmente no hubo afectación al patrimonio arqueológico de la Nación originada por las reformas agrarias, pues la Ley Federal sobre Monumentos no fue modificada y ésta contempla la protección del patrimonio, sea cual fuere el régimen de propiedad existente.

En general, puedo afirmar que el patrimonio arqueológico importa a la mayoría de los mexicanos básicamente cuando se refiere a

⁴⁴ Un ejemplo actual es el de Cuicuilco, de este caso han dado seguimiento varios diarios de circulación nacional.

⁴⁵ Rodolfo Fernández, "Concientizar para conservar", en *Primer Foro. La defensa del patrimonio cultural*, D-II-345 sección 10 SNTE, México, INAH, 1988, pp. 83-84.

los símbolos concretos que refuerzan su identidad nacional. Sin embargo, resulta sorprendente que esta misma razón sea la que dirija los esfuerzos del Instituto en su tratamiento hacia el patrimonio arqueológico en lugar de los propósitos científicos y académicos señalados en la legislación.

El INAH debe velar por una participación mayor en los asuntos que inciden negativamente sobre el patrimonio arqueológico en su conjunto; no lo que considera como expresiones destacadas de las culturas prehispánicas, sino todos los contextos con restos de culturas materiales objeto de la investigación arqueológica.

Creo que la actitud que debe asumir el Instituto se traduce en una participación más oportuna y precisa desde la planeación de las diversas reformas legales que se llevan a cabo en el país y afectan irreversiblemente al patrimonio arqueológico. El Instituto tiene la obligación de dar respuestas a los problemas que enfrenta hoy en la protección del patrimonio de la Nación. Igualmente, la responsabilidad de admitir que las decisiones que se toman en otros ámbitos repercuten directamente sobre su campo de trabajo y actuar consecuentemente con esta realidad, si quiere cobrar una presencia verdadera en la toma de decisiones a nivel nacional.

El Instituto tiene aún mucho que decir y hacer en materias como desarrollo urbano y rural, uso de suelo, infraestructura e industrialización, entre otras, así como en las leyes que las rigen; pero, antes de intentar intervenir en estos ámbitos, debe preguntarse si es capaz de afrontar compromisos de alcances nacionales, como lo fue la Reforma Agraria de 1992; si tiene con qué hacer frente a las demandas de las grandes empresas, industrias, secretarías de Estado, proyectos sexenales, y muchos otros que exigen una gran capacidad de organización y recursos económicos, así como de un gran número de profesionales capacitados en la protección del patrimonio cultural de la nación.

Bibliografía

- Acuerdos del Comité Operativo, convenios celebrados por el Comité Operativo del Procede durante las reuniones de trabajo SRA/PA/INEGI/RAN, México, D. F., 20 de junio de 1995.
- Asuntos y Acuerdos de la 19 Reunión del Comité de Normatividad Técnica y Cartografía Catastral, México, D. F., 17 de octubre de 1995.
- Brañes, Raúl, "El objeto jurídicamente tutelado por los sistemas de protección del patrimonio cultural y natural de México", en Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE, 1993, pp. 381-405.
- Correa, José Luis, "¿Qué significa la palabra ejido?", en *ESPACIOS para una nueva cultura agraria*, año 1, núm. 3, 1993, pp. 15-16.
- Chevalier, François, "Ejido y estabilidad en México", en *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, año XI, núm. 42, México, UNAM, 1965, pp. 413-449.
- Código Civil para el Distrito Federal, México, D. F., publicación 26 de marzo de 1928.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México, D. F., 5 de febrero de 1917.
- Fernández, Rodolfo, "Concientizar para conservar", en *Primer foro. La defensa del patrimonio cultural*, D-II-345 sección 10 SNTE, México, 1983, pp. 83-84.
- Fernández Tejedo, Isabel, Margarita Gaxiola, Javier López Camacho y Elisa Ramírez C., *Zonas arqueológicas Tabasco*, México, INAH, 1988.
- García Máynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, México, Porrúa, 1940.
- Huchim, José, Diana Trejo y Miguel Covarrubias, "Actividades de prospección arqueológica y la problemática social e interinstitucional asociada al INAH-Procede en el estado de Yucatán", en *Informe de las Actividades INAH-Procede Yucatán*, Centro INAH Yucatán, del 19 de mayo al 8 de septiembre de 1997.
- INEGI, *Documento de inducción Procede*, Aguascalientes, INEGI, 1993. Ley Agraria, México, D. F., publicación 26 de febrero de 1992.
- Ley Agraria, México, D. F., publicación 26 de febrero de 1992.
- Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas, México, D. F., publicación 6 de mayo de 1972.
- Ley General de Bienes Nacionales, México, D. F., publicación 8 de enero de 1982.
- Ley Orgánica del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., publicación 3 de febrero de 1939.

- Procuraduría Agraria, *Manual del visitador*, México, Procuraduría Agraria, 1993.
- Reglamento de la Ley Agraria en materia de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares, México, D. F., publicación 6 de enero de 1993.
- Reglamento de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticos e Históricas, México, D. F., publicación 8 de diciembre de 1975.
- Rodríguez Herrera, Daniela, *Ley Agraria y Protección del Patrimonio Arqueológico*, en prensa, México, ENAH, 1998.
- Velázquez Morlet, Adriana, Edmundo López de la Rosa, María del Pilar Casado López y Margarita Gaxiola, *Zonas arqueológicas Yucatán*, México, INAH, 1988.

Políticas de control social para negros, mulatos y pardos libres durante el siglo XVII

RINA CÁCERES*

En el periodo colonial temprano es posible observar una importante movilidad e interacción entre los diferentes grupos que componen la sociedad y una intensa actividad jurídica desplegada por la Corona española con el fin de controlarlos y hacerlos sujetos de tributo.

Si bien es cierto que el sistema corporativo colonial supuso la división de la sociedad en dos repúblicas, la indígena y la española, con el objetivo de controlar el poder y los mecanismos de acceso a él, importantes grupos de población como los mestizos, mulatos, negros y pardos libres quedaron al margen de estas estructuras básicas.

Por ello, a lo largo del siglo se dictó una serie de normas y políticas, con un modelo corporativo casi siempre en mente, con el fin de regular la mano de obra, los impuestos y el espacio geográfico. Los resultados fueron muy diversos porque su aplicación varió según el periodo histórico, la región y las características específicas de cada gobierno virreinal; sin embargo, un estudio de las disposiciones legales emitidas durante el siglo XVII acerca de la población libre de ascendencia africana nos permite inferir los principales problemas

* Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica.

Agradezco las observaciones y comentarios al presente artículo hechos por el Consejo Editorial de la revista *Dimensión Antropológica* del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D. F.

que enfrentaban las autoridades coloniales en política de control social y económico. En este trabajo nos referimos a tres de ellos.

Ya desde el siglo anterior las autoridades habían manifestado una permanente preocupación por el crecimiento de la población africana y afroestiza libre en Hispanoamérica, más visible a medida que la población indígena decrecía.

Algunos africanos y afroestizos libres procedentes de España debieron llegar con los primeros conquistadores a tierras americanas, pero la huida, la manumisión y el cimarronaje de cientos de esclavos llevados a Veracruz, Cartagena, Panamá/Perú, Río de la Plata y Brasil durante los siglos XVI y XVII, engrosarían los grupos de "desplazados", personas que transitaban de un lugar a otro tanto geográficamente como en la estructura social, sin tener una adscripción fija en la estructura corporativa colonial.

La manumisión no fue extraña en la temprana historia de la población afroamericana, de hecho fue una práctica ya común que se lograba a través de la compra de la libertad por parte del esclavo o de su padre, muchas veces español o mestizo, quien tenía prioridad a la hora de la venta. También se lograba por "la gracia" (otorgación) del amo como "retribución" por el trabajo, afecto o por vejez del trabajador que ya no cumplía con la misma eficiencia de antes.

A mediados del siglo XVI una disposición relativa a los siervos de la Europa medieval, y que por confusión fue aplicada en algunos casos a los trabajadores en condición esclava, habría permitido que algunos hijos de esclavos, por el hecho de ser hijos de padres casados, fueran liberados.¹

Pero al parecer sería la huida la estrategia que explicaría el elevado número de africanos y afroestizos libres. El imperio español no tenía la capacidad de controlar a toda la población que crecía y se multiplicaba en las Américas. Muchos huían de forma individual escondiéndose en las ciudades más pobladas o en territorios alejados de los grandes centros de poder. Otros huían colectivamente y

¹ La confusión se derivó de una disposición española relativa a la libertad de los siervos por vía matrimonial que según algunos comprendía también a los esclavos. Esta confusión provocó la emisión de numerosas resoluciones donde se insistía en que los hijos de esclavos o de madre esclava heredaban la condición de los padres o de su madre, aunque éstos estuvieran casados. Y explica la oposición al matrimonio por parte de muchos propietarios en los primeros años de la colonización. Disposiciones reales de 1526, 1527, 1538, 1541, 1553, 1558, en Richard Knetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones, 1953. De ahora en adelante se citará *CDHFSH*.

conformaron importantes grupos de cimarrones cuyo éxito puso en jaque a muchas de las autoridades coloniales, quienes recurrieron a toda suerte de castigos para sancionar a todo aquel que diera abrigo a los huidos. Tanto españoles como negros e indios ocultaron a muchos de ellos en sus haciendas y pueblos. Las penas para los infractores fueron duras:

siendo español [...] 100 pesos, y por la segunda 200 pesos y destierro perpetuo [...] siendo cacique, por la primera vez le trasquilen, y por la segunda pierda el cacicazgo, y siendo otro cualquier indio [...] doscientos azotes, y siendo negro cautivo, le sean dados por la primera vez cien azotes por las calles públicas de la ciudad, y por la segunda le capen, y por la tercera caiga [...] por muerte natural, y siendo negro libre, por la primera vez [...] cien azotes y por la segunda le ahorquen de manera que muera naturalmente.²

El problema del control se hizo más complejo en la medida en que aumentaba la cantidad de mulatos y azambaigados reportados por las autoridades a inicios del siglo XVII, y que revelan la existencia de un fuerte mestizaje heredado del siglo anterior. Muchas resoluciones se dictaron para impedir las uniones entre indígenas y españoles, entre africanos y españoles, pero tal vez fueron mayores las dictadas para impedir las uniones entre indígenas y africanos o afroamericanos.

En 1608 el Consejo de Indias preguntaba al virrey del Perú respecto del futuro de esta población y demandaba una solución:

habiéndose considerado en mi Consejo la mucha cantidad de negros, mulatos y mestizos que hay en esas partes y los que cada día se van multiplicando y cuanto convendrá ir previniendo con tiempo los inconvenientes que de ellos podrán resultar [...] os ordeno y mando que tratéis [...] qué remedio podrá tener el crecimiento de esta gente y *qué forma de gobierno*³ se les podrá poner [...] y ellos vivan como es menester y la tierra esté sin riesgo y peligro que hay y se puede temer [...] y me avisaréis en la primera ocasión y también del número de mulatos, negros y mestizos que hubiere en esas provincias y cómo se podrían desaguar.⁴

Sólo en la Ciudad de los Reyes, Perú, había a principios del siglo XVII, "más de 20 mil" sin contar "los que cada día se multiplican y entran de Guinea y otros tantos repartidos por las demás ciudades

² Real Cédula, 1560, en *CDHFSH*, p. 384.

³ Subrayado de la autora.

⁴ Real Cédula, 1608, en *CDHFSH*, p. 145.

de esas provincias",⁵ como en "los valles y llanos de la sierra, las de Popayán, Nuevo Reino de Granada, Zaragoza, Santa Marta, Cartagena, Panamá [...] Margarita y la gobernación de Venezuela, donde se ha visto con particular cuidado la gran cantidad que en todos los Reinos y provincias hay de mulatos y azambaigados y de negros horros".⁶

El mestizaje fue severamente criticado desde el inicio de la implantación del modelo colonial. Referente a los mestizos, indica Magnus Mörner, recayó la teoría del "mal ejemplo", la imagen del vagabundo, el estigma de la ilegitimidad fue considerado como un grupo "sin policía", sin una vida arreglada y en orden. Pero también recayó sobre los españoles pobres que quedaron al margen, sin posibilidad de encomienda ni tierras que labrar, muchos exmiembros de las huestes que no tenían ya un cuerpo al cual adscribirse. Este sector se vio acrecentado por la migración ilegal desde Europa no sólo de negros y mulatos, sino también de italianos, españoles y portugueses que huían de la situación muchas veces caótica en el viejo continente.

Entonces, se esgrimieron motivos morales para separar a los mestizos y afromestizos de los indígenas, pero en el fondo tenían temor de que estas relaciones condujeran a una alianza entre estos grupos que podrían acrecentar las ya innumerables revueltas y desertiones de esclavos negros⁷ y socavar las bases de la esclavitud y del control español de la mano de obra indígena.

De tal suerte, tenemos una primera capa de población negra y mulata libre, producto de estas manumisiones tempranas, cimarronaje y mestizaje. Algunos de ellos con una posición social y un capital importante a mediados del siglo XVI; sólo como ejemplo, en Nueva España ya en 1569 habían pedido al virrey la autorización para la construcción de un hospital para la atención de los "muchos mulatos y negros, todo bajo su costo y supervisión", así como sacerdotes para la cristianización de su población.⁸

¿Pero qué forma de gobierno se le podría dar a este numeroso grupo de personas que se encontraba por fuera de las estructuras definidas por el sistema, sin tributar y sin una función social claramente establecida?

⁵ Real Cédula 1603, en *CDHFSH*, p. 99.

⁶ Consulta del Consejo de Indias 1628, *CDHFSH*, p. 308. Negros "horros": denominación colonial para la población de ascendencia africana libre.

⁷ Magnus Mörner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Instituto de Estudios de Iberoamérica, 1970, pp. 75-100.

⁸ Disposiciones, 1569, en *CDHFSH*, p. 444.

La residencia

Todo indica que la primera decisión fue la de adscribirlos a un espacio físico. En 1609, el Consejo de Indias en Hispanoamérica redujo a los mulatos, azambagados, negros libres y mestizos, con "amo conocido", en pueblos de españoles, para que pagasen su servicio personal como lo hacían los indígenas y si fuera posible fueran repartidos.⁹

La idea no era nueva, ya en 1587 y 1598 varias disposiciones advertían a la Corona la necesidad de que vivieran con los españoles, que fueran empadronados, y que se les cobrara tributo y trabajaran en las estancias y labranzas.¹⁰ Sin embargo muchos se opusieron.

El problema de la residencia de los afromestizos se acrecentó en la medida en que tomaba fuerza la política de residencias separadas para indígenas y españoles, y las políticas contra el vagabundaje, que también afectaron a los españoles, pero sobre todo a los mestizos que junto con aquéllos vivían en los pueblos de indios.

La legislación para proteger a los pueblos de indios fue abundante, pero no nos interesa analizarla. No obstante, es interesante aquella que los relaciona con los mulatos y pardos libres. Al menos doce resoluciones se emitieron para cuestionar su convivencia en los pueblos de indios.¹¹ Las "malas costumbres, ociosidad, excesos y vicios que podrían estragar y pervertir" a la población indígena,¹² además de hurtos, borracheras, vagabundaje y malas ideas de aquéllos fueron los argumentos esgrimidos para tal efecto.

Pero también hubo otras razones. El temor de una posible alianza entre corsarios protestantes, negros cimarrones e indios, estuvo latente a lo largo del siglo:

los elementos en cuestión andaban agitando a los indios, contándoles sobre el luteranismo y sobre la existencia de otro monarca más poderoso que el de Castilla y otras cosas a este tono, que les estaría mejor a los indios no saberlas, ni entenderlas por ahora.¹³

⁹ Real Cédula, 1609, en *CDHFSH*, p. 148.

¹⁰ Disposiciones, en *CDHFSH*, p. 585.

¹¹ Reales Cédulas de 1605, 1618, 1646, 1662, 1665, 1666, 1671, 1672, 1681, 1684, en *CDHFSH*, en el siglo anterior se dictaron las Reales Cédulas de 1541, 1551, 1554, 1567, 1577, 1578, 1580, 1586, 1587, en *CDHFSH*.

¹² Real Disposición, 1681, en *CDHFSH*, p. 728.

¹³ Citado por Mörner en *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, *op. cit.*, p. 99.

La Audiencia de Guatemala, como el resto de Hispanoamérica, se hizo eco de las reiteradas resoluciones que prohibían a los afro mestizos vivir en los pueblos de indios. Sin embargo, el problema no era de comportamiento social; detrás de estos impedimentos también había razones económicas.

Muchos mestizos, mulatos y negros, que vivían en los pueblos de indios, compraban a éstos partes de sus cosechas provocando una disminución en los ingresos de la Corona y de los encomenderos que los indígenas pagaban por concepto de tributo.¹⁴ Por ello, las autoridades propusieron varias medidas para controlar a la población afroamericana y mestiza: sacarlos de dichos pueblos y asentarlos en poblaciones de españoles, impedir su ingreso en los días posteriores a la cosecha, prohibir a los indígenas la compra de cualquier artículo que no fuera para su vestimenta, uso y hacienda, así como prohibir que compraran a crédito.¹⁵ Estos dos últimos puntos hacen suponer que el comercio fue la actividad principal de aquéllos y que la forma de pago y el endeudamiento se cubrió con cacao.

En 1628 se reiteró el problema en las áreas del Soconusco y Verapaz, en el Reino de Guatemala. La producción de cacao disminuía a causa de una baja en el trabajo indígena y, por tanto, también los tributos. Las medidas se reforzaron: se prohibió de nuevo que los comerciantes mulatos, negros, mestizos y españoles vendieran a los indígenas mercaderías —pagadas en cacao— y que durmieran en casas de indios. Y se añadió que ningún negro, mulato o mestizo residiera en los pueblos, con pena de “cien azotes y cuatro años de destierro de la provincia”,¹⁶ y que ningún indígena pudiera comprar, recibir en pago, ni tener consigo esclavos negros, so pena de perderlos.¹⁷

Otra causa de la disminución del tributo fue la compra de tierras en los pueblos de indios por parte de los españoles, mestizos y mulatos; compras avaladas por jueces que no reportaban el número de indios tributarios, ni las fanegas que producían ni la forma en que se iban a reducir.¹⁸ En algunos casos, los ingresos de la Corona disminuyeron hasta en tres cuartas partes.¹⁹

¹⁴ Real Cédula 1605, en *CDHFSH*, p. 118.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Ordenanzas, 1628, en *CDHFSH*, p. 321.

¹⁷ *Ibid*.

¹⁸ *CDHFSH*, 1646, p. 401.

¹⁹ *CDHFSH*, 1662, p. 496.

La solución al problema no era simple. En el alegato de defensa por una residencia compartida presentada por el capitán Andrés de Deza, vecino de los Reinos del Perú, éste argumentaba que la salida de las áreas indígenas era imposible porque en los pueblos y tierras que en otro tiempo habían sido de indios, los negros y mulatos libres tenían sus haciendas y muchas de sus tierras las habían obtenido por mercedes, compras o composiciones, y otras por compra o dote de los mismos indígenas. Además de que en muchos de los pueblos ya habían cuarteronas, mestizas e indias, hijas de estos pobladores, por lo que trasladar a los españoles, mestizos, mulatos y negros era alejarlos de su familia. Argumentaba que no se les podía mandar a otros pueblos porque ahí tenían sus propiedades, sementeras, ganado, obrajes, huertas, arboledas, etcétera, cosa que no iba a ocurrir en las villas y ciudades españolas. Además, muchos de los mulatos, zambo y negros eran hombres muy ricos y “de gran valor”, pues siempre se habían ofrecido para participar en la defensa militar de la Corona, la mayoría de las veces a su costa. Muchos habían adquirido los títulos de capitán y alférez, y tenían el derecho de portar armas.²⁰

Sin embargo, el alegato fue desestimado por el Consejo de Indias, quien reiteró la prohibición de que vivieran en los pueblos de indios.²¹

También hubo intentos por concentrar a la población negra, mulata y parda en sitios específicos separados de los indígenas y españoles. En Centroamérica hubo al menos tres casos; Magnus Mörner nos señala dos: el de la Gomera, “pueblo de negros y mulatos libres” fundado en 1610 por el presidente de la Audiencia de Guatemala, Conde de la Gomera, y el de la llamada ciudad de San Vicente de Austria (Lorenzana) formada en El Salvador en 1639 para negros mulatos y mestizos.²² Desafortunadamente sólo se sabe que se fundaron para tal propósito y por el momento no hay otros documentos que registren su historial.

Un tercer caso se refiere a la Puebla de los Pardos,²³ en Costa Rica, estructurada como parte de un lento proceso de asentamiento. Los primeros esfuerzos realizados por la Iglesia datan de la década

²⁰ Consulta al Consejo de Indias, 1628, en *CDHFSH*, p. 308.

²¹ *Idem*.

²² Magnus Mörner, “La política de segregación y el mestizaje en la Audiencia de Guatemala”, en *Revista de Indias*, núms. 95 y 96, p. 144.

²³ Sobre el tema véase “La Puebla de los Pardos”, en *Revista de Historia*, núm. 34.

de los treinta en el siglo XVII, con la aparición ante una parda de la imagen de la Virgen de los Ángeles y la construcción de una pequeña ermita para su advocación. Un segundo momento vendría a ser cuando el gobernador Juan Fernández de Salinas y de la Cerda,²⁴ después de llegar a la provincia de Costa Rica a finales de 1650, organizó a todos los negros, mulatos y pardos libres de la provincia en milicias para que apoyaran sus incursiones armadas a tierras indígenas. En la capital, Cartago, llamó a todos a concentrarse en un sitio específico, en el lugar conocido como La Gotera, al oeste, sitio de los pobres de la capital, los afroestizos recibirían como compensación la exoneración del tributo de naborío y la paga correspondiente por su servicio miliciano. El mismo gobernador fundaría la Cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles en cuya dirección se encontraban en un primer momento mayordomos mulatos y pardos libres. Pero el espaldarazo institucional a este proceso vendría quince años después, cuando el Cabildo de la capital les concedería solares para la construcción de sus viviendas, como continuación del primer asentamiento, todo a costa del Cabildo, es decir, recibirían tierras "subvencionadas" por la autoridad, muy lejos de ser el derecho de los españoles pobres, también se les autorizaba a tener sus propias autoridades. La población allí concentrada fue empleada en la agricultura, los oficios artesanales y los servicios en las casas de los vecinos de la capital, pero en múltiples oportunidades fueron objeto de abuso al sacarlos a la fuerza para ponerlos a servir. Su voz se hizo sentir en el gobierno de Costa Rica y en la misma Audiencia de Guatemala, en donde demandaron respeto a su libertad como milicianos al servicio de su majestad.

Las políticas de concentración de las personas afroestizas libres y el interés de las autoridades por dotarlas de tierras y de adscribir las en las milicias, también debe ser vista como parte de otro fenómeno de población en el que se encontraba Costa Rica desde principios del siglo XVII: el declive vertiginoso de la población indígena bajo control de la autoridad española y la urgente necesidad de fuerza de trabajo para la agricultura, la ganadería, el trabajo artesanal, los servicios domésticos y los trabajos de reparación y construcción de una infraestructura mínima.

²⁴ Archivo Nacional de Costa Rica, CC 736.

Si bien la Corona no pudo resolver el problema de la residencia como un todo, sí formuló proyectos para sacar beneficios de la abultada población afroestiza. Desde 1572, la Audiencia de Guatemala²⁵ formuló demandas referente a la condición de tributarios de los hijos de negro e indígena, y con fecha de ese año y de 1573 quedó estipulada la obligación de aquéllos de tributar. Más explícita fue la Real Cédula de 1574 en la que se indicaba que los negros y mulatos libres tenían granjerías y riquezas y que, “por vivir en nuestras tierras y ser mantenidos en ellas en paz y justicia [...] con justo y derecho título se les puede pedir que nos le paguen y que éste fuese de un marco de plata en cada un año”,²⁶ como era habitual en sus tierras de origen, África, donde “tenían costumbre de pagar a sus reyes y señores tributos y en mucha cantidad”.²⁷

La Audiencia de Panamá, en 1627, calculó que los ingresos por concepto de tributo de negros y mulatos podía alcanzar los dos mil pesos anuales, cantidad similar a la pagada en el Perú.²⁸ Sin embargo, el cobro no se pudo ejecutar en todas las dependencias; una de las razones fue la falta de “asiento” de la mayoría. De ahí las reiteradas peticiones para que se empadronara a la población y se le colocara con “amo conocido” con el fin de hacer efectivo el pago.

En el reino de Guatemala, la recaudación del tributo, llamado de “laborío” o naborío, a los mulatos, mulatas, negros y negras libres, causó controversias. En un principio fueron arrendados a algunos mulatos que recurrieron a “la violencia” para su cobro, según indica la información del Consejo de Indias, por lo que éste resolvió otorgar el cobro a dos oficiales de la Real Hacienda para que lo hicieran de manera eficiente con el fin de garantizar el monto de los impuestos tasados.²⁹

La recolección de impuestos también se vio afectada por la exoneración a aquellos que prestaran servicios militares. Los hombres y mujeres enlistados en las compañías de mulatos y negros fueron exentos de pagar el tributo.

²⁵ Cartas, 1572, 1573, en *CDHFSH*, pp. 467, 470.

²⁶ Real Cédula, 1574, en *CDHFSH*, p. 482.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Real Cédula, 1627, en *CDHFSH*, p. 306.

²⁹ Real Cédula, 1682, en *CDHFSH*, p. 745.

Las milicias

Las milicias se organizaron en el siglo XVII como respuesta a coyunturas de emergencia, fuera la insurgencia interna, muchas veces indígena, fuera la amenaza externa en sus costas. Las milicias de personas pardas, españolas o indígenas se formaron de acuerdo con la disponibilidad de gente en armas, la capacidad económica y la gravedad de la coyuntura más que como producto de un plan específico de estructurar formaciones militares, como sería el caso en el siglo siguiente. De ahí que las personas no siempre estaban enlistadas y hacían caótica las cuentas de recolección de tributo.

Las milicias de pardos, mulatos y negros libres aparecieron en el siglo XVI, y en el siglo XVII continuaron vinculadas al problema de la seguridad militar del gobierno colonial español en Perú, México, Panamá, Nicaragua y Costa Rica, por citar sólo algunos ejemplos.

El tema fue, sin embargo, controversial por el impedimento decretado en reiteradas oportunidades por el Consejo de Indias a que los negros y mulatos, fueran libres o esclavos, portaran armas. Desde el siglo XVI se les prohibió, al igual que a los mestizos, a que las portaran, en caso de hacerlo, las armas les serían requisadas, castigados con 50 azotes y a la persona que se las hubiese dado, una multa de tres mil maravedíes. Pero hubo un portillo: las armas podían portarse siempre y cuando se tuviera una licencia para ello, permisos que podían ser otorgados por virreyes, presidentes de Audiencia, gobernadores y alcaldes mayores, a quienes el Consejo de Indias les reiteraba su oposición a que se entregaran.³⁰ En la práctica muchos portaban armas dada la necesidad de abundantes oidores, alcaldes e inquisidores, e incluso el rector de una universidad, de tener una guardia de seguridad que le acompañara, y la falta de hombres para ocupar esos puestos.

Una contradicción se puso en evidencia: por un lado, el temor de armar grupos sociales susceptibles de levantamiento, y por otro, la necesidad de hombres en armas ya fuera para emplearlos en la custodia personal de las autoridades, en el control de motines y levantamientos internos o en la custodia de las fronteras del imperio.

En la segunda década del siglo XVII, la ciudad de Puebla, en la Nueva España, organizó sus milicias de gente parda. En 1621 y 1631

³⁰ Real Cédula, 1628, en *CDHFSH*, p. 317.

fueron llevadas a apoyar las guarniciones de Veracruz y Campeche y participaron en el control de levantamientos sociales como el motín de la Ciudad de México de 1692, a donde los pardos de Puebla fueron movilizados para vigilar la ciudad y cuidar los edificios públicos.³¹ Estas milicias se desarrollaron, en la Nueva España, en un contexto de marcado rechazo a su existencia por parte de las mismas autoridades, quienes veían en su incorporación un ejemplo de la “degradación” de las fuerzas militares.³² Resultado de esta tensión discriminatoria fue la confiscación y presumiblemente la destrucción de los archivos de los oficiales pardos, donde se llevaba el recuento de su participación militar.³³ A pesar de lo anterior y posiblemente producto de la necesidad de la prestación de sus servicios militares, no sólo fueron eximidos del pago de tributos sino que en el transcurso del siglo XVIII fueron incorporados en el fuero militar.

En Perú, la organización de las milicias pardas pasó primero por el intento de sujetarlos a una autoridad para el cobro del tributo. En 1596, en sus esfuerzos por reorganizar las finanzas, la autoridad colonial ordenó la realización de un censo de las personas libres en Arequipa. Un año después, la tesorería nombraba un alcalde de mulatos, que era un mulato, como encargado de la recolección del impuesto.³⁴ A la vuelta del siglo, los mulatos libres de Trujillo y Lima fueron obligados al pago correspondiente. Sin embargo, esta política pronto resultó ser poco productiva. Primero porque la población afroperuana fue una de las que más se opuso al pago del tributo y como estrategia huyó de las ciudades para evitarlo, y segundo, porque la formación y participación de las milicias de mulatos en la defensa de las fronteras los llevó a pedir la exoneración del pago del tributo, petición que les fue concedida en 1631.³⁵

La primera milicia de gente negra, mulata y parda de la que se tiene información data de 1615, estaba organizada para repeler la

³¹ Archer, “Pardos Indians and the army of the New Spain”, en *Journal of Latin American Studies*, Cambridge University Press, p. 37.

³² A pesar de ello, Archer indica que a lo largo del siglo siguiente otros batallones de pardos y compañías fueron creadas en la Ciudad de México, Puebla y Veracruz, por citar sólo algunas. Participaron activamente en el control del levantamiento en Puebla (1729), en los momentos de agitación por la expulsión de los jesuitas (1767), en Veracruz ante la amenaza de la guerra con Inglaterra (1780), y en las revueltas del Barrio de Santa Cruz en Puebla.

³³ Archer, *op. cit.*, p. 235.

³⁴ Frederick Bowser, *El esclavo africano en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 170 y 369.

³⁵ *Ibid.*, p. 374.

amenaza de la flota holandesa en sus costas del Pacífico, poco después Lima contaba con tres compañías de mulatos y dos de negros libres. Entre sus tareas tuvieron el cavar trincheras y transportar municiones. En 1618 fueron movilizados al Callao ante el nuevo rumor de la amenaza holandesa. En 1624, cuando el rumor fue realidad y los holandeses atacaron el Perú, los afroperuanos fueron los encargados de construir las fortificaciones.³⁶

Por sus demostraciones de lealtad, los milicianos de Lima fueron eximidos del pago del tributo, luego los de Piura y Paita, que tenían además la función de transportar las rentas reales a Lima. A mediados de siglo se contaban ya seis compañías de milicias ocupadas en la construcción de fortificaciones, y en alguna oportunidad fueron enviadas a Chile a apoyar la defensa española de Valdivia, ocupada por los holandeses. Estas milicias fueron dirigidas en Perú por capitanes o sargentos españoles que recibían salarios menores al de su rango, porque sus milicias eran consideradas como de segunda categoría. Se dieron pocos casos de milicianos que hayan ocupado cargos en la jerarquía militar. Bowser señala sólo uno.³⁷

En Centroamérica también se crearon milicias de afroestizos, y a pesar de los escasos estudios sabemos que existieron en Guatemala, Nicaragua, Costa Rica y Panamá. En la ciudad de Guatemala se crearon varias compañías de milicias de pardos libres y algunos de sus miembros llegaron a ocupar cargos de autoridad. Éste fue el caso de Felipe de Fuentes, que de alférez ascendió a capitán y luego a sargento mayor de todas las milicias. Hubo guarniciones de pardos libres, al menos, en la Plaza Mayor y en el barrio del Tortuguero, según lo señala Lutz.³⁸

La incorporación de milicias pardas libres en la historia panameña se remonta al siglo anterior, como presumiblemente lo fue en el Perú. Éstas participaron activamente en los conflictos entre la élite militar española; en 1550 se les llamó para controlar una sublevación de encomenderos y diez años después en Veragua con Ruiz de Monjaraz, así como en las luchas contra los cimarrones, un problema vital en el control de la mano de obra esclava, para la élite panameña.³⁹ En 1625

³⁶ *Ibid.*, p. 377.

³⁷ *Ibid.*, p. 378.

³⁸ Christopher Lutz, *Historia sociodemográfica de Guatemala 1541-1773*, Guatemala, CIRMA, 1982, p. 263.

³⁹ Alfredo Castellero, "Los negros y mulatos libres en la historia social panameña", en *Lotería*, julio de 1989, p. 30.

existía una Compañía de Morenos Libres de Panamá, comandada en un inicio por españoles y después por mulatos. A finales de siglo participaron activamente en el control de las sublevaciones indígenas de la costa atlántica, aliados de los ingleses, y uno de ellos, un mulato, obtuvo como recompensa la gubernatura de Chagres.⁴⁰

En Nicaragua, los mulatos fueron incorporados en las milicias de pueblos y ciudades del Pacífico y su papel fue visible en la segunda mitad del siglo xvii. En 1670 hubo al menos una compañía de pardos y en 1685 tres compañías de milicias en León, compuestas por 150 hombres, entre mulatos, negros y mestizos; también hubo otra en Granada.⁴¹ En el siglo siguiente se crearon tres milicias de pardos en León, y en Managua otras, compuestas por mestizos y mulatos. Igualmente en Masaya y Nandaime, una compañía de pardos y otra de mulatos y zambos. Las milicias fueron empleadas como guardianes del orden público; acompañaban a los alcaldes de la Santa Hermandad en sus labores policiales y en caso de levantamientos indígenas fueron empleadas como fuerzas de choque.⁴²

En el Realejo,⁴³ Nicaragua, los milicianos fueron eximidos del pago del tributo cuando prestaban el servicio militar, sin embargo se quejaban de los bajos salarios y del incumplimiento en el pago mensual. En muchas poblaciones, donde los mulatos eran amplia mayoría, tuvieron no sólo un papel protagónico en la defensa de sus condiciones de vida, sino que además tenían una gran capacidad de convocatoria.⁴⁴ En el caso de Panamá y Costa Rica ocuparon puestos de autoridad militar dentro de sus milicias, sin sobrepasar el de capitán.

También fueron exoneradas las milicias de pardos de Campeche, Santo Domingo y La Habana.

Las milicias de negros, mulatos y pardos libres de la provincia de Costa Rica⁴⁵ fueron eximidas del tributo en tiempos de combate, pero tuvieron que echar mano a una negociación permanente para hacerla efectiva. Fueron organizadas por el gobernador Juan Fernández de Salinas y de la Cerda al inicio de la década de los cincuenta en el siglo xvii con el fin de garantizar una fuerza mínima de apoyo a las

⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁴¹ Romero, "La población de origen africano en Nicaragua", en *Presencia africana en Centroamérica*, México, Conaculta, 1993, pp. 164-165.

⁴² *Ibid.*, 166.

⁴³ Archivo Nacional de Costa Rica, CC 736.

⁴⁴ Romero, *opc. cit.*, p. 168.

⁴⁵ Archivo Nacional de Costa Rica, CC 736.

acciones militares, al principio para las entradas a las tierras indígenas, como la incursión en la que acompañaron al gobernador Andrés Arias Maldonado, en 1662, para la reducción de las comunidades en Talamanca, y luego para defender los límites territoriales del imperio español frente a holandeses, franceses e ingleses. En un primer momento el gobernador, y acorde con la normativa de la época, otorgó como beneficios tres pagas adelantadas y la exoneración del pago de impuestos a cambio del servicio militar. A las dos primeras milicias de Cartago les siguieron dos más en la ciudad de Esparza, las de la capital fueron integradas, en la siguiente década, además con mestizos. En 1673 apoyaron a las fuerzas militares en la fortificación de trincheras en Matina y en 1680 y 1681 en la fortificación de La Caldera y la seguridad de Esparza.

Durante el siglo XVIII continuó la participación activa de las milicias ocupadas en la protección de la provincia frente a la amenaza externa, en particular la inglesa. En un informe de 1781, enviado a Guatemala, se daba a conocer la existencia de una batallón y nueve compañías de infantería con 679 plazas efectivas, seis compañías y dos escuadrones de caballería con 300 plazas efectivas, y siete compañías de pardos libres con un total de 537 plazas efectivas.

Las milicias afro-mestizas estuvieron activas en Costa Rica durante más de 150 años y fueron dirigidas por capitanes y alféreces mulatos. Uno de ellos, el capitán Lucas de Cervantes, las dirigió durante los últimos 20 años del siglo XVII. Existieron compañías de infantería en las ciudades de Esparza y Cartago, y hacia finales del siglo XVIII se les unió la de la villa de Bagaces en el norte de la provincia. En este mismo siglo los milicianos contaban con sus armas propias: escopetas y lanzas. En 1713 fueron incluidos como milicianos 15 esclavos negros y mulatos de la región de Matina, armados con escopetas, lanzas y pistolas propias.

En el siglo XVIII los milicianos estuvieron cubiertos por el fuero militar y un siglo después reivindicaron ante las autoridades de España su condición de ciudadanos, conseguida ésta finalmente con las independencias.

Conclusiones

El crecimiento de la población libre de origen africano y también de otros grupos, producto del mestizaje en las colonias hispanoameri-

canas, fue uno de los asuntos que preocupó a las autoridades peninsulares y virreinales desde fechas tempranas, entre otras cosas, por la jerarquización social y económica que caracterizó la conformación de las sociedades virreinales, por los desórdenes sociales,⁴⁶ que según los estratos en el poder podían adquirir estos grupos, por el acceso que algunos de ellos tuvieron para obtener ciertos privilegios económicos reservados, según el modelo, a otros grupos.

La Corona española sabía que desde la península Ibérica no podía controlar ni territorial ni socialmente a todos los grupos e intereses, desde las "castas" hasta las nuevas élites, que se reestructuraban en ultramar. Por ello intentó, a través de una serie de leyes, ordenanzas y negociaciones con las autoridades virreinales, crear un modelo de sociedad que difícilmente se articuló con la realidad que se gestaba en las Américas, resultando muchas veces disfuncional, realidad donde al decir de Pilar Gonzalbo se estaba creando un "orden desordenado".⁴⁷

Con el fin de regular el comportamiento de los negros, mulatos y pardos se dictaron distintas reglas, desde definir el lugar de residencia, el pago de tributos, la posesión de armas, la enseñanza de la doctrina, el derecho de reunión y, paradójicamente, la formación de milicias, hasta disposiciones específicas de comportamiento social como el que ninguna mujer negra o mulata, libre o esclava podía portar joyas de oro y plata, perlas ni vestidos o mantos de seda de Castilla, ni pasamanos de oro ni de plata, so pena de cien azotes.⁴⁸

Sin embargo, en este primer análisis de la legislación del siglo XVII hemos podido comprobar que si bien muchas de las normas emanadas desde España tenían como propósito controlar el acceso al poder de los diferentes grupos que componían la sociedad colonial, fue justamente por esa disfuncionalidad que grupos como el estudiado lograron escalar dentro de la estructura social. Si bien de corte corporativo, la tributación, las áreas de residencia y las milicias les dieron un espacio en la estructura desde donde reivindicaron su

⁴⁶ Con el fin de evitar posibles conjuras se dictaminó que no podían agruparse en cofradías ni caminar en grupos en ningún entierro de negro ni negra, mulato ni mulata, libres ni esclavos, ni se pueden juntar más de cuatro negros y cuatro negras, so pena de doscientos azotes. Ordenanzas de la Real Audiencia de Nueva España sobre las juntas y trajes de los negros y mulatos, en *CDHFSH*, pp. 182-183.

⁴⁷ Pilar Gonzalbo, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998, p. 28.

⁴⁸ Ordenanzas de la Real Audiencia de Nueva España sobre las juntas y trajes de los negros y mulatos, en *CDHFSH*, pp. 182-183.

carácter de individuos libres, ajenos a su principal referente, la esclavitud.

Estas políticas de control social tuvieron consecuencias contradictorias para este grupo de población. Por un lado fueron políticas de exclusión no sólo por posición y ascendencia sino también por fenotipo, que intentaban marginar de los espacios de poder a negros, mulatos y pardos, legitimando la construcción de una discriminación racial cuyo cuerpo ideológico será finiquitado a mediados del siglo XIX. Pero, por otro, muchas de estas leyes fueron saltadas a través de estrategias en las que se combinaba la astucia de los individuos con las necesidades sociales, conjugación que transformó el modelo e impuso nuevos límites a la práctica de las mismas.

En el caso de las milicias y las Puebas por ejemplo, su pertenencia a estos cuerpos sociales permitió legitimar espacios de adscripción, con un papel en la estructura colonial, y desde su grupo de negros, mulatos y pardos, reivindicar derechos, y ascender en el entramado social hasta "convertirse" primero en pobladores y luego en ciudadanos, en el ocaso del periodo colonial, a pesar de la sombra de la esclavitud y de la servidumbre construida en torno a ellos.

Bibliografía

- Archer, "Pardos Indians and the army of the New Spain", en *Journal of Latin American Studies*, Cambridge University Press, p. 37.
- Archivo Nacional de Costa Rica, CC 736.
- Bowser, Frederick, *El esclavo africano en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1977.
- Castillero, Alfredo, "Los negros y mulatos libres en la historia social panameña", en *Lotería*, julio de 1989.
- Consulta del Consejo de Indias 1628, *CDHFSH*, p. 308. Negros "horros": denominación colonial para la población de ascendencia africana libre.
- Gonzalbo, Pilar, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.
- Konetzke, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social en Hispanoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones, 1953.
- "La Puebla de los Pardos", en *Revista de Historia*, núm. 34.
- Lutz, Christopher, *Historia sociodemográfica de Guatemala 1541-1773*, Guatemala, CIRMA, 1982.
- Magnus, Mörner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Instituto de Estudios de Iberoamérica, 1970.
- , "La política de segregación y el mestizaje en la Audiencia de Guatemala", en *Revista de Indias*, núms. 95 y 96, p. 144.
- Ordenanzas de la Real Audiencia de Nueva España sobre las juntas y trajes de los negros y mulatos, en *CDHFSH*.
- Romero, "La población de origen africano en Nicaragua", en *Presencia africana en Centroamérica*, México, Conaculta, 1993, pp. 164, 165.

Con veras de su corazón. Exvotos pintados del siglo XIX de enfermos que consiguieron su alivio*

GUADALUPE ZÁRATE MIGUEL**

El origen de este trabajo está vinculado al quehacer del historiador contemporáneo que busca incluir en sus investigaciones cuestiones que forman parte de profundos procesos culturales. Tal es el caso de las creencias que el pueblo mexicano ha tenido acerca de la vida, la muerte y las maneras de enfrentar la enfermedad y buscar la salud. Vida y salud, enfermedad y muerte son motivo de ocupación y preocupación en la vida cotidiana de la mayoría de las personas.

Una de las primeras dificultades que surgen en el estudio de estas cuestiones es la referente a la escasez de fuentes de información. Documentar este tipo de procesos es particularmente difícil cuando se estudia a los grupos populares y, sobre todo, cuando la temporalidad abarcada rebasa la época contemporánea, ya que no se puede recurrir a la información oral. Sabemos que las fuentes de información en las que generalmente hemos basado nuestras investigaciones cubren aspectos parciales de la realidad y nos refieren casi siempre a determinados grupos sociales. Superar estas limitaciones nos ha llevado a la búsqueda de fuentes alternas de información. Esa búsqueda nos ha hecho mirar con nuevos ojos algunos objetos ela-

* Este artículo es uno de los resultados del proyecto "Memoria y cultura popular a través de los exvotos pintados del Santuario de la Virgen de los Dolores de Soriano."

** Centro INAH Querétaro.

borados por el pueblo destinados al uso religioso como es el caso de los exvotos¹ pintados, particularmente los realizados por pintores populares, la mayoría anónimos.

Estas pequeñas pinturas ya habían sido apreciadas por importantes historiadores del arte, quienes supieron reconocer su valor estético. También han sido incluidos en exposiciones de arte popular y se han editado catálogos con muestras de varios santuarios del país.² Sin embargo, aún faltaba reconocerlos como fuentes de información histórica para documentar los acontecimientos inherentes de la vida cotidiana del pueblo y los hechos relevantes de su historia colectiva. Ya en 1929 Anita Brenner los vislumbró como fuentes de datos: “y los aportaría más honestamente que cualquier narrativa y con más precisión que la más cuidadosa estadística”.³ En los estudios de B elard y Verrier se inicia la interpretación de los exvotos en ese sentido histórico.⁴ La información contenida en los exvotos es espontánea y sólo obedece al interés particular de los donantes, a diferencia de los archivos estatales y eclesiásticos cuya información está determinada por los intereses institucionales a los que ciudadanos y creyentes est n obligados a contestar.

En los exvotos pintados del Santuario de Soriano he encontrado testimonios que permiten reconstruir una parte de la historia económica y social de la región, así como incluir temáticas aún inéditas en la historiografía regional, como por ejemplo procesos de modernización, vida cotidiana y familiar. En esta ocasión me interesa analizar los exvotos entregados en ese lugar durante el siglo XIX, dedicados a la recuperación de la salud.

Hay que advertir que estudiar el tema de la enfermedad en la región queretana durante el siglo XIX, con los exvotos pintados como fuente de información histórica, presenta un problema: hasta el mo-

¹ La palabra *exvoto*, proviene del latín *por voto* y es definida como el don y ofrenda que los fieles entregan a la deidad en señal y por recuerdo de un beneficio recibido. *Diccionario léxico hispano*, México, Salvat, 1987.

² Existen numerosos artículos y ensayos de historiadores del arte nacionales y extranjeros, dedicados a los exvotos pintados, como los de Francisco de la Maza, Justino Fernández, Daniel Rubin. Sin embargo, en este artículo no se hará referencia a sus importantes contribuciones, debido a que este tema se desarrolla en otro estudio.

³ A. Brenner, “ dolos tras los altares”, citado por Eli Bartra, “Fe y género. La imaginera popular en los exvotos pintados”, en *México en el imaginario*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Pierre Mendes France, 1996

⁴ M. B elard y P. Verrier, *Religión y cultura. Los exvotos del occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán-CEMCA, 1996.

mento éste no ha sido investigado en la región, por lo que no existe bibliografía especializada en la que pueda apoyarme para complementar y contrastar la información. Esta limitación impone como principal objetivo de este trabajo extraer de la información contenida en los exvotos los datos cuantitativos con el fin de tener una primera radiografía del fenómeno estudiado.

Los exvotos

Los exvotos están presentes desde tiempos antiguos, "forman parte de las manifestaciones, más primitivas o evolucionadas, de la cultura...".⁵ Es sabido que en nuestro país, entre los católicos, es común expresar con exvotos su agradecimiento por algún favor divino recibido, así lo han hecho desde el siglo XVI hasta nuestros días. Una gran mayoría de los exvotos son pequeñas figuras de metal (pueden ser de oro, plata o de lámina) que representan la parte del cuerpo afectada por la enfermedad y sanada mediante el milagro: ojos, cabeza, piernas, corazón. También los hay con figuras de animales como vacas, chivos, cabras, cerdos y pollos, y otros menos útiles pero igualmente apreciados por sus dueños como pájaros, perros y gatos, e incluso se ven automóviles, casitas y libros. También se entregan trenzas, lazos de novia, zapatitos de bebé, fotocopias de títulos profesionales y abundancia de fotografías.

Hubo agradecidos creyentes que no se conformaron con depositar alguno de estos objetos porque sólo evocaban someramente el milagro recibido; sintieron la necesidad de expresar el tipo exacto de milagro recibido, así como las circunstancias y los participantes, y el medio más idóneo que encontraron fue la pintura. Las dimensiones de este tipo de exvotos son muy variadas; algunos fueron realizados por renombrados pintores, otros, la gran mayoría, fueron hechos por pintores populares.

Los exvotos pintados son regalos de un creyente para dar fe pública de un portento. Mandar hacer estas pinturas para expresar su padecimiento e ilustrar la intervención divina para su alivio, no es un acto íntimo individual entre el peticionario y la Virgen, sino que se quiere sea para todos, como se expresa con claridad en la figura 1.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

[...] Como a las 12 de la noche le produjeron los primeros letargos de la muerte y en aquel transe tan triste su Esposo imboco con beras de su corazon a María Sma. de los Dolores de Soriano que se benera en este dibino santuario y para todos los visitantes y fieles debotos bean los milagros que ase diaramente esta dibina madre Sma. su fiel deboto [...] a este santuario [ilegible].⁶



Fig. 1.

El Santuario de la Virgen de los Dolores de Soriano

Es importante mencionar que la entrega de exvotos no se realiza en cualquier templo, el fervor religioso de los creyentes está ligado a la fama de milagrosa que tenga la divinidad, a las características del sitio donde se le rinde culto y a la historia antigua a la que esté ligada. Los exvotos pintados del Santuario de la Virgen de los Dolores de Soriano, ubicado en el municipio de Colón en el estado de Querétaro, es un buen ejemplo de todo ello. El santuario está localizado a la entrada

⁶ Guadalupe Zárate M., "Catálogo de los exvotos pintados del Santuario de la Virgen de los Dolores de Soriano", en *Gracias y desgracias. Religiosidad y arte popular en los exvotos de Querétaro, México*, INAH/Gobierno del Estado de Querétaro/Culturas Populares, 1997, núm. 0308 (comillas de GZM).

de una de las más agrestes regiones del país, la Sierra Gorda. En este sitio hubo un manantial muy apreciado. Fue un lugar habitado en tiempos antiguos por aguerridos recolectores-cazadores y donde se establecieron en el siglo XVII misiones con el fin de evangelizarlos y sedentarizarlos.

Según narra la tradición fue en el siglo XVIII cuando la pequeña escultura con la imagen de la Virgen de los Dolores llegó a la Misión de Soriano, establecida por los frailes dominicos, procedente de la Misión de Maconí que había sido incendiada por los chichimecas hacia el año de 1692.

Después de que los indios chichimecas jonaces destruyeron la Misión de Maconí quedó la imagen de Nuestra Señora de los Dolores entre los escombros de la iglesia, los misioneros dominicos se retiraron, como años antes se habían retirado los misioneros franciscanos, pues no tenía caso que permanecieran allí dado que los indios se habían internado en la Sierra abandonando la Misión.⁷

Cuenta la leyenda que la imagen permaneció en ese lugar durante catorce años; milagrosamente logró sobrevivir al fuego provocado por los jonaces y al tiempo de abandono a la intemperie soportando la lluvia y el sol. Esta versión fue difundida por los misioneros entre los indios y, según cuentan los estudiosos dominicos, lograron conmovérselos. Así fue como se inició el culto a la Virgen de los Dolores, y con él se afianzó el poblamiento de la Misión de Soriano con los indios jonaces. El poblado fue creciendo con la llegada de otomíes, españoles, mestizos y unos pocos negros y mulatos.⁸

Cuando los dominicos entregaron la Misión de Soriano al clero diocesano, el culto a la Virgen ya había arraigado y los nuevos sacerdotes continuaron alentándolo. Durante más de dos siglos, los indios de la región serrana fueron los principales creyentes, hicieron del santuario un centro de reunión a través de las peregrinaciones que emprendían cada año en el viernes de Dolores. El culto se propagó entre otros grupos indios de los estados vecinos, quienes todavía a mediados del presente siglo asistían a rendir tributo a la Dolorosa.

⁷ E. Arroyo, "¿Desde qué fecha está en Soriano la imagen de Nuestra Señora de los Dolores?", en *Noticias de Querétaro*, Querétaro, 3 de noviembre de 1979.

⁸ *Padrón general de las personas que viven en esta Misión así de razón como de Mecos y Otomites agregados... Soriano, enero de 1743. Apud. J. Solís de la Torre, La Misión del Santo Domingo de Soriano. Un pueblo chichimeca 1687-1997, México, Culturas Populares/Ayuntamiento de Colón, 1997.*

El culto de Soriano se extendió a la población mestiza, la que se unió a las peregrinaciones que anualmente se organizaban para visitar el santuario. En 1813 el arzobispo de México dio nuevo estímulo a la devoción al conceder 200 días de indulgencias a todo aquel que rezara, diera limosna, asistiera a las funciones que ahí se celebrasen o llegase caminando. La asistencia de los fieles fue en continuo aumento. En los primeros años de este siglo los peregrinos se contabilizaban entre 10 y 12 mil personas.

El viernes de Dolores es el día en que tradicionalmente los fieles entregan el mayor número de exvotos, cera y limosnas. Hasta hace unas décadas se les entregaban a personajes conocidos como *tenanches*,⁹ que complementaban las actividades de los *alveros*,¹⁰ ahora todo está controlado por el capellán. Tal vez este cambio esté vinculado a la pérdida de identidad indígena que hizo vulnerables sus instituciones religiosas y posibilitó la pérdida del control del culto. Actualmente, el Santuario de Soriano recibe las aportaciones económicas de la población católica de una amplia región, quien no puede ir, entrega su limosna al alvero, que a su vez la entrega al capellán del santuario.

Los exvotos pintados del Santuario de Soriano

Un escritor queretano porfirista escribía dramáticamente acerca de los peregrinos de Soriano y los exvotos:

En su totalidad los visitantes son gentes de pueblo, rancheros, indios, etcétera [...] exclusivamente el consuelo de esa gente que vive toda su vida siempre llorando, que no les ha tocado gozar el lado regular o pasadero que tiene este suelo, sino el lado negro y triste para quienes nunca sale el sol, sino que viven siempre gimiendo en las eternas desoladoras llanuras de los hielos [...] Aquel gentío es inmenso y los exvotos se cuentan por millares.¹¹

⁹ Los "tenanches" desempeñan un cargo dentro de la organización religiosa otomí. Es muy frecuente que se trate de mujeres, aunque también es ocupado por hombres.

¹⁰ El término de "alveros" se refiere a un cargo dentro de la organización religiosa otomí. Al parecer tiene varias acepciones, tomó la grafía del letrado de la entrada a una habitación en la que se entregaban las limosnas reunidas. Además se escribe "alberos" porque con este término se designa a las personas que al alba echan los cohetes comprados con las limosnas. En ocasiones también se usa el término "salveros", que se refiere a quienes dicen la Salve María y reúnen limosnas.

¹¹ V. Frías F., *Leyendas y tradiciones queretanas*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 2ª serie, 1985.

Aunque la entrega de exvotos ha sido continua hasta nuestros días, su número actual no llega a mil. La disminución se debió a que no recibieron la atención debida pese a que en el derecho canónico se establece que: "Los exvotos del arte popular y de piedad, se conservarán, visibles y seguros, en los santuarios o lugares adyacentes."¹² Quizá por tratarse de objetos hechos por el pueblo, algunos clérigos no los consideraron valiosos y no los cuidaron, incluso llegaron a tirarlos.¹³ Muchos exvotos se deterioraron debido a la baja calidad de los materiales con que fueron confeccionados; de los millares que había sólo se han logrado conservar 811, la gran mayoría del siglo xx. Aunque la pérdida de exvotos de Soriano no deja de ser lamentable, el universo total se tornó manejable, eliminando uno de los principales problemas para acceder a este tipo de fuente de información histórica: el excesivo número de ejemplares.

Con los datos disponibles pude establecer la siguiente distribución: 538 exvotos fueron datados como del siglo xx, 123 como del siglo xix y en 150 casos no fue posible ubicar el siglo.¹⁴ El más antiguo data de 1823 y el más reciente de 1995, año en que se terminó de hacer el inventario.

Exvotos de Soriano

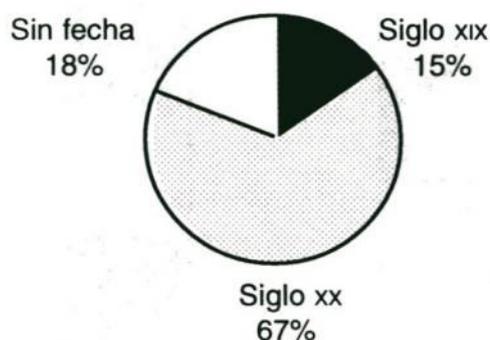


Fig. 2. Distribución por siglos.

¹² R. M. Sánchez L., *Los retablos populares. Exvotos pintados*, P. Martínez P. (pról.), México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1990.

¹³ Por desgracia esta situación no ha sido exclusiva del santuario de Soriano, por el contrario, como se menciona en varios trabajos, es el común denominador, con excepciones notables de los del Santo Niño de Atocha, Zapopan y Talpa. M. Bélard y P. Verrier, *op. cit.*, pp. 40-44.

¹⁴ Esta ausencia se debe a cuatro causas: en el exvoto no había texto, o bien el que había era ilegible o porque aunque habiéndolo no se consignó la fecha y no había en la imagen elementos que permitieran deducir el siglo.

Debido a que la conservación de los exvotos fue azarosa, no se les puede considerar como una muestra válida de los procesos sociales a los que se refieren. Sí son, sin lugar a dudas, una muestra representativa de dichos procesos, aunque no se pueda generalizar únicamente con su información.

Entre estas pequeñas pinturas existe una gran diversidad de temáticas que pueden englobarse bajo tres conceptos: enfermedades, violencia y accidentes. Se encontró un total de 386 exvotos referidos a cura de enfermedades; 158 de salvación de accidentes, 122 de librados de la violencia y a 27 se les clasificó como otros, que corresponden básicamente a cuestiones ligadas a la economía tales como conseguir trabajo, lograr pagar una máquina o que no se les embargara su mercancía, etcétera. Como se puede apreciar en la figura 3, los exvotos dedicados a la cura de enfermedades son proporcionalmente los más numerosos tanto en el siglo XIX, como en el XX. En el presente trabajo solamente se analizarán los casos correspondientes a enfermedad del siglo pasado.

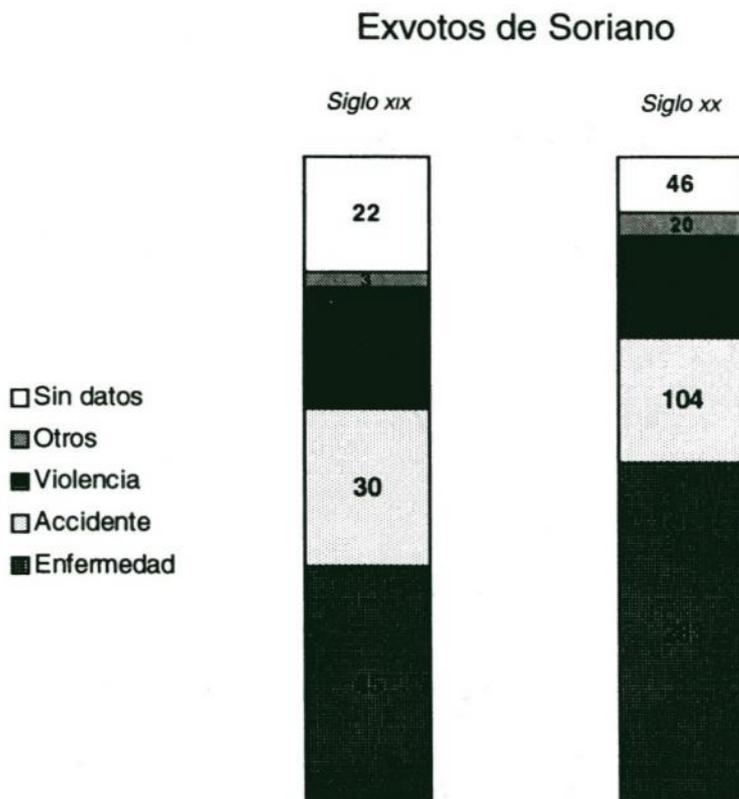


Fig. 3. Distribución por temas.

Siglo XIX

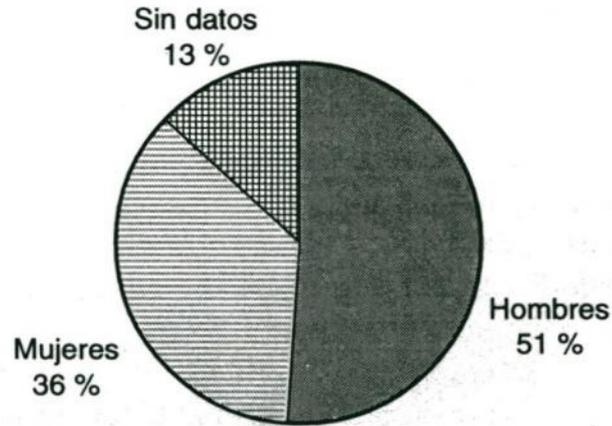


Fig. 4. Distribución por sexos.

El total de exvotos correspondientes al siglo XIX fueron 123; de ellos 44 son de mujeres, 63 de hombres y en 16 casos no hubo datos suficientes para ubicar el sexo del agraciado (fig. 4). Los más numerosos fueron los dedicados a la cura de enfermedades, un total de 45 repartidos entre 25 de mujeres y 20 de hombres, distribuidos por sectores (fig. 5).

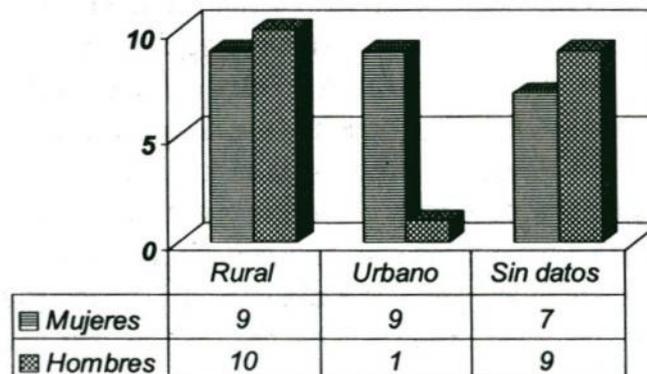


Fig. 5. Distribución de enfermos por sexo y sector.

En ocasiones, el texto no hacía referencia al lugar de procedencia del devoto, sin embargo, era posible deducir la pertenencia al sector rural o urbano a través de la imagen, como se ve en la figura 6.¹⁵



Fig. 6.

Los enfermos

La exigencia de los devotos por lograr un relato exacto del percance sufrido era tal que pidieron al pintor acompañar la imagen con un texto. Como sucede en la mayoría de los exvotos, esta parte escrita tiene un gran significado, pues su redacción y ortografía nos remite al contexto cultural y social del creyente. Ocasionalmente los textos permiten ubicar la procedencia del peregrino, el tipo de milagro recibido y su fecha, por desgracia no siempre se incluyeron todos estos datos. La extensión de los textos no es uniforme, en su gran mayoría son parcos, y en algunos casos solamente se ha podido deducir el siglo al que pertenecen a través de la evidencia que proporciona la imagen pintada, como vestimenta, utensilios, vehículos, etcétera. No todos los textos son legibles, la baja calidad de los materiales utilizados y el maltrato al que estuvieron expuestos dificulta su estudio.

¹⁵ Guadalupe Zárate M., *op. cit.*, núm. 7.

Los textos revelan la condición social y cultural de los peregrinos y de los pintores populares, quienes en su mayoría tienen una incipiente escolaridad, proceden del medio rural y quizás algunos de ellos son indígenas que aún tienen problemas con el español como segunda lengua. Escriben como pronuncian, cortando palabras o juntándolas: *aflisionada* por afligida, *acsion* por acción, *Sectiembre* por septiembre, *inviara* por enviara, *desu* por de su, *salu* por salud, *ide* por de. Frecuentemente no incluyen la *h*: *iga* como hija, *abiendole* en lugar de habiéndole, *allaba* por hallaba. Sin diferenciar entre *b* grande y *uve*; *benera* por venera, *dibino* por divino, *marabilla* por maravilla, *alibio* por alivio. Utilizan la *c*, *s* y *z*, muy libremente: *punsadas* por **pun**zadas, *grasias* por gracias, *veses* por veces, *comenso* por comenzó, *agomisado* por agonizado. También causaba problema la *j* y la *g*: *aflijida* por afligida, *gimenes* por Jiménez y la *i* e *y*: *ymplora* por implora, *Ygnacio* por Ignacio.

Las diferencias ortográficas no impiden comprender los mensajes de los sufridos creyentes. Con sus textos lograron comunicar su historia que a su juicio con las imágenes quedaba incompleta. El conjunto de los textos permite distinguir un estilo narrativo, pero es prudente de mi parte dejar este aspecto a los lingüistas.

Mujeres enfermas

De los exvotos femeninos del siglo XIX tenemos dos dedicados a la salvación de niñas enfermas.

En el año de 1890 el día 8 de marzo la menor Maria Catavana lopez con un dolor en todo el cuerpo y aviendo agonizado dos veces a invocado su mama con veras de su corazon a nuestra señora de los Dolores de Soriano que le inviara el alivio de su iga y sea levantado de la cama en que se encontraba.¹⁶

Los padecimientos son muy variados; los hay muy propios del género como lo muestran tres de parto y uno de aborto. Por ejemplo:

Marsiana Mansilla Abiendo estado enferma de aborto a inbocado á la milagrosa image de N.S. De los Dolores de soriano y quedo enteramente sana Sectiembre de 1883.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, núm. 410.

¹⁷ *Ibid.*, núm. 160.



Fig. 7.

O partos difíciles:

milagro que yso maria Santisima de los dolores a Maria Refugio esposa de Felipe suñiga que abiendo tenido sus partos teni sus niños muertos y se encomendo a maria santisima que teniendo este niño cofelesidad le presentaria este Retablo Marzo a 30 de 1895 Fuentesuelas.¹⁸

En otros cinco se quejaban de dolor: una en el cuerpo, cólico en el estómago; otra con punzadas en el corazón y otra sólo dolor. Enfermedades extrañas atribuidas al susto como hemorragia, bilis, inflamación.¹⁹

En algunos casos la enfermedad estaba radicada en una zona específica del cuerpo como el corazón, vientre, estómago, pierna. Hubo enfermedades persistentes como un *grano ganglio* que duró quince años, o difíciles de tratar en la época como la demencia:

Marabilla patente que le yso nuestra Señora de los Dolores desoriano a Ma luisa Serbantes que se dio una fuerte fiebre ide la fiebre quedo demente su s... bocaron, nuestra S.D. Iledio sualibio octubre 15 de 1890 Galindo.²⁰

¹⁸ *Ibid.*, núm. 344.

¹⁹ *Ibid.*, núm. 478.

²⁰ *Ibid.*, núm. 692.



La señora Nemeia Cabrera V. de Martines se encontraba enferma de la biles á consecuencia de un susto que llebó, y biendose tan grave y ya sin esperanza de vida. inploro a la S^{ma} Virgen y luego consiguio su alibio y en accion de grasia le dedico este retablo, en Bernal Agosto de 1899.

Fig. 8.

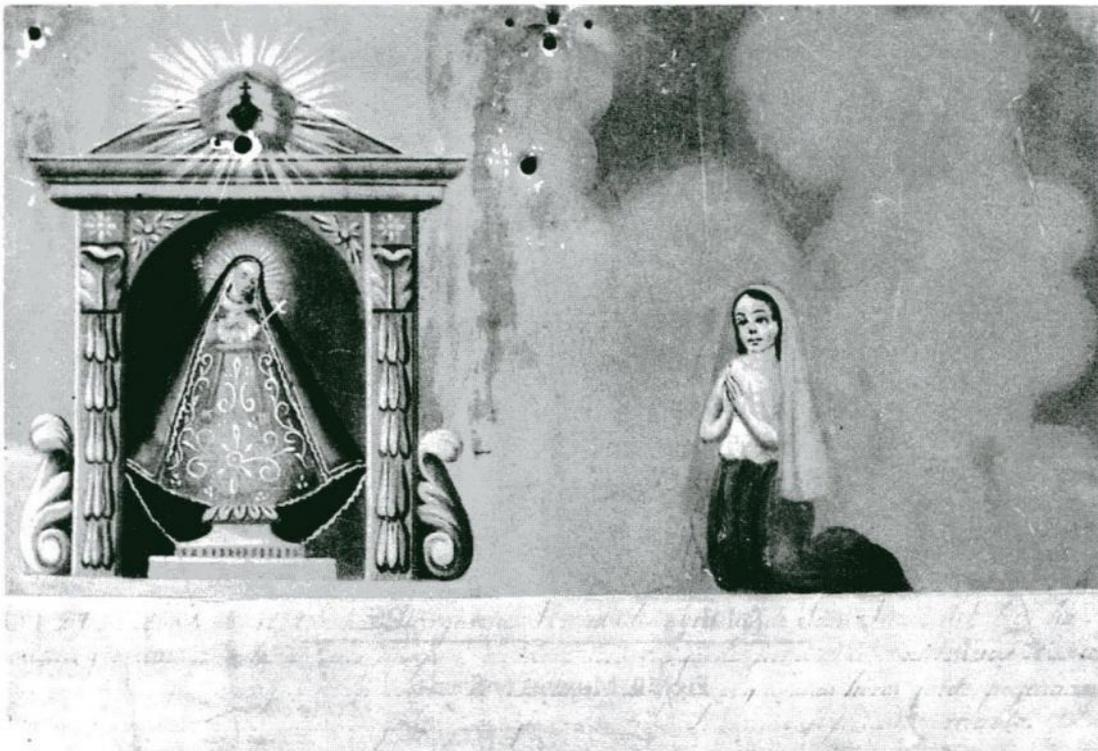


Fig. 9.

Los ataques:

El 27 de Abril de 1888 Doña Margarita Hernandez vecina de San Juan del Rio hayandose gravemente mala de seis ataques viendose con riesgo de perder la existencia se encomendo [ilegible] A la Virgen de los Dolores [ilegible] Y pocas horas quedo perfectamente [ilegible].²¹

El asma:

Año de 1894. Hallándose ya agonizando la Señora Juana García, de asma que le impedía por completo la respiración; estando toda su familia afligida su hijo Pablo L. Garcia invocó de todo corazón el patrocinio de Ma. Santa de los D. de S., y consiguió la enferma su alivio; quedando con la viva fe de que próximamente desaparecería dicha enfermedad; y hoy se dan las gracias.²²

Sólo en tres casos no se especificó el tipo de enfermedad.

<i>Padecimiento</i>	<i>Núm.</i>
Dolor	5
Parto	3
Aborto	1
Tumor pecho	1
Hemorragia	1
Del vientre	1
Grano ganglio	1
Diarrea	1
Asma	1
Ataques	1
Bilis por susto	1
Pierna	1
Inflamación	1
Fiebre y demencia	1
Sin datos	5
Total	25

Fig. 10. Mujeres enfermas.

²¹ *Ibid.*, núm. 463.

²² *Ibid.*, núm. 325.

Sólo en nueve textos se consignó el lugar de procedencia de los aliviados peregrinos, siete del estado de Querétaro, de ellos cuatro del área rural: Tolimán (región habitada mayoritariamente por otomíes), Bernal, Fuentesuelas y la hacienda de Galindo; de la ciudad de Querétaro y San Juan del Río, únicas zonas urbanas de entonces, fueron tres. Hubo otros dos urbanos de Lagos de Jalisco y la Ciudad de México. En 16 casos no se especifica.

Los hombres enfermos

Los exvotos del siglo XIX dedicados a dar gracias por recuperar la salud provenientes de hombres fueron un total de 20. Frecuentemente este tipo de exvotos fueron mandados a hacer por la mamá, esposa, hija o hermana, mujeres angustiadas que habían hecho la petición del milagro a la Virgen y que sentían el alivio tanto como el mismo enfermo.

En ocasiones eran los padres del niño quienes juntos habían pedido el milagro y lo agradecían, o los esposos ante la gravedad de la enfermedad habían unido sus oraciones y agradecimientos. Las imágenes al respecto son muy elocuentes: la mujer sola arrod-



Fig. 11.

llada en actitud de oración frente a la Virgen, o bien acompañada del esposo o de toda la familia. Menos numerosos fueron los exvotos de hombres solos.

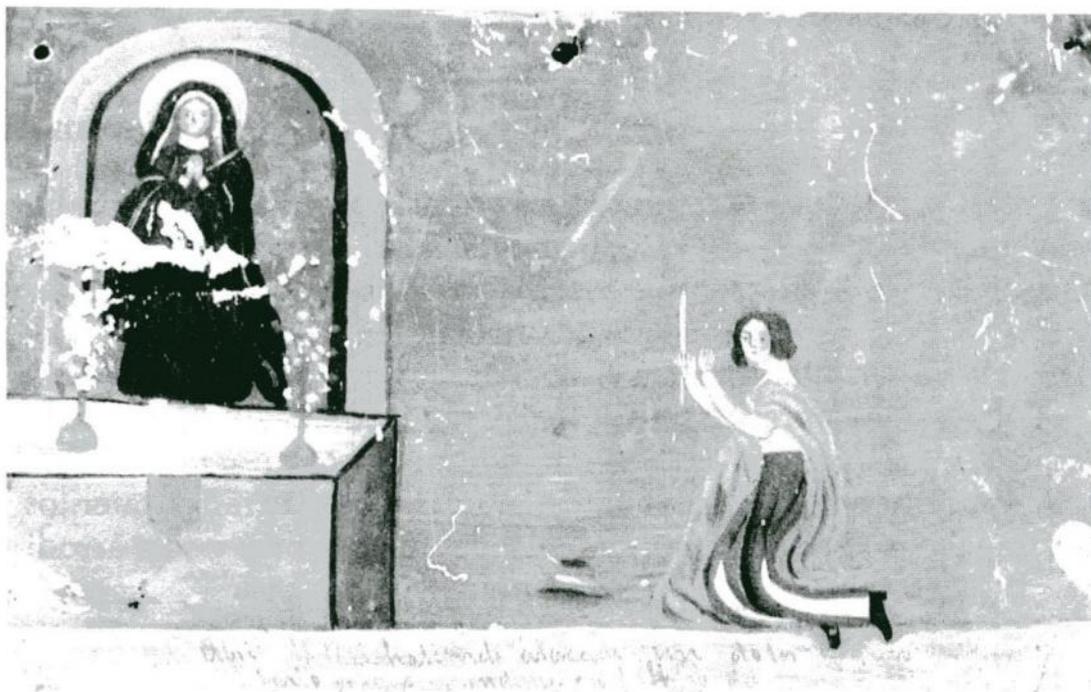


Fig. 12.

Dos de estas pequeñas pinturas del siglo XIX corresponden a niños enfermos y uno a un joven, el resto son hombres adultos.

El 25 de diciembre le ataco un fuerte paralises al joben pedro trejo y no encontrando ningun alivio sus padres inploraron con beras de corazon a maria sa de los dolores de soriano quien les iso ste milagro y para testimonio le presentan este retablo [...] ²³

En la mayoría se especifica el padecimiento sufrido; en cinco casos sólo se dice que se trató de una enfermedad grave o peligrosa.

[...] da gracias a la Sma Virgen de los Dolores de Soriano por aberlo lebandado de la cama teniendo una enfermedad peligrosa. Leobildo Zavala. ²⁴

²³ *Ibid.*, núm. 0050.

²⁴ *Ibid.*, núm. 0036.

El dolor también está presente como en el caso de las mujeres: "Habiendose enfermado de dolor[...]; habiendo atacado un dolor de gravedad...".

Aparece un caso de alcoholismo:

En el año de 1894 a fines de Julio excediendo Teodoro Velasquez en la enbragues asta perder la vida su esposa Felipa Baltierra inbocó á esta Sagrada Imagen y quedo salvo y en gratitud dedica este.²⁵

<i>Padecimiento</i>	<i>Núm.</i>
Dolor	2
Diarrea	2
Inflamación	1
Fiebre	1
Gusanos	1
Tullido pies y manos	1
Tifo	1
Interior	1
Por helada	1
Parálisis	1
Embriaguez	1
Garganta	1
Pulmonía	1
Sin datos	5
Total	20

Fig. 11. Hombres enfermos.

Desafortunadamente en el caso de los hombres, el lugar de procedencia sólo se especificó en cuatro casos, dos corresponden al área rural (Peña Miller, Querétaro, y Hacienda de Ortega) y dos a la urbana (San Juan del Río y Huichapan).

²⁵ *Ibid.*, núm. 0510.

La cura de la fe

La fama de la Virgen como milagrosa hizo acudir a su santuario a enfermos desesperados y como último recurso:

Angel Trejo de la Ciudad de Huichapan encontrandose grabemente enfermo de una fuerte diarrea y ya sin ezperanza de alivio despues de haber visto a tantos medicos y acudir a tantos remedios y sin alivio ninguno vino a este Santuario de Soriano el 19 de Diciembre de 1898 y invocó contodo su corazon a la Virgen de los Dolores prometiendlo un retablo por que le diera su alivio y encontrandolo...²⁶

Los enfermos creen en el poder de la oración, pero ésta tiene que ser *con veras de su corazón*.

A 21 de mayo de 1892 se enfermó de fiebre dn rosalia olvera de .. Ma peña miyer y su esposa ma octabiana olvera invocó a maria sma de los dolores de soriano y pronto consiguio su alibio. En acción de gracias ofrecen este retablo.²⁷



Fig. 14.

²⁶ *Ibid.*, núm. 664.

²⁷ *Ibid.*, núm. 196.

La fe como parte del tratamiento para recuperar la salud ha estado presente entre el común del pueblo desde tiempos muy antiguos que, junto con otros remedios, se sigue empleando hasta nuestros días. Aún está en estudio el impacto real que tiene este elemento en la cura de enfermedades. En este trabajo se han reunido 45 testimonios de enfermos del siglo XIX que atribuyeron la recuperación de su salud a la intervención divina.

Como ya se mencionó al inicio, la investigación histórica en Querétaro aún es incipiente, la falta de estudios específicos de las condiciones de vida de la población queretana hace de este breve trabajo un pionero en el tema de salud y enfermedad. Por lo que para complementar los datos proporcionados directamente por los exvotos, únicamente se pudo contar con estudios referidos al tema en el país y en otros estados, así como algunos otros escasos datos de fuentes queretanas.

Los servicios de salud pública en el estado de Querétaro tradicionalmente han sido precarios; en el siglo pasado la práctica médica era desconocida en la mayor parte del territorio queretano, en la ciudad sólo se contaba con un hospital, por lo que se piensa que las cuestiones de enfermedad eran atendidas a la manera tradicional. Los antropólogos estudiosos del tema han encontrado que para la curación se recurre a elementos muy variados; unos procedentes de la antigüedad americana, otros aportados por los conquistadores españoles y unos más gracias a los nuevos conocimientos médicos europeos.

Recurrir a diversos medios de curación se correspondía con una concepción de la enfermedad, se creía eran causadas por la naturaleza, los dioses y los seres humanos. En la antigüedad, para curar se usaron hierbas, frutos, animales, minerales y cirugía. "Se emplearon también medios como la oración, la confesión, las ofrendas, los conjuros, los tatuajes, los cortes de pelo y otros."²⁸ Como se sabe, entre americanos y europeos hubo coincidencia en la fuerte religiosidad sentida por ambos, por lo que compartieron la creencia en la intervención divina en la salud y enfermedad.

Las prácticas relacionadas a la enfermedad no se pueden separar del dominio de las creencias y prácticas religiosas. Se cree en diferentes comunidades indí-

²⁸ Laurencia Álvarez Hydenreich, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan de Morelos*, México, INI (Serie de Antropología Social, 74), 1987, p. 29.

genas que la enfermedad es ocasionada por los dioses, fantasmas, ancestros enojados, en fin, los llamados seres sobrenaturales.²⁹

Por otra parte, los seres humanos nos enfrentamos a la enfermedad íntegramente, no sólo como entes biológicos. "La enfermedad es expresión de una triple situación etiológica: física, social y cultural."³⁰ Por lo que para su tratamiento el común del pueblo recurre a su acervo cultural, social e incluso emocional. En Soriano los peregrinos además de acudir a la Virgen en busca de alivio, buscaban la cura de sus males en el agua de un manantial que ahí brotaba: "Hay en el lugar unos baños que se dice tienen propiedades medicinales y todos los peregrinos gustan de sumergirse en aquel precioso líquido."³¹ Caso similar a lo que ocurría en los santuarios de Los Remedios, Atotonilco y Chalma, por ejemplo. Desafortunadamente, el manantial de Soriano ha ido disminuyendo sus aguas hasta casi desaparecer, por lo que hoy día ya no es buscado por los peregrinos.

El proceso de las enfermedades en el país durante el siglo XIX reporta un descenso en la población y un estancamiento por décadas, debido a las pésimas condiciones de vida, la inestabilidad política y las epidemias. Al término de la guerra de independencia, México era de los sitios más poblados de América, seguido de Río de Janeiro, La Habana, Buenos Aires y Caracas, pero también el más pobre. Las guerras internacionales, la lucha interna entre liberales y conservadores provocaron sufrimientos a los pobladores. Se moría por la miseria o por las guerras. También afectó la leva porque disminuía el número de hombres aptos para la reproducción.³²

Las epidemias que afectaron al centro del país en el siglo XIX fueron de viruela, "fiebres del 13", sarampión y cólera morbus. La primera epidemia de ese siglo fue de viruela, que no fue tan terrible como en el periodo virreinal porque el doctor Balmis ya había iniciado la aplicación de la vacuna, aunque se encontró con la resistencia de la población. Humboldt reportaba que a fines de 1812 y 1813 una peste terrible que se inició en Cuautla se extendió por Puebla, Veracruz, México, Guanajuato y Valladolid. Los médicos no

²⁹ L. Álvarez, *op. cit.*, p. 19.

³⁰ Lourdes Márquez Morfín, *Sociedad colonial y enfermedad*, México, INAH (Científica, 136), 1984, p. 15.

³¹ H. Vázquez Santa Ana, *Fiestas y costumbres mexicanas*, t. II, México, Botas, 1953, p. 231.

³² Según la información de archivos parroquiales entre 1800 y 1860. Celia Maldonado López, *Ciudad de México, 1800-1860: epidemias y población*, México, INAH, 1995, p. 27.

pudieron identificarla, parecía tifo o fiebre amarilla, se le quedó la fiebre del 13.³³

Aunque no se le menciona, es muy probable que Querétaro también haya sido afectada por esa epidemia y por las de sarampión, cólera y viruela. Como se podrá observar en las figuras, solamente se menciona al tifo; el resto de las epidemias no aparece, al menos no por su nombre, aunque sí se refieren a "deposiciones", diarrea y fiebre.

La influenza española fue otra epidemia que afectó al país durante el siglo XIX, apareció en 1805, 1847, 1890, 1892.³⁴ Sin embargo, no aparece ninguna mención al respecto en los textos de Soriano. Aún a principios del presente siglo hay pocas referencias para el caso queretano, por ejemplo, en el mapa de epidemias de la República Mexicana de 1918 referidas a tifo, viruela, paludismo y fiebre amarilla, no aparece como afectado el estado de Querétaro ni el área de influencia del Santuario de Soriano, sólo el Estado de México y Michoacán.³⁵

Por los datos de los exvotos puede decirse que acudían a la Virgen por enfermedades no tipificadas, que bien pudo deberse a la falta de médicos que le dieran nombre. Generalmente mencionan el síntoma más molesto: dolor, fiebre o inflamación; o su consecuencia: ataques, tullido, o incluso su causa: helada, susto.³⁶ En un solo caso se hace explícito que se había acudido al médico.

La peregrinación y la oración a la Virgen de los Dolores del Santuario del pueblo de Soriano fueron recursos que permitieron a los creyentes sentir que podían enfrentar la enfermedad y en por lo menos 45 casos con buenos resultados.

Conclusiones

Los datos aportados por los exvotos permiten concluir que:

- Los exvotos del Santuario de Soriano correspondientes al siglo XIX más numerosos fueron los dedicados a la cura de enfermeda-

³³ *Ibid.*, p. 29-33.

³⁴ Beatriz Cano, "La influenza española en Tlaxcala (1918)", en *Historia de la salud en México*, México, INAH, 1996, p. 99.

³⁵ *Ibid.*, mapa 1, p. 101.

³⁶ Los informes oficiales también eran parcos, a principios de siglo se reportaba que en el Hospital Civil de la ciudad había 1 522 hombres encamados, de los cuales 900 habían llegado por enfermedad, representaban el 59 por ciento del total, el resto eran heridos, el 82 por ciento

des. Le siguen en importancia los dedicados a accidentes y violencia.

- Los enfermos procedían sobre todo del ámbito rural, cuestión acorde con la situación nacional de ese entonces que era primordialmente agraria.
- La zona de procedencia de los enfermos fue Querétaro, Jalisco, Estado de México y Ciudad de México.
- Queda de manifiesto que los enfermos tenían poco contacto con profesionales de la salud, dado que sólo se les menciona en un exvoto y, en la gran mayoría de los casos las enfermedades no tenían nombre, sólo se hace referencia a los síntomas (dolor, inflamación, ataques) o a la parte del cuerpo afectada (garganta, pies, etcétera).
- Las mujeres aparecen como el género más beneficiado por la milagrosa cura de enfermedades, pese a que sólo representaban el 36 por ciento del total de donantes. Es posible que la preocupación por la salud sea más fuerte en el género femenino.
- La mayor parte de las solicitantes del favor divino fueron mujeres, lo que revela su condición de principal responsable del bienestar de la familia.
- Los padecimientos emocionales (susto, demencia) aparecen en el caso de las mujeres, en tanto que el alcoholismo sólo aparece en el caso de los hombres.
- Es notable la ausencia de mención de enfermedades epidémicas en los exvotos. No son una fuente confiable para medir la incidencia de este proceso en la región.
- La fe es uno de los elementos presentes en la cura de enfermedades. Acudir al Santuario de Soriano es uno de remedios tradicionales al que recurren los enfermos de la región queretana.

del total de enfermos salió; las mujeres hospitalizadas por enfermedad eran 523, salieron 393 que representaron el 75 por ciento. Como puede observarse el índice de personas aliviadas era alto, por lo que es de suponerse que la mayor parte de las enfermedades padecidas no era grave. "Informe administrativo leído por el Gobernador Constitucional del Estado de Querétaro. En la apertura de sesiones de la XX legislatura, el 16 de septiembre de 1910", Querétaro, tipografía de Miguel M. Lámbarri, 1910, p. 11.

Bibliografía

- Álvarez Hydenreich, Laurencia, *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan de Morelos*, México, INI (Serie de Antropología Social, 74), 1987.
- Arroyo, Esteban, "¿Desde qué fecha está en Soriano la imagen de Nuestra Señora de los Dolores?", en *Noticias de Querétaro*, Querétaro, 3 de noviembre de 1979.
- Baños Urquijo, Francisco, *Gerónimo de León... pintor de milagros*, México, Roche, 1996.
- Bartra, Eli, "Fe y género. La imaginaria popular en los exvotos pintados", en *México en el imaginario*, México, UAM/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Pierre Mendes, France, 1996.
- Bélar, Marianne y Philippe Verrier, *Los exvotos en el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán/CEMCA, 1996.
- Cano, Beatriz, "La influencia española en Tlaxcala (1918)", en *Historia de la salud en México*, México, INAH, 1996, p. 99.
- Diccionario léxico hispano*, México, Salvat, 1987.
- Frías F., Valentín, *Leyendas y tradiciones queretanas*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 2a. serie, 1985.
- González de Cosío, Manuel, "Informe administrativo leído por el Gobernador Constitucional del Estado de Querétaro en la apertura de sesiones de la XX legislatura, el 16 de septiembre de 1910", Querétaro, tipografía de Miguel M. Lámbarri, 1910.
- Maldonado López, Celia, *Ciudad de México, 1800-1860: epidemias y población*, México, INAH, 1995.
- Márquez Morfín, Lourdes, *Sociedad colonial y enfermedad*, México, INAH (Científica, 136), 1984, p. 15.
- Morales, María Elena y E. Malvido (coords.), *Historia de la salud en México*, México, INAH, 1996.
- Nava, Carmen y M. A. Carrillo (coords.), *México en el imaginario*, México, UAM/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Pierre Mendes, France, 1996.
- Sánchez L., Rosa María, *Los retablos populares. Exvotos pintados*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1990.
- Solís de la Torre, Jesús, *La misión de Santo Domingo de Soriano. Un pueblo chichimeca 1687-1997*, México, Culturas Populares/Ayuntamiento de Colón, 1997.

Vázquez Santa Ana, Higinio, *Fiestas y costumbres mexicanas*, t. II, México, Botas, 1953.

Zárate M., Guadalupe, "Memoria popular e historia colectiva a través de los exvotos pintados de la Virgen de los Dolores de Soriano", en *Gracias y desgracias. Religiosidad y arte popular en los exvotos de Querétaro*, México, INAH/Gobierno del Estado de Querétaro/Culturas Populares, 1997.

La religiosidad popular en el Santuario de San Miguel del Milagro*

MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW**
ROBERT D. SHADOW***

La conquista de Tenochtitlan marcó el principio de la expansión del poderío español y de la imposición de nuevos patrones culturales en Mesoamérica. De este modo, la sofisticada religión del mundo prehispánico desapareció para renacer en las manifestaciones de religiosidad popular (Uchmany, 1982:81, 93). Como resultado de la confluencia del catolicismo popular español y de las creencias indígenas precolombinas se produjo la religiosidad popular mexicana que consiste en un complejo cuerpo de representaciones, prácticas y rituales relativamente heterodoxos (Giménez, 1978:13).

La religiosidad popular comunica la idea de un delineamiento que se entiende por oposición a otra religión que se considera oficial por las autoridades eclesiásticas (Antes, 1991:26). La religiosidad popular a diferencia de la religión "formal" tiene las siguientes características:

* Los autores agradecen a la doctora Susana Cuevas, directora de esta revista por su estímulo e interés en la publicación de estos materiales, así como a los dictaminadores anónimos, sus críticas y las útiles sugerencias para la ampliación y profundización de algunas secciones de este artículo.

** Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

*** Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas-Puebla.

- a) Es una adaptación del cristianismo oficial a las costumbres pragmáticas y las exigencias concretas cotidianas de grupos sociales humildes: obtención de salud, trabajo, lluvias, sustento diario, entre otros.
- b) Consiste en una exuberante ceremonialidad comunitaria que se realiza bajo la autoridad de los oficiales laicos de la comunidad (Báez-Jorge, 1988:45).
- c) La organización de prácticas religiosas masivas como las peregrinaciones, la celebración de fiestas y la estructuración de sistemas de cargos juegan un importante papel en la vida económica, política y social de las comunidades indígenas y pueblos campesinos que anclan a los sujetos sociales en una extensa red de relaciones sociales y rituales (Antes, 1991:26-28; Wolf, 1984:3).

La religiosidad popular es una religión práctica, puesto que se preocupa más por la satisfacción de las necesidades cotidianas, pero no por las especulaciones filosóficas en torno a la naturaleza de la vida en el más allá (Leach, 1968). Por esto, los grupos menesterosos, cumplen determinadas prácticas rituales a fin de establecer relaciones directas y vínculos comprometedores con la imagen venerada para allegarse salud, trabajo y bienestar.

Entre las prácticas rituales llevadas a cabo para asegurarse el respaldo divino, las peregrinaciones ocupan un lugar muy especial. Éstas constituyen una manifestación privilegiada de la religiosidad popular en tanto que son creaciones culturales de determinados grupos (urbanos o rurales) que se insertan de manera subordinada a la sociedad a la que pertenecen. Las peregrinaciones, como formas culturales producidas en determinados contextos sociopolíticos, constituyen "textos" que se deben analizar tomando en cuenta esos procesos y dinámicas, así como los mensajes que envían a las instituciones dominantes para elucidar sus funciones sociales e ideológicas (Portelli, 1977).

Las peregrinaciones, entonces, constituyen un conjunto de rituales y ceremonias dirigidas a un ente sobrenatural en busca de amparo y protección ante las inseguridades de la vida. Durante la peregrinación los devotos se dirigen al centro del poder celestial, al santuario, al lugar sagrado donde reside la divinidad y el otorgador de los dones deseados.

La idea de fijar a los dioses en un lugar determinado tiene sus antecedentes en todas las religiones. Tanto los santuarios vernáculos como los cristianos están ligados a la idea de que esas construcciones

deben edificarse donde se manifestó la deidad (Eliade, 1967; Florencia, 1992:67). Todo santuario está vinculado a una narración que cuenta la manera como se produjo ese hecho portentoso.

El rescate y el estudio de los relatos míticos producidos por las distintas sociedades que han tenido la fortuna de que una entidad celestial se manifieste en su territorio ha sido, entre otras, una de las principales metas de la antropología de la religión (Christian, 1990). Esas leyendas son sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas (Durkheim, 1980:37).

A muchas de las imágenes (reliquias, pinturas, cruces), que son atesoradas en santuarios e iglesias, se les ha creado, tal vez de manera colectiva, un mito, una leyenda que explica su presencia allí. En esos relatos se encuentran generalmente mitos movilizados que alimentan “creencias” populares: temor a lo sagrado, defensa contra el mal, otorgamiento de medicinas para una peste y otras protecciones de tipo espiritual.

La mayoría de los santuarios —San Miguel del Milagro incluido— se encuentran asentados en espacios estrechamente relacionados con el pasado indígena y por ello están ligados a elementos culturales autóctonos. Se trata, por lo tanto, de un santuario de “sustitución”, es decir, un centro religioso y cultural prehispánico que se convirtió en un santuario católico (Comisión, 1988:18).

La existencia de los mitos y leyendas vinculados a las apariciones de las efigies resguardadas en los santuarios constituye una expresión del interés de los devotos por el reconocimiento de ese acontecimiento excepcional que los vincula con los anhelados poderes sobrenaturales.

Por intermediación de esas narraciones míticas, una comunidad convierte un conjunto de imágenes en un símbolo sagrado que les representa como un grupo elegido por la divinidad y bendecido con sus dones (piénsese por ejemplo en los mexicas o los judíos). Esas leyendas son historia incondicionalmente asumida, son, en esencia, la expresión de la alianza de una comunidad con una imagen y con el personaje sobrenatural a quien representa. El nexo se establece a través de un lugar de encuentro entre un sujeto (que representa a una comunidad determinada) y un ente celestial, y por extensión, entre los seres humanos y los sobrenaturales, entre lo humano y lo sagrado.

La leyenda legitima el lazo inextricable que une a la comunidad elegida con la criatura divina, de este modo, un símbolo ubicuo se particulariza y recibe una denominación especial que lo vincula a un

lugar específico. El lugar elegido es territorio perteneciente a una comunidad y el símbolo sagrado aparecido en ese lugar forma parte de ella (Velasco, 1989:402).

Así, la comunidad sacraliza territorios naturales al realizar allí ceremonias y rituales primero; y posteriormente al construir un santuario. Por consiguiente, la historia de la construcción de todo santuario es la historia de la socialización de un símbolo y de la creación de una narración mítica.

Siguiendo a Velasco (*ibid.*:405-408), proponemos que las leyendas —la de San Miguel del Milagro incluida— presentan las siguientes pautas secuenciadas:

- a) Los elementos que intervienen en un hallazgo son: el personaje elegido por un ser sobrenatural, la criatura celestial, un territorio agreste, una comunidad y los representantes oficiales de las instituciones religiosas.
- b) Frecuentemente el personaje elegido es varón, joven, pobre, rústico. Después que éste da a conocer la aparición y entrega las pruebas de su autenticidad, se inicia un largo proceso de la extensión social de la creencia. Ésta se divulga con cierta rapidez entre los grupos populares, pero es resistida por las altas capas sociales y en especial por las autoridades religiosas (este patrón se observó en el Tepeyac, en Los Remedios, en San Miguel, Ocotlán, Totolapam).
- c) La narración mítica presenta al personaje elegido como un sujeto sumiso, sin iniciativa, que sólo cumple las órdenes del ser sobrenatural.
- d) La delimitación del lugar elegido para la construcción del santuario es rigurosa.
- f) Cuando se dan a conocer las “pruebas” de la veracidad de la aparición y los mandatos divinos, se inicia la diseminación de la creencia y al mismo tiempo el proceso de apropiación del símbolo sagrado por parte de la comunidad.
- g) Al exponer su hallazgo ante las autoridades religiosas, el personaje elegido, de testigo se convierte en mensajero de lo sagrado.
- h) La fase final es la institucionalización. En las leyendas esto se refiere aludiendo a la construcción del santuario. Instituir una creencia es hacerla tan permanente, como permanente es la construcción de un santuario que convierte al sitio de la aparición en lugar de culto (*ibid.*:408).

Flores (1992:63), más experto que nosotros en los asuntos de San Miguel, asegura que en las diferentes versiones de las leyendas de apariciones de ese arcángel, tanto del Viejo Mundo, como de América, aparecen las siguientes pautas y elementos: 1) aparición, 2) fuente milagrosa de aguas terapéuticas, 3) curaciones prodigiosas, 4) edificación de iglesia, 5) un sujeto que actúa como mensajero y después como sacristán de la iglesia, 6) obstáculos y dificultades con las autoridades eclesiásticas que son superadas exitosamente por el capitán de los ejércitos celestiales, 7) luz que baja del cielo y santificación del lugar del milagro, 8) el arcángel, con la señal de la cruz, apartando peñascos y alejando a los espíritus malignos que habitaban el sitio.

La construcción del santuario da permanencia a las prácticas rituales transitorias, que transforman el sitio de la aparición en lugar de culto. Así, aunque el santuario circunscriba el lugar de la veneración del numen, prolonga la vinculación con ese ser sobrenatural por encima del tiempo.

Dado que los santuarios son lugares sagrados, donde los humanos se vinculan con lo divino, se convierten en sitios de peregrinación en tanto que poseen un objeto de devoción, y una narración legendaria que atestigua que allí ha ocurrido un hecho maravilloso que proporcionará a los fieles alivio físico y espiritual (Díez, 1989:268-276).

En México, desde las primeras décadas del siglo XVI, las leyendas de hallazgos de imágenes (como Ocuilan, Totolopam, Sacromonte o Tepeyac), o de apariciones de personajes sobrenaturales (como Ocotlán, Huixquilucan o Oaxaca) son numerosas. Como en muchos de los sitios referidos, la población indígena veneraba una deidad vernácula, las autoridades eclesiásticas del momento se propusieron sustituirla por un santo del panteón cristiano y construir ermitas primero, y santuarios después. Eventualmente muchos de esos sitios han tenido cierta relevancia y se han mantenido como centros peregrinacionales hasta nuestros días (Marroquín, 1989).

La aparición milagrosa de cruces, imágenes o estatuas, pinturas o reliquias de diverso tipo, han cumplido un cometido muy apropiado en las sociedades rurales y en los grupos menesterosos urbanos: prodigan salud, reconfortan espiritualmente y otorgan sus dones a la población o a un sector social desprotegido. Esas tradiciones de descubrimientos prodigiosos tal vez explican la relación que establecía una población campesina con la naturaleza, con la tierra, que le proporciona el sustento y los mantenimientos. En muchas ocasiones también suministran un sentimiento de identidad comunitario (Uchmany, 1982).

vamente, durante el siglo xvii, enmarcándolo en el contexto de las prácticas de la religiosidad popular contemporánea celebradas por los grupos que asisten en peregrinación al santuario. Desde esa perspectiva, se observa que la creación de la leyenda en torno a la aparición de un ente celestial a un indígena pobre proporcionó un fundamento histórico al fervor religioso local y que con la construcción del santuario dio a los devotos de la región Puebla-Tlaxcala un sentimiento de orgullo comunitario y un sitio que los vincula con los poderes divinos mediante diversas prácticas devocionales entre los que se encuentra la peregrinación.

Antecedentes prehispánicos de esta divinidad

El suroeste del estado de Tlaxcala donde se encuentra ubicado el pueblo de San Miguel del Milagro¹ muestra evidencias de una larga secuencia habitacional desde épocas precerámicas hasta el presente.² Las condiciones naturales en las que se desarrollaron las comunidades sucesivas eran muy favorables: suelos fértiles, varios manantiales, una laguna, cíclicos desbordes del río Atoyac que generaban una zona húmeda propicia para el cultivo, abundantes animales de caza y buenas arcillas para la alfarería (Lombardo *et al.*, 1986:13-14). De orígenes imprecisos, los olmeca *xicallanca* era un grupo popoloca-mixteco nahuatizado, que desalojó a la gente teotihuacana que habitaba esta zona y gobernó el área de Cholula durante cinco siglos; del 800 al 1292 dñe según Jiménez (1942) y del 600 al 900 dñe de acuerdo con García Cook (1986:9).

El territorio que permaneció sometido al poder de los olmeca *xicallanca* se extendía desde Tochmilco hasta el este de Tepeaca y desde Huaquechula y Tochtepec hasta Cacaxtla. El descubrimiento de este último fue meramente casual: a partir de un pozo de saqueo se logró ver un fragmento de las hermosas pinturas murales que allí se encuentran, con ello dio inicio la exploración arqueológica. Entre 1975 y 1979 se

¹ El actual pueblo de San Miguel del Milagro se localiza cerca de la zona arqueológica de Cacaxtla.

² Véase en García Cook (1986) un bosquejo del desarrollo cultural prehispánico en el estado de Tlaxcala.

realizaron cuatro temporadas de trabajo y actualmente se explora un interesante sitio de nombre Xochitécatl (Serra y Durand, 1998). El fechamiento de los materiales orgánicos procedentes del sitio ha arrojado la fecha de 680 a 830 dne (Lombardo *et al.*, 1986:15-21).

Respecto de la organización sociopolítica de este grupo, se afirma que era una sociedad estamental que estaba dirigida por un cuerpo de sacerdotes que organizaba las actividades productivas y mantenía bajo control, por convencimiento o coerción, la fuerza de trabajo de los campesinos tributarios. Los sacerdotes no sólo se dedicaban a la especulación teológica sino que además concentraban los productos agrícolas y controlaban las negociaciones mercantiles de las artesanías (*ibid.*:223-224).

Los arqueólogos suponen que durante el periodo Clásico, Cacaxtla era "una sociedad clánica, asociada a un dios tutelar de origen totémico. Los sacerdotes cumplían funciones político-administrativas, estableciendo el orden social por medio de la religión y administraban el excedente de producción a nombre del dios, subordinando ya como Estado, a la sociedad clánica, con medios represivos" (*ibid.*:225-226). La hipótesis formulada por Lombardo (*et al.*:224) sostiene que las pinturas de Cacaxtla representan una batalla al parecer religiosa en la que un grupo, los olmeca *xicallanca*, es derrotado por un grupo maya. Existen, desde luego, otras interpretaciones del significado y el simbolismo de las primorosas escenas pintadas en Cacaxtla, algunas de ellas muy sugerentes y especulativas (Sharisse y Geoffrey McCafferty, 1993).

Cacaxtla tuvo, como ya se mencionó, una larga ocupación y alcanzó su mayor apogeo entre 650 y 900 dne (García Cook, 1986:51); alrededor del año 1000 fue abandonada, probablemente habitada ya sólo por algunos grupos de campesinos. Hay indicios de que hacia el Posclásico la gente desalojó el cerro de Cacaxtla y se concentró en lo que hoy es San Miguel.

Las crónicas y documentos del siglo XVI señalan que el dios tutelar de las comunidades campesinas prehispánicas en la región de Puebla-Tlaxcala era Camaxtle, un personaje belicoso ataviado para el combate (Rodríguez-Shadow y Monzón, 1991). Florencia (1992:91) asevera que en la barranca de los zopilotes los indios tenían un adoratorio donde daban culto y reverenciaban a sus dioses vernáculos; esto es muy factible, ya que desde la antigüedad las barrancas se consideraban lugares sagrados y ese paraje estaba deshabitado y aislado. Sin embargo, después de la conquista espiritual de esta región, Camaxtle, la deidad

guerrera tradicional, fue sustituida por la imagen del joven miliciano de los ejércitos celestiales de Cristo (Merlo, s.f.).

El pueblo actual

San Miguel del Milagro está situado en el estado de Tlaxcala, pertenece al municipio de Nativitas y tiene aproximadamente 2 000 habitantes. Este lugar comenzó a poblarse entre 1645 y 1680 con la construcción de la ermita y la hospedería para los peregrinos y la posterior edificación de algunas casas de adobe (Florencia, 1992:66).

El pueblo está asentado entre la falda y la cumbre de dos cerros; al sur del santuario se localiza *Xochitécatl*, donde se encuentra la parte más antigua del pueblo, y las casas más viejas; a espaldas del santuario se halla Atlachino (del náhuatl *atlachinolli*, que significa "guerra"). Aunque la barranca de los zopilotes divide al pueblo en dos partes, no existe una división formal de barrios. San Miguel no posee mayordomías; quienes se encargan de la organización de las fiestas del santo patrono son comisiones creadas por voluntarios.

Pese a que la gente no conoce con exactitud la historia de San Miguel, se siente orgullosa de que su pueblo haya sido honrado por la aparición de este ángel guerrero;³ ellos mismos cuentan complacidos que "éste no es un santo que fue traído de otro lado, San Miguel se apareció aquí". También se comenta que durante siete años no hubo agua en el pozo de San Miguel debido a que "el santo se enojó". El pozo daba agua en abundancia y la gente empezó a usar el "agua bendita" para lavar ropa, platos y para cocinar; esto le molestó mucho al arcángel, por lo que les negó el agua durante siete años, y aunque se contentó, pues el pocito ha vuelto a dar agua, ya no hay tanta como antes; por eso, ahora los frasquitos de agua se venden o se entregan a cambio de una limosna.

³ En México hay muchos pueblos que llevan el nombre de San Miguel y numerosas parroquias han tomado ese nombre en su honor, pero quizá Tlaxcala puede destacarse como uno de los sitios en los que tiene muchos devotos, su culto se mantiene permanente en San Miguel Tenancingo, San Miguel Contla, San Miguel Xochitecatitla, San Miguel Analco, San Miguel Pipillola, San Miguel Mimihuapan, San Miguel Aldama, San Miguel el Piñón, Hacienda de San Miguel Vista Hermosa. En Huamantla tiene un templo, en Apizaco tienen un barrio con su nombre que ha sido convertido en parroquia. Para mayor información sobre el culto a San Miguel véase Nava (1973) y Báez (1985).

Se dice que el arcángel San Miguel es un intermediario entre Cristo y el penitente, y que entre el arcángel y la figura de Cristo existen fuertes nexos, por ejemplo, suele contarse que debajo del altar de San Miguel existe una cueva que llega hasta el santuario de Chalmita.

Diego Lázaro y la leyenda de la aparición de San Miguel

Según consta en un acta bautismal hallada en el Archivo General de la Nación y procedente del pueblo de Santiago, recibió los sacramentos un indígena llamado Diego Lázaro, nacido en San Bernabé el 15 de septiembre de 1613; era hijo de Diego Lázaro y Francisca María Castillan Xóchitl y sus abuelos eran Juan Hernández y Elena Tlapalzacuhxóchitl (*ibid.*:108). Existen muchos documentos que narran el milagro de la aparición, todos redactados por piadosos sacerdotes, uno de ellos es *De la Devoción...* que sacó a la luz Juan Eusebio Nierenberg de la Compañía de Jesús en 1643; otro, muy escueto, fue redactado en 1645 por el clérigo presbítero Pedro Salmerón (*ibid.*:31). Uno más es la *Narración...* de Francisco de Florencia, historiador de la Compañía de Jesús, publicada en España en 1692. Existe además una obra escrita por Eduardo Enrique Ríos, quien se documentó en Salmerón, copia de cuya relación halló en el Archivo General de la Nación con otros papeles que pertenecían a Boturini, entre los cuales se encuentran copias del bautismo y del testamento de Diego Lázaro (Nava, 1992:12). Otro es *La Historia...* de Manuel Ríos impresa en 1884 (*ibid.*:207).

En la edición original, Florencia (1992:118) afirma que el origen del santuario fue examinado tres veces; la primera en 1632, en tiempos del obispo Gutierre Bernardo de Quiroz, y fue hecha por el canónigo penitenciario de la Catedral de Puebla, don Alonso de Herrera, persona muy letrada y de gran solvencia moral. Se trata sólo de una investigación sumaria, de la que no se hizo registro escrito, no se realizó en forma canónica, ni jurídica; la segunda fue en 1643, doce años después de la presunta aparición, por mandato de don Juan de Palafox y Mendoza, la llevó a cabo Gabriel Pérez de Alvarado, párroco de Nativitas; finalmente en 1675, 44 años después de "la milagrosa aparición" se examinó el "testimonio" de 19 "testigos" (*ibid.*:38).

Este segundo examen se realizó por mandato del doctor Juan García de Palacios, tesorero, juez provisión y vicario general, a petición del doctor José de Salazar y Varona, racionero de la Catedral de Puebla

(Nava, 1992:5, 135). Los informantes españoles eran Diego Alonso Matamoros, Juan de Palacios, Francisco Díaz, Domingo Díaz Seniorino, Jacinto Antonio de Cárdenas, Benito Sánchez, Pedro Caballero, Nicolás de Palacios, Margarita de los Reyes e Inés González (Flores, 1992:119, 128); y los declarantes indígenas eran Lucas Martín, Antonio Benítez, Diego Pérez, Magdalena de Aguirre, Andrés Pérez (primo de Diego Lázaro), Gaspar Hernández, Diego Martín, Diego Hernández y Juan Marcos (*ibid.*:149-152), algunos de los cuales conocieron y trataron a Diego Lázaro y todos supieron de la salud milagrosa que recibió mucha gente por intermediación de la arcilla y el agua de la fuente de San Miguel.

La historia comienza así: en un lugar conocido como San Bernabé, colonia del curato de Santa María Nativitas, había un "indito" de nombre Diego Lázaro de San Francisco, que desde muy niño "dio muestras de buena inclinación a la virtud, siendo humilde y manso de corazón" (Salmerón, 1952). El 25 de abril de 1631, cuando Diego Lázaro tenía entre 16 y 17 años yendo en una procesión [no se dice a dónde] se le apareció San Miguel, y sin que ninguno de sus acompañantes viera ni oyera nada, le ordenó que comunicara a los vecinos que en la barranca había una fuente de agua milagrosa que curaría todas las enfermedades, pero Diego Lázaro no hizo caso del mandato y a nadie reveló la aparición (Báez, 1979:41; Flores, 1992:33). Pasó algún tiempo y Diego Lázaro enfermó tan gravemente de *cocolixtli*, que sus familiares esperaban su muerte de un momento a otro. A la media noche del 7 de mayo, en el jacal donde los parientes velaban al agonizante, entró un gran resplandor que atemorizó a los presentes, quienes salieron huyendo; poco después, recuperados del susto, los parientes volvieron a entrar (Flores, 1992:34,79).

Ya en la choza, el resplandor que había dentro desapareció y encontraron a Diego completamente sano, éste les comunicó que había recibido la visita de San Miguel, quien lo había curado, y que "no sabía cómo" pero que lo había llevado a una barranca cercana y le había mostrado una fuente de agua curativa. Diego añadió que San Miguel le había dicho: "Aquí en donde toco con esta vara [era una vara de oro con una cruz por remate] está aquella fuente de agua que te dije cuando ibas en procesión. Manifiéstala luego no sea como la otra vez que de no hacerlo serás gravemente castigado. Y sábetes que la enfermedad que has padecido fue en pena de tu desobediencia" (*ibid.*:36).

Cuando el ángel acabó "de decir estas palabras se levantó súbitamente un gran torbellino de vientos encontrados con grandes alari-

dos, gemidos y voces que salían de él y un estruendo espantoso, como de personas que en tropa huían de allí" (*ibid.*:37, 90). Cuenta Diego Lázaro que al advertir San Miguel que Diego había quedado muy atemorizado ante el prodigio, el ángel le dijo: "No temas, este sentimiento que hacen los demonios, enemigos vuestros [lo tienen] porque conocen los grandes beneficios que por mi intercesión han de recibir los fieles de este sitio de Nuestro Señor; porque muchos, viendo las maravillas que en él se han de obrar, se convertirán y harán penitencia de sus pecados y todos darán gracias a Dios por sus misericordias. Y los que llegaren aquí con fe viva y dolor de sus culpas con el agua y tierra de aquella fuente alcanzarán remedio de sus trabajos y necesidades, y confortarán con ella a los enfermos en el artículo de la muerte".

Diego Lázaro también relató que San Miguel le dijo que encima del pozo había una peña tan grande que sólo con fuerzas sobrenaturales como las suyas podría ser movida y que la ponía como señal divina. Éste es, en breves trazos, el relato que dejó Salmerón, quien escribió sobre esas apariciones.⁴

Como ya mencionamos, en tiempos del obispo Gutierre Bernardo de Quiroz se llevó a cabo una investigación sobre la veracidad de ese prodigio y la autenticidad de las curaciones milagrosas, tanto de Diego Lorenzo como de la demás gente. Las autoridades eclesiásticas dispusieron que si todo era una patraña se derrumbara la ermita, se cegara el pozo y se prohibiera con pena de excomunión la visita a ese sitio y el uso de su agua, pero advirtieron que si fuera verdad, se fomentara y propiciara la devoción de los fieles. El enviado, después de preguntar e inquirir en el pueblo, concluyó que la aparición del arcángel era verídica (*ibid.*:52-54). Sin embargo, de todo este procedimiento no se conservó ningún registro escrito (Nava, 1992:5; Florencia, 1992:55).

Como se juzgó que los datos proporcionados por la primera información, hecha por Salmerón, eran muy escuetos, los funcionarios eclesiásticos ordenaron la redacción de dos informaciones juramentadas ya dichas (Nava, 1992:5).

A las primeras averiguaciones de la segunda información juramentada⁵ se presentó Diego Alonso Matamoros, español, vecino de

⁴ Florencia piensa que la primera aparición del arcángel debió ocurrir el 25 de abril, la segunda el 8 de mayo, y la tercera el 13 de noviembre de 1631.

⁵ Se supone que cuando esta averiguación se llevó a cabo, ya había muerto Diego Lázaro y toda su familia, excepto una de sus abuelitas. Aunque a Florencia no le preocupan, él mismo

la ciudad de Tlaxcala y alférez del batallón de ella. Él relató, bajo juramento y cargo de decir la verdad, que el padre de Diego Lázaro le había platicado que San Miguel había llevado a Diego Lázaro a la barranca *Tzopiloatl* acompañado de otros dos ángeles, y que éstos habían desaparecido cuando el arcángel mostró al iluminado la fuente del agua milagrosa⁶ (Flores, 1992:39, 120). Este testigo menciona también que después de esta segunda aparición de San Miguel, Diego Lázaro se dirigió al padre fray Hernando García Rendón, guardián del convento de Santa María Nativitas y le contó lo que le había pasado; sin embargo, éste, incrédulo, lo remitió a don Gregorio Nazianzeno, cacique principal y gobernador indígena de Tlaxcala, quien también escuchó con desconfianza la narración y poco faltó para que lo echara a palos de su presencia. No obstante, llamó a un alcalde y le encomendó que fuera a San Bernabé a informarse sobre el pozo del milagro y la vida y costumbres de ese indio (*ibid.*:41, 121).

Después de cumplir su cometido, el alcalde le informó al gobernador que desde tiempos inmemoriales se sabía de la existencia del pozo de la barranca *Tzopiloatl*, cuya agua era natural y había estado allí desde siempre. Al saberlo, el gobernador mandó llamar a Diego Lázaro, le dijo que era un embustero y lo amenazó con azotarlo si "seguía de alborotador". El testigo explicó que después de esto, Diego Lázaro regresó muy afligido a su casa (*ibid.*:42).

Diego Alfonso Matamoros consigna asimismo que ante el curso de los acontecimientos, Diego Lázaro, sus padres y su mujer resolvieron ir a la barranca. Durante el camino, el indio iba contando el prodigio y la belleza del ángel milagroso. Ya en la fuente, que en ese momento estaba todavía cubierta con un gran peñasco que se había

nota las inconsistencias y contradicciones en las que caen los "testigos" de las informaciones juramentadas, amén de las que él mismo produce, hasta en los datos más sencillos (por ejemplo véase en Flores, 1992:127, las cuentas que hace de los años, o las "sumas" que realiza en las páginas 38 y 120. También véase la incoherencia con las fechas citadas en las páginas 128, 135 y 140). En ocasiones hace afirmaciones divertidas, por ejemplo, al notar que los "testigos" discrepan en sus afirmaciones, acierta al decir: "y porque la... [información] de este segundo testigo es más... [completa] que la del otro, la pondré enteramente, y después ajustaré lo que el primero discrepe de ella, o si acaso añadiré alguna cosa" (Flores, 1992:140). Más adelante, ante las flagrantes contradicciones entre los declarantes sólo se resigna a afirmar que él se encargará de "concordar los dichos y a deshacer las antinomias" (Flores, 1992:154). Y en efecto, el autor se encarga, desde la página 156 hasta la 162, de desbaratar las discrepancias "basándose en la lógica".

⁶ Flores (1992:40) discute si Diego Lázaro estaba curado o no cuando fue con el arcángel a la barranca y se inclina a pensar que ese viaje a la barranca no lo hizo con el cuerpo, sino que lo "anduvo con el alma."

desprendido del cerro, se apareció un joven muy hermoso que removió la piedra sin ninguna dificultad tras lo cual desapareció.⁷ Entonces comenzaron a cavar hasta que brotó el agua cristalina del pozo (*ibid.*:43).

En esa información jurada está escrito que desde la antigüedad la barranca se llamaba *Tzopiloatl* ("agua de zopilotes"), ya que allí bebían y se bañaban los zopilotes; sin embargo, otros testigos aseguran que había dos fuentes: la de los zopilotes y la de San Miguel, pero que ambas se confundían porque estaban muy próximas.⁸

Matamoros declara, bajo juramento de decir la verdad, que el mismo Diego Lázaro le contó que a una india del pueblo de San Andrés, lisiada desde su nacimiento, se le apareció San Miguel y le ordenó que mandara por agua de la fuente para que se curara, así lo hizo y sanó completamente (*ibid.*:121). Al enterarse Diego Lázaro, fue a visitarla y le pidió que viera al gobernador y le platicara lo sucedido para que no tuvieran a Lázaro como embustero, pero la mujer se negó a hacerlo conociendo la amenaza que pesaba sobre éste. Poco después —dice este testigo— el arcángel San Miguel se le apareció a otra india enferma de *cocolixtli*. La envió por agua del pozo y también la curó. Diego Lázaro le rogó que fuera a ver al gobernador y le comentara el milagro, pero tampoco quiso hacerlo (*ibid.*:47).

Como había pasado casi un año y Diego Lázaro no cumplía aún lo ordenado por el arcángel, recibió un castigo: una vez que estaba en la iglesia de San Diego en Tlaxcala, escuchando misa, "de repente y sin saber ni ver quién ni cómo" sintió que le daban de palos y regresó a su casa confundido sin comprender si los golpes habían sido producto de su imaginación o si eran reales. Unos días después, estando todavía adolorido de los azotes, se le apareció San Miguel por tercera vez —presumiblemente el 13 de noviembre— y lo reprendió por no obedecerle y dar a conocer el prodigio de las aguas milagrosas; "¿quieres que te castigue de otra manera por tu desobediencia?" (*id.*).

En ese mismo instante, Diego Lázaro fue al pozo, tomó un poco de lodo, llenó un cántaro del agua maravillosa, fue a ver al obispo de

⁷ Florencia cree que este joven era uno de los ángeles que había acompañado a San Miguel la noche del milagro.

⁸ Pese a todo, Florencia (1992:44.45) arguye que poco importa si eran una o dos fuentes, o si era una vieja y otra nueva; lo que cuenta a los ojos de este piadoso sacerdote es que el agua era milagrosa y la había dado San Miguel como remedio universal para todas las enfermedades.

Tlaxcala, don Gutierre Bernardo de Quiroz,⁹ le contó todo y le entregó el agua y el barro, que fueron suministrados a los enfermos del hospital con el resultado previsible: todos sanaron. Matamoros también contó que él personalmente condujo a Juan de Escalona y Juan Molano a la fuente de agua bendita; allí encontraron una cruz con un ramo de flores que desprendían una fragancia casi de orden sobrenatural (*ibid.*:49).

Se asegura que después de esta tercera aparición, Diego Lázaro abandonó su casa definitivamente y se fue a vivir a una cueva que había junto al pozo; allí se encargaba de limpiar la ermita y servía de enfermero a los peregrinos que acudían a curarse a las aguas milagrosas (Nava, 1992:12). Florencia (1992:51) menciona que las prodigiosas curaciones que obraba San Miguel, tan pregonadas por Diego Lázaro y sus padres, diseminaron tanto la fama de este arcángel, que no se hablaba de otra cosa ni en Puebla ni en Tlaxcala. Asevera también que con sólo beber el agua del pozo o untarse el barro de la misma, la gente sanaba de ceguera, cojera y otros padecimientos. Salmerón, por su parte, indica que el mismo Diego Lázaro se enfermó gravemente y sanó bebiendo las aguas de San Miguel para mayor confirmación del milagro. Según la historia de Salmerón, Diego Lázaro permaneció en la húmeda cueva contigua al pozo durante tres años desempeñando el trabajo ya mencionado (*ibid.*:110).

Viendo don Juan de Palafox las maravillosas virtudes curativas, no sólo del agua, sino también del barro del pozo, mandó hacer con él muchas pastillas con la imagen del arcángel. Esas pastillas eran amasadas con el agua milagrosa y se daban a los peregrinos que asistían al santuario (*ibid.*:80).

A pesar de que el arcángel, a través del agua del pozo, obraba tantas y tan maravillosas curaciones, al cabo del tiempo, Diego Lázaro enfermó gravemente de un padecimiento que sólo le dejó la piel sobre los huesos y, aunque le dieron de beber agua milagrosa, murió (Nava, *op. cit.*:12, 112). Mucha gente acudió, en agradecimiento, a su funeral y fue enterrado a la entrada del camarín. Ahora los fieles dicen que desde hace algún tiempo las lápidas de su tumba están levantándose misteriosamente.

Nicolás Martín de Oropeza, presbítero y primer testigo de la segunda información, afirma bajo juramento que conoció y trató a Diego

⁹ A don Bernardo Quiroz sucedió Juan de Palafox y Mendoza en 1640.

Lázaro, quien era una persona virtuosa de buenas y loables costumbres y muy devoto del culto divino. Magdalena Aguirre, española, admite también bajo juramento que Diego Lázaro era muy callado y modesto. En la historia que se conserva de Diego Lázaro se declara que se casó con la india Francisca Castilla Xuchitl, quien se supone también de buenas costumbres, aunque no se le vuelve a mencionar, ni se dice si tuvieron hijos o no (Florescano, *op. cit.*:109).

Antonio Cordero, también testigo de la segunda información, bajo protesta de decir la verdad, relata que cuando Cristóbal Bernal Vejarano estuvo muy enfermo de un dolor estomacal fue a visitar a Diego Lázaro, quien le aplicó en la parte adolorida un poco de barro del pozo y con la señal de la cruz su padecimiento desapareció y le quedó grabada la cruz en la piel. El testigo sostiene que conoció a Diego Lorenzo personalmente y que cuando éste murió, misteriosamente las campanas del templo de San Bernabé repicaron solas.

En una "información" que se levantó en 1644, Isabel Castillan Xuchitl, abuela materna de Diego Lázaro, manifestó mediante juramento que estando ella, su marido Ambrosio de Contreras y la mujer del propio Diego Lázaro agonizando de una enfermedad lo mandaron llamar y él los curó con el agua del pozo milagroso. Isabel de Angulo, esposa del Alférez Diego Alonso Matamoros, quien había testificado en la primera información, comunica que Diego Lázaro le curó, con agua y barro del pozo, el pecho que tenía ulcerado (*ibid.*:112; 129).

En breve, las curaciones milagrosas que se atribuyeron a San Miguel durante las averiguaciones juramentadas del siglo xvii son: ceguera parálisis, mudez, hidropesía, gota, llagas, tabardillo (*ibid.*:162-163, 166, 169, 171, 173, 176), también obró otros prodigios: resucitó un muerto y expulsó el demonio que se había apoderado del cuerpo de una jovencita.

El santuario

Pocos meses después de la aparición y de que se diera a conocer la fuente de la maravillosa agua curativa, los indios de Tlaxcala solicitaron permiso para construir, junto a la fuente, una ermita dedicada a San Miguel. Al obtener la licencia anhelada, los indígenas levantaron en la Barranca de los Zopilotes una pequeña ermita techada de vigas que protegía el pozo de las aguas curativas (Nava, 1992:12). Sin embargo, en 1643 el obispo Palafox dispuso que esa edificación se demoliera y se construyera una ermita más grande y mejor, y allí ofició

misa (Báez, 1979:44; Florencia, 1992:55). Posteriormente, en 1645, con el fin de tener el espacio suficiente para albergar al edificio que contendría la sagrada imagen se mandó rebajar el cerro contiguo y terraplenar la barranca. Y aunque desde los tiempos de Palafox el santuario quedó terminado, el edificio ha sufrido sucesivas remodelaciones y adiciones hasta hoy día (Nava, *op. cit.*:9-10; Florencia, *op. cit.*:60 y ss).

El 23 de abril de 1683 este santuario se separó del curato de Santa María Nativitas por delegación de don Manuel Fernández de Santa Cruz y se erigió en parroquia, con los pueblos filiales de San José Atoyatengo y San Bernabé Capula (Nava, *op. cit.*:17).

Actualmente, el pozo del "agua santa" se halla en el atrio del santuario y está resguardado por una construcción de estilo barroco con azulejos de influencia mudéjar, los remates son (o fueron) de talavera poblana. A la izquierda de la puerta del santuario se encuentra el escudo episcopal de Palafox. A la derecha, formando un ángulo con el pórtico del templo, están la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, la fuente y la escalera que conduce al curato y a la hospedería; la plazoleta está adornada por cipreces y cedros. El edificio del santuario es pequeño, de estilo renacentista español y posee forma de cruz latina, con tres bóvedas de arista y tres cúpulas. En cada uno de los ocho gajos de la media naranja central hay un fresco que representa las apariciones de los ángeles narradas en el Antiguo Testamento.

Este templo posee una severa "fachada con puerta y ventanas adinteladas; las cúpulas son, la del crucero, de 1653 y la del camarín del siglo XVII. La torre es del siglo XIX" (*ibid.*:8).

La nave del templo está decorada con cuatro cuadros murales enormes que fueron pintados a fines del siglo XVII y principios del XVIII, tres de ellos con temas bíblicos. El primero a la derecha se refiere a la aparición de San Miguel al obispo Auberto, a quien le mandó que erigiera un templo en el monte donde encontrara un toro amarrado que, según los documentos eclesiásticos, aconteció en una ciudad de Francia llamada Alborrica. En el pie de esta pintura se lee:

Yendo en busca de un toro un hombre [...] le halló dentro de una cueva del monte Gargano, tírole una saeta y volviéndose contra él le lastimó dieron noticia al obispo y mandó que todos ayunasen por tres días pidiendo a dios declarase su voluntad y al cabo de los [...] le apareció San Miguel y le dijo que aquel lugar estaba debajo de su tutela y que en él se le fabricase un templo en honor suyo y de todos lo ángeles en cuya ejecución acompañado de todo el clero y pueblo le erigió y consagró el año 492 que la aparición celebra la Santa iglesia el

8 de marzo y por haberse aparecido a la media noche y principio de dicho día en el dichoso [...] de nuestra América se le delineo en este lienzo a expensas de algunos devotos suyos. Año de 1670 y se retocó [...]¹⁰

A la izquierda está el cuadro que representa la aparición del arcángel a Diego Lázaro, cuyo pie reza así:

El glorioso arcángel San Miguel, patrón universal de la iglesia católica y primario de la ciudad de los ángeles apareció el día ocho de marzo de 1631 aquí en este lugar donde está su santuario y descubrió el agua milagrosa que santifica la virtud del cielo para general medicina de todas las enfermedades terrenales y espirituales.

La segunda pintura de la derecha representa a la ciudad de Damasco y la conversión de San Pablo; la de enfrente, la caída y la penitencia de San Pedro; a los lados del presbiterio están la Última Cena y el Lavatorio. En el presbiterio, que está dividido por una reja, se halla una estatua de la expiración de Cristo crucificado. En el ciprés se encuentra una estatua de San Miguel de faz morena, enorme, con alas de plata.

En la parte posterior, en el camarín, hay otro arcángel más perfecto desde el punto de vista artístico, de tez blanca. Se dice que la gente prefiere al primero por su rostro aceitunado; al del camarín lo señalan como "el gachupincito" (*ibid.*:13). A la entrada de este recinto hay un pórtico adornado con columnas corintias y en el ático la inscripción: *Locus iste sanctus est*, con un fresco del arcángel venciendo al dragón.

Además del altar mayor hay dos altares en el crucero que están dedicados a los corazones sacratísimos de Jesús y María. El ábside tiene un vestíbulo con cúpula y decoración al estilo renacentista y el púlpito está sostenido por la graciosa figura de un ángel tallado en mármol.

A un lado del santuario hay un salón de exvotos, que atesora los testimonios materiales que, cuando menos desde el siglo XVII, han ido dejando los beneficiarios de los prodigios de San Miguel. Florencia (*op. cit.*:93) señala que esos exvotos constituyen "pruebas [...] que el santo ha dado en su especial asistencia, de sus milagros, de sus beneficios [...] son testimonios irrefragables de su protección y amparo".

¹⁰ Con los corchetes indicamos las partes que son ilegibles por el deterioro, véase también la descripción que hace Florencia (1992:60) de este cuadro.

La pintura votiva y la hechura de exvotos es una tradición española que se remonta siglos atrás y fue acogida y reinterpretada por los mexicanos. De la costumbre española de pintar exvotos, originalmente en madera, derivó la pintura sobre lámina, típica de los exvotos en México. Estas pinturas siempre han llamado la atención de la gente, ya sea por lo extraordinario del suceso que se describe, lo dramático de la situación, lo asombroso del texto, sus cualidades estéticas, la audacia del color, sus perspectivas y elementos surrealistas (Durand y Massey, 1990:7).

La pintura votiva, erróneamente llamados retablos, y exvotos se les ha considerado como una expresión del arte popular debido a que son producidos por y para sujetos populares, es decir, personas pobres. En efecto, son los grupos menesterosos los que, sobre todo, visitan el santuario de San Miguel y dejan allí plasmados pictóricamente las evidencias de los favores que han recibido de él.

Los científicos sociales deberían dedicar más atención al estudio de estas relaciones pictográficas de los sucesos milagrosos que protagonizan los pobres, ya que los materiales que emplean en las representaciones del hecho maravilloso son económicos y por lo tanto, frágiles y materialmente están desapareciendo de nuestra vista.

Los exvotos son representaciones gráficas (dibujadas o pintadas a la acuarela o al óleo, sobre madera, cartón, tela o lámina), generalmente de formato pequeño, en las que se da cuenta de un suceso que el sujeto considera milagroso. Por eso a veces se les llama "milagros". Puesto que estas representaciones pictográficas se crean para ofrecer un testimonio personal y manifestar a los observadores el tipo y la calidad del portento que se obró sobre el actor, constituyen básicamente un modo de comunicación social (González, 1986).

Esta necesidad de hacer patente un milagro o de "dar gracias" por un favor recibido ha encontrado, en la expresión gráfica, la mejor manera de plasmar y difundir los méritos y virtudes de una imagen. Pero también es quizás una de las pocas formas en que el pueblo pudo y puede dejar constancia de los problemas, angustias, necesidades, miedos, enfermedades y sufrimientos que le aquejan. Desde esta perspectiva, los exvotos constituyen inapreciables documentos que proporcionan gran cantidad de información histórica y sociológica, porque recorren los procesos y momentos en la historia de una región

y dan cuenta de esos eventos y situaciones que han hecho la peculiaridad de su gente (Durand y Massey, *op. cit.*:6).

Este tipo de recintos, donde se guardan las pruebas testimoniales de los favores recibidos por los fieles, son comunes en todo tipo de santuarios (Chalma, Chimayó, Juquila, Lourdes). Nava (*op. cit.*:14) nos recuerda que, desde los tiempos más remotos, los seres humanos han deseado manifestar, mediante ofrendas propiciatorias, su agradecimiento a los seres divinos. Tales testimonios —continúa Nava (*id.*)— revisten diversas formas, desde “milagritos” de oro o plata, ramos de novia y muletas hasta exvotos.

Estos retablos son obras de manufactura popular y revelan una expresión artística fuerte y sencilla, ajena a los cánones de la “alta pintura”, los artistas pintan guiados únicamente por una intuición que tiene como base la fina sensibilidad innata del pintor (*ibid.*:15).

El ciclo de fiestas y peregrinaciones

Aunque la celebración del día de San Miguel es el 29 de septiembre, el santuario comienza a recibir peregrinos desde el 24 de agosto, cuya primera procesión proviene de San Martín Texmelucan. A partir del 1 de septiembre empiezan a llegar las peregrinaciones corporadas de cada uno de los pueblos de los alrededores; el primer día del mes le corresponde a Santa María Zacatepec y el día 2 a San Baltasar Campeche, Puebla; el 3 de septiembre llegan los peregrinos de San Bernabé Capula, Tlaxcala, al siguiente día los de Zecalacuayan, San Lorenzo Axocomanitla y Santa María Cuexcomac; el 5 le toca a San Francisco Coapa; el 9 a San Antonio Acuamanala; el 11 se recibe a los pueblos de San Francisco Tetlacohcan, Tlaxcala y San Mateo Ozolco; el 12 de septiembre arriba al santuario la gente de Santiago Xalitzintla, Puebla y de Guadalupe Victoria, Tlaxcala.

Las hermandades de la parroquia de San Francisco Tetlanohcan llegan el 13; y dos días después, la gente de San Isidro Buensuceso, Tlaxcala. Los peregrinos de varias fábricas del Estado de México son recibidos el 16 (de San Cristóbal Ecatepec y San Cristóbal Texcoco). El 18 asisten al santuario los peregrinos de Tehuacán, San Lorenzo Tezonco y Santa Bárbara Iztapalapa, ambos del Distrito Federal, San Ambrosio Texantla y San Miguel Xaltipan de Tlaxcala, San Pablo Xalpa del Estado de México y las hermandades de chalmeros de varios estados de la República Mexicana.

Los romeros de San José Atoyatenco Tlaxcala asisten a venerar la imagen de San Miguel Arcángel el 19 de septiembre. Al siguiente día lo hace la gente devota de San Agustín Calvario, Puebla y de San Lorenzo Axocomanitla, Tlaxcala; el 21 está asignado a los poblados de Santa María Atexcal, Santa María de las Nieves Nepopoalco e Izúcar de Matamoros. El 22 le corresponde visitar el santuario a la comunidad de San Salvador el Seco y del pueblo de San Cristóbal Tepontla. El 23 los fieles de San Rafael Comac, Puebla y los peregrinos de Santa María Ixtulco, Tlaxcala, visitan en romería corporada el santuario.

El 25 de ese mismo mes le corresponde a Santiago Momoxpan y a los peregrinos de Los Reyes, Tlanechicolpan y San Francisco Ocotlán, Puebla; del Distrito Federal a los de Culhuacán y San Andrés Azcapotzalco, a los de Santiago Michac, Santa Cruz Guadalupe, Santa María Belén Atzitzimitlán, San Pablo del Monte Tlaxcala; San Francisco Tenopolco, San Antonio Tultitlán, Cocotitlán, San Pablo Atlazalpa y San Juan Tlamapa, Estado de México; de Veracruz vienen de la colonia Moctezuma de Orizaba y los peregrinos de San José Axtatla, San Martín Ocoyoacoc y colonia Serdán. El 26 sólo llegan peregrinos de Los Santos Reyes Quiahuixtlán, Tlaxcala.

El Santuario del Milagro recibe, el 27 de septiembre, a peregrinos ciclistas y en grupo a pie de los siguientes pueblos: Los Reyes Tlanechicolpan, San Andrés Cholula, Resurrección, Puebla; San Bernardino Contla, San Lorenzo Cuapiaxtla, Tlaxcala. En vísperas del día de la solemnísimas festividades del arcángel venerado llegan a su santuario tanto peregrinos a pie como en bicicleta de Amecameca, San Martín de Las Pirámides y de la colonia Guadalupe Amanalco del Estado de México, de San Pablo Salinas y de San Pedro Tláhuac, Distrito Federal, de San Bernabé Amaxac de Guerrero, Tlaxcala, y de San Pedro Chiautzingo, Puebla.

El 29 de septiembre, día del santo patrono del pueblo se llevan a cabo varias celebraciones eucarísticas que son donadas por varias familias de diversas comunidades y por pueblos del Estado de México, Hidalgo, Puebla, Tlaxcala y el Distrito Federal. El último día del mes llegan al santuario peregrinos procedentes de San Bernardo Texcoco, Cuapan, Tehuacán, colonia de Guerrero, Tepeyacanco. La Magdalena y Santa Isabel, San Juan Actopan, La Magdalena Tlateulco, Tlaxcala, entre otros.

Durante octubre continúan llegando peregrinos de diversos pueblos según el orden que se les ha asignado: el día primero llegan los romeros de Barranca Seca, Oaxaca, los de Santa María Tecanolco,

Estado de México, de San Marcos y los de los pueblos de la parroquia de Otumba. La festividad en honor de los ángeles custodios, "servidores de dios y de los hombres", se realiza el 2 de octubre con la finalidad de que los devotos de la ciudad de Puebla y San Lucas Patoni cumplan con las promesas que hayan hecho de peregrinar a pie al santuario. Ese mismo día también se reserva para recibir a los fieles de Santiago Tolman, San Bartolomé Tenayuca, San Pedro Pozohualcan, Peñón, San Miguel Cuahutlinchan, Plan de Guadalupe, todos estos pueblos del Estado de México, así como de San Lorenzo Aco-pilco, Distrito Federal y San Bernardino Contla, de San Baltasar Temaxcalac y Santa María Coronango del estado de Puebla.

El 3 de octubre se reciben a los peregrinos que trabajan en la fábrica Lober de Puebla. A Santa María Tianguistenco, Estado de México, a los romeros de la Villa de Guadalupe y a los que vienen desde Zitácuaro, Michoacán se les recibe en el santuario el 4 de octubre. El 5, el santuario sigue recibiendo devotos que vienen de la Villa de Guadalupe. El 6 arriban los fieles de San Juan Tlautla, Santa María Malacatepec y San Gregorio Zacapechpan, Puebla. A San Vicente Chimalhuacán, Estado de México, le toca el 7. El 8 llegan los peregrinos que provienen de San Marcos Tlacuchilco, Estado de México. El 9 le corresponde a la gente de Santa Ana Chiautempan, Tlaxcala, San Vicente Chicoloapan, peregrinos de Nuestra Señora de Guadalupe, Distrito Federal; devotos de las colonias del Estado de México y peregrinos de Dalias y Moxolohuac, Puebla.

El 11 de octubre llegan los fieles de San Vicente Xicoloapan, peregrinos a pie de San Bernardino Contla y otros de San Antonio Tultitlán. El 12 llegan los fotógrafos peregrinos de Naucalpan de Juárez, y los de Plan de Guadalupe Cuautitlán, Estado de México. Los fieles de la colonia Vergel de Guadalupe visitan al glorioso arcángel el 14 de octubre. El 16 le toca a la gente de San Juan Totolac, a Santa Cruz Guadalupe Chiautempan, Tlaxcala, y a los de la colonia Santo Tomás Azcapotzalco, Distrito Federal. A los peregrinos de la colonia Miguel Hidalgo Ecatepec les corresponde el 19 y el 23 a los fieles devotos de Santa Clara de Asís. Llegan también peregrinos de las colonias Vergel de Guadalupe y del San Antonio Tultitlán, del Estado de México, y de la colonia La Joya, Distrito Federal.

El último festejo de este ciclo se efectúa el 13 de noviembre, fecha en la que se celebra la tercera aparición de San Miguel del Milagro, este día llegan los últimos peregrinos procedentes de la parroquia de Santa Ana Xalmimilulco, Santa María Moyotzingo y Tlalancaleca, Puebla;

San Antonio Tepetitlán, Texcoco, Ciudad Nezahualcóyotl, Chimalhuacán, Estado de México, y Peñón de los Baños, Distrito Federal. Esta fecha se conecta con el inicio de la Feria de la Alegría que da comienzo ese día y concluye el 29 de noviembre. Se calcula que cada año visitan el santuario unas 200 000 personas, la mayoría de las cuales viene en peregrinación y procede del Estado de México, Puebla, Morelos, Hidalgo, Veracruz, Michoacán, Oaxaca y Querétaro.

Con la finalidad de disponer y distribuir de una manera más eficiente las visitas de los grupos de fieles, los organizadores de la feria solicitan a los fiscales de los pueblos peregrinos que ajusten su visita a la fecha programada o que notifiquen con anticipación su decisión.

Los peregrinos que asisten al santuario deben ir confesados y el cura les pide que acudan con devoción y que se abstengan del contacto sexual y de ingerir alcohol, esta última petición es la única desobedecida.

Los peregrinos, después de recorrer a pie el trayecto desde su comunidad, hacen su entrada al santuario de modo muy solemne. Previamente se han elegido padrinos que fungirán como guías espirituales de los romeros que llegan por primera vez —en peregrinación corporada— ante la imagen venerada; al llegar el padrino compra a su ahijado diversos objetos de uso ritual: una corona de flores, que asemeja al peregrino con Cristo, el “hermanito” de San Miguel; un rosario; tres listones de colores, y una vela con la cual el padrino mismo “limpiará” a su ahijado ante la cruz de cemento que se halla en el patio del santuario.

Al arribar al santuario todos los romeros deben detenerse un momento —que aprovechan para descansar— y preparar la alcancía y los estandartes que llevan doblados y guardados; el mayordomo que guía al grupo, por su parte, lleva a cabo algunas actividades rituales. Se realiza una entrada solemne con cantos, se pronuncian algunas oraciones y peticiones y después los fieles abandonan el sitio, cuanto más rápido mejor, ya que hay que formarse para ver de cerca la imagen de San Miguel. Luego de esto, la costumbre obligada es probar el agua bendita y asistir a la feria, que, tomando en cuenta el tamaño del pueblo, resulta ser de grandes dimensiones; se dice que es mayor que la de Cholula.

Tras la visita a este venerado santo, algunos de los peregrinos regresan en camión, como la gente de San Juan Tlautla, pero otros lo hacen caminando. Al llegar los fieles a su comunidad se organiza una comida en la casa del mayordomo y una semana después, en un acto

ritual que se efectúa a veces delante de un sacerdote, se autopropone otro mayordomo que el siguiente año guiará a los fieles hacia su santo.

Como se observará, el carácter étnico, la filiación laboral y la procedencia de los peregrinos a este santuario es heterogénea. Mientras algunos devotos llegan al santuario y regresan a sus pueblos a pie, como los de Santa María Zacatepec, otros acuden a pie y se retiran en vehículos, como los de San Juan Tlautla; otros romeros arriban desde su destino en camión y regresan de esa misma manera, como los de Naucalpan; otros hacen el viaje al santuario en bicicleta y en ese mismo medio regresan a sus pueblos, como los de San Andrés Cholula.

Mientras que unos penitentes proceden de barrios proletarios de ambientes urbanos tanto de las ciudades como Puebla o el Distrito Federal; otros llegan de pueblos pequeños que se dedican a la agricultura como San Martín o Santa Isabel. Entre los oficios que desempeñan los devotos de esta imagen milagrosa se encuentran lo mismo campesinos de la comarca cholulteca, que obreros de la ciudad de Puebla, empleados del Distrito Federal, otros incluso se ganan la vida en la producción ladrillera como los de San Francisco. Definitivamente, la mayoría de los palmeros pertenecen a una población mestiza y a un estrato social que se gana la vida vendiendo su fuerza de trabajo.

No estamos familiarizados con la forma en la que preparan y organizan sus peregrinaciones las personas que proceden de los ámbitos urbanos, pero sí en el modo como se organizan en el medio rural, en especial, en San Juan Tlautla o Ajalpan. Aquí, el deseo de participar como romero surge de la determinación de un grupo de gente que le guarda un fervor especial a "San Miguelito por los favores recibidos".

Esa cuadrilla hace una invitación general para participar en la peregrinación, nombrándose un mayordomo, quien ofrece un desayuno antes de la salida a pie al santuario. Cada romero novato elige a un padrino para que le asesore en el camino, le comunique el profundo sentido religioso de la caminata como un medio de expiación de los pecados y como preparación anímica para su acercamiento a lo sagrado.

Durante el trayecto a pie al santuario se va aleccionando a los primerizos en los portentos y milagros que ha obrado la imagen venerada en los devotos participantes. A la llegada se realizan diversas ceremonias y rituales, entre los que figura en primer lugar una "limpieza" corporal con las veladoras que finalmente dejarán ante el altar de esta divinidad y la petición de salud para los parientes y los "animalitos". El regreso al pueblo invariablemente se hace en camiones de

redilas que pertenecen a los transportistas locales de ladrillos, se ofrecen tamales, atole y café en la casa del mayordomo y se asiste a una misa de "gracias". Los devotos se retiran a sus casas no sin antes "prometer" que irán tres veces consecutivas al santuario.

Para los romeros, la ocasión de visitar el santuario tiene varios significados, por una parte les permite un acercamiento directo, sin intermediarios a lo divino, a las fuentes de poder celestial y una comunicación expedita de sus súplicas y sus peticiones. El encuentro del romero con su divinidad le hace experimentar asimismo un intenso goce místico y una gran alegría espiritual y la sensación de haberse liberado del mal por medio de la virtud de la penitencia y el arrepentimiento.

Por otro lado, también les da la oportunidad de crear lazos de parentesco espiritual y de reforzar los vínculos comunitarios de cooperación y solidaridad. La asistencia a la peregrinación significa una circunstancia ideal para tomar un descanso del trabajo y romper la rutina laboral; la visita al santuario representa una ruptura de la monotonía de la vida cotidiana, la integración del romero a un ambiente festivo, la práctica de actividades rituales, la creación de lazos que cimentan la integración comunitaria y la posibilidad de acercarse a los poderes sobrenaturales.

De acuerdo con las opiniones de algunos devotos, las motivaciones que les impulsan a llevar a cabo su peregrinación y visitar a la imagen venerada están relacionadas con asuntos muy mundanos, razones "prácticas": orar ante "San Miguelito" con peticiones de salud para la familia, para la recuperación de algún pariente enfermo, para obtener trabajo, para conseguir buenas calificaciones en la escuela, en suma, la solicitud recurrente fue prosperidad y salud. Con base en los testimonios de los romeros entrevistados, hay varias razones para ir a la peregrinación: por devoción, para pedir un milagro, por tradición, para cumplir una manda, algunos expresaron —los que iban por primera vez— que lo hacían por curiosidad y por gusto de intervenir en un grupo en donde su participación activa les ayudaba en su convivencia e integración grupal.

Conclusiones

En este artículo hemos descrito someramente el proceso histórico de la religiosidad popular mexicana. Estamos de acuerdo con Ortiz (1990:15)

en que aquélla consiste en el conjunto de prácticas, representaciones y rituales generados por las masas subordinadas que producen sus propias concepciones ideológicas adoptando y reinterpretando las concepciones que les han sido impuestas históricamente por la ideología dominante mediante religiones institucionalizadas por los mecanismos de poder.

En México, la literatura antropológica sobre la religiosidad popular ha favorecido el análisis del centro de peregrinación, es decir, el santuario, templo o imagen del ser sobrenatural, que es el punto focal o destino de las peregrinaciones; en este trabajo seguimos esa tendencia, a diferencia de lo que hemos hecho en otras ocasiones (Shadow y Rodríguez-Shadow, 1990 y 1994).

Los santuarios constituyen los catalizadores privilegiados de la religiosidad popular. A estos lugares sagrados, que contienen una imagen milagrosa y una historia maravillosa que explica su presencia, arriban en peregrinación contingentes humanos que llevan a cabo prácticas rituales que pueden incluir ofrendas de diversos tipos y cuya asistencia asegura la ayuda material o espiritual por parte del ente sobrenatural.

Para los fines de este trabajo partimos de la premisa de que una peregrinación es un largo camino que se hace del sitio en el que se habita a un lugar sagrado dedicado a una imagen sobrenatural, con el fin de solicitarle favores especiales o agradecerle los que ya se hayan recibido. Una de las finalidades de ese viaje sagrado es arribar al recinto que alberga a la imagen divina e impregnarse de su poder. Este peregrinaje se hace generalmente estableciendo un acuerdo previo con la deidad venerada: una manda, un voto, una promesa o simplemente por devoción u por otros motivos y propósitos que ya mencionamos arriba. Otra de las finalidades de la peregrinación es efectuar ante la deidad una serie de ritos y ceremonias, que tienen una importancia primordial, ya que constituyen mecanismos tanto para fortalecer los vínculos entre los fieles y lo sagrado; expresar, reforzar y consolidar los sentimientos más esenciales para la integración y la identidad comunitaria.

En este artículo hemos descrito el santuario, su arquitectura y los relatos en torno a la maravillosa aparición del ángel con el propósito de destacar la importancia escatológica y sociopolítica de San Miguel del Milagro como sitio especial de amparo, devoción e identidad comunitaria y la influencia regional de este centro de peregrinación.

Hemos delineado los sucesos relacionados con la leyenda de la aparición de este santo, toda vez que estos datos se conocen escasamente, aun por la gente del pueblo de San Miguel. Esto no resulta sorprendente. En todo caso, los creyentes de los cultos vinculados a la religiosidad popular no requieren la existencia de una fundamentación histórica de los acontecimientos vinculados con las imágenes divinizadas. En estos cultos el énfasis se otorga sólo a lo sensorial, lo pragmático y lo emocional; los criterios de la racionalidad aquí no juegan ningún papel.

La descripción de la arquitectura del santuario destaca la influencia artística que ha dejado su impronta en ese edificio religioso y en la descripción de las pinturas constatamos que el culto a San Miguel Arcángel y su santuario representan la regionalización y cimentación en tierra mexicana de ciertos dogmas "universales" asociados con el catolicismo oficial. En ese sentido, se puede decir que las expresiones rituales de la religiosidad popular tal y como las encontramos en San Miguel contienen tanto elementos de impugnación de los dogmas oficiales católicos, como la aceptación de la hegemonía que soterradamente imponen las autoridades eclesiásticas.

Bibliografía

- Antes, Peter, *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, México, AIHR/ENAH/INI, 1991.
- Armillas, Pedro, "Los olmeca-xicalanca y los sitios arqueológicos del suroeste de Tlaxcala", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 8, 1946, pp. 137-145.
- Baéz, Eduardo, *San Miguel*, México, UNAM, 1979.
- Baéz-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas, dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, México, Universidad Veracruzana, 1988.
- Bartra, Eli, "Las mujeres en la pintura popular votiva mexicana", mecanoscrito inédito, s/f.
- Benavente, Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- Broda, Johanna, "Estratificación social y ritual mexicana", en *Religión en Mesoamérica*, México, XII Mesa Redonda de la SMA, 1972, pp. 179-192.
- Burke, Kenneth, *On symbols and society*, Joseph R. Gusfield (ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- Caso, Alfonso, *La religión de los aztecas*, México, SEP, Biblioteca Enciclopédica Popular, 1945.
- Christian, William A. Jr., *Local religion in sixteenth-century Spain*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1981.
- , *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV y XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.
- Comisión Episcopal de Evangelización y Catequesis, *La pastoral de santuarios en México*, México, Departamento Episcopal de Pastoral de Santuarios, 1988.
- Díez, Juan María, "La significación de los santuarios", en C. Álvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular, vol. III, Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Durand, Jorge y Douglas Massey, *Iconografía de la emigración México-Estados Unidos*, México, Programa de Estudios Jaliscienses/Secretaría de Educación de Guadalajara/Universidad de Guadalajara/INAH, 1990.
- Durkheim, E., "Los fundamentos sociales de la religión", en *Sociología de la religión*, México, FCE, 1980, pp. 37-47.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1967.
- Florencia, Francisco de, *Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés del pueblo de San Bernabé, de la jurisdicción de Santa María Nativitas* (introducción y notas

- de Luis Nava Rodríguez), México, Estado de Tlaxcala/Diócesis de Tlaxcala, 1992.
- García Cook, Ángel, *Guía oficial, Cacaxtla-Tizatlán*, México, INAH/Salvat, 1986.
- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- González, Jorge, "Exvotos y retablitos. Religión popular y comunicación social en México", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, México, Universidad Autónoma de Colima, 1986, pp. 7-51.
- Jiménez Moreno, Wigberto, "El enigma de los olmecas", en *Cuadernos Americanos*, año 1, núm. 5, 1942, pp. 113-145.
- Leach, E. R. (ed.), *Dialectic in practical religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Lombardo de Ruiz, Sonia et al., *Cacaxtla, el lugar donde muere la lluvia en la tierra*, México, SEP/Instituto Tlaxcalteca de Cultura/Gobierno del Estado de Tlaxcala/ INAH.
- Marroquín, Enrique, *La cruz mesiánica, una aproximación al sincretismo católico indígena*, Oaxaca, México, Quinto Centenario de la Conquista de América, ediciones de la IISABJO, 1989.
- Martínez Marín, Carlos, "Santuarios y peregrinaciones en el México Prehispánico", en *Religión en Mesoamérica*, México, XII Mesa Redonda de la SMA, 1972, pp. 161-178.
- McCafferty, Sharisse y Geoffrey McCafferty, "The conquered woman of Cacaxtla: gender identity or gender ideology?", ponencia presentada en la American Anthropological Association, Nueva Orleans, 1993, 44 pp.
- Merlo, Eduardo, "El culto colonial a una antigua deidad guerrera", mecanoscrito, s/f.
- Nava Rodríguez, Luis, "Introducción" a *la Narración de la maravillosa aparición que hizo el arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés del pueblo de San Bernabé, de la jurisdicción de Santa María Nativitas, de Francisco de Florencia*, México, Estado de Tlaxcala/Diócesis de Tlaxcala, 1992, pp. 7-20.
- Ortiz, Silvia, *Una religiosidad popular, el espiritualismo trinitario mariano*, México, INAH, 1990
- Portelli, Hugues, *Gramsci y la cuestión religiosa: una sociología marxista de la religión*, Barcelona, Laia, 1977.
- Ríos, Manuel, *Historia de la maravillosa aparición del Glorioso Arcángel San Miguel en la barranca de Tzopiloatl (hoy Santuario de San Miguel del Milagro en el Estado de Tlaxcala)*, Cholula, México, imprenta de Miguel Corona, 1884.

- Rodríguez-Shadow, María, "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en *Mesoamérica* 19, 1990, pp. 33-72.
- Rodríguez-Shadow, María y Martha Monzón, "Religión y sociedad en la antigua Tlaxcala", en *Historia y sociedad en Tlaxcala, Memorias del 4o y 5o Simposio Internacionales de Investigaciones Sociohistóricas sobre Tlaxcala*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala/ Gobierno del Estado de Tlaxcala/Instituto Tlaxcalteca de Cultura, 1991, pp. 70-77.
- Rodríguez-Shadow, María, *El pueblo del Señor. Fiestas y peregrinaciones de Chalma*, mecanoscrito inédito, archivo de la DEAS, 1992, 152 pp.
- Rodríguez-Shadow, María y Robert Shadow, "Religión, economía y política en la rebelión cristera en dos comunidades del norte de Jalisco", en *Historia Mexicana*, 172, México, El Colegio de México, 1994, pp. 657-699.
- , "La tragedia del Miércoles de Ceniza en Chalma", en *Dimensión Antropológica*, 2, México, INAH, 1994, pp. 131-146, INAH.
- Rodríguez-Shadow, María, Sara Molinari y José Íñigo Aguilar, "Motivaciones entre los adolescentes del valle Puebla-Tlaxcala que peregrinan a la Villa de Guadalupe", V Semana Cultural de la DEAS, México, D. F. del 23 al 28 de octubre de 1995.
- Rodríguez-Shadow, María y Roberto Shadow, "Enfermedad y curación en un pueblo ladrillero", en *Antropología, Boletín oficial del INAH*, enero-junio, núm. 43, 1996, pp. 60-64.
- Rodríguez-Shadow, María, *El Estado Azteca*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.
- , "Los mitos: una mirada desde la antropología", ponencia presentada en el coloquio Mitografías, UNAM, abril de 1999.
- Salmerón, Pedro, "Relación de la aparición que el arcángel San Miguel, defensor y patrón de esta iglesia militante y de la monarquía de España, hizo en un lugar del obispado de la Puebla de los Ángeles, llamado de Nuestra Señora de la Natividad, el año 1631, escrita por el licenciado don Pedro Salmerón, clérigo Presbítero", en Román Saldaña Oropeza, *Imágenes más antiguas y veneradas en Tlaxcala*, vol. II, Puebla, Ordinarios de México y Puebla, 1952, pp. 99-132.
- Serra Pucho, Maricarmen y Karina Durand, "Las mujeres de Xochitécatl", en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 29, 1998, pp. 20-27.
- Uchmany, Alexandra, "Cambios religiosos en la conquista de México", en David Lorenzen (comp.), *Cambio religioso y dominación cultural. El impacto del islam y del cristianismo sobre otras sociedades*, México, El Colegio de México, 1982.

Velasco, Honorario, "Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes, un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local", en *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Wolf, Eric (ed.), "Introduction", en *Religion, power and protest in local communities: the Northern Shore of the Mediterranean*, Nueva York, Mouton Publishers, 1984.

Reflexiones sobre las razas y el racismo; el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad

CATHARINE GOOD ESHELMAN*

El propósito central de este trabajo es explorar los problemas analíticos que abordan una serie de estudios etnohistóricos y antropológicos acerca de grupos afroamericanos¹ publicados en el extranjero y se examinan casos del Caribe, Centroamérica, Sudamérica y Estados Unidos. Obviamente, la situación histórica y actual de México es distinta; pero ya que la investigación referente a poblaciones africanas y el impacto cultural de las diferencias raciales es relativamente poco desarrollada aquí, planteo la siguiente pregunta: ¿Qué se puede aprender de la amplia documentación referente a otras regiones, donde hay una larga tradición de trabajo científico acerca de africanos en América, para avanzar en los estudios históricos y antropológicos sobre México? Es imposible investigar acerca de la población de origen africano y sus descendientes en el nuevo mundo sin enfrentar los complejos temas del racismo, la etnicidad, la estratificación social, el colonialismo y el nacionalismo. Hacer una sín-

* División de Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ La autora agradece a los participantes del seminario "Estudios sobre poblaciones y culturas de herencia africana en México" de la DEAS por la oportunidad de presentar algunas de las ideas expuestas aquí, así como a los lectores anónimos por sus observaciones críticas que me obligaron a clarificar varios argumentos.

tesis de la discusión concerniente a estos problemas resulta sumamente difícil pues conduce a los debates más espinosos en las ciencias sociales contemporáneas.

La literatura² sugiere que durante el siglo xx se ha dado una simplificación en la percepción de la diversidad social; esta simplificación enfatiza cada vez más las diferencias *raciales* y tiende a excluir otros tipos de causalidad. Se expresa ideológicamente en la polarización entre grupos sociales supuestamente en oposición, y reduce complejas diferencias socioeconómicas y culturales a simples factores *raciales* o *étnicos-raciales*. En este trabajo señalaré múltiples principios de exclusión y estratificación que están interrelacionados, incluyendo desde luego el concepto de raza.

Primero planteo varios problemas teóricos y metodológicos generales en el estudio de los pueblos afroamericanos. En el apartado "Problemas teóricos: de las razas al racismo" examino más detalladamente los conceptos de *raza* (*race*), su relación con el racismo, y describo un estudio de caso. En la parte "Problemas históricos: el racismo, el colonialismo y el nacionalismo" considero la relación entre conceptos de raza, racismo y los nacionalismos modernos; y examino un ejemplo antropológico. Los dos casos ilustran con datos empíricos algunos de los argumentos elaborados en el texto. Terminó el trabajo con unas observaciones respecto al futuro de la investigación y con una pregunta: ¿es universal el racismo? No pretendo resolver en estas páginas todos los problemas que surgen, pero sí intento estimular el debate acerca de las consideraciones claves que han ocupado otros autores. Éstas deben figurar en el estudio de las transformaciones históricas que crearon el mundo moderno y que inciden directamente en la problemática actual de México.

Problemas conceptuales y preguntas claves

Definiciones y categorías

Existe una gran diversidad de definiciones en la literatura antropológica e histórica referente a los africanos en el nuevo mundo. ¿Quiénes

²Mis fuentes incluyen una selección de reseñas críticas y estudios de caso en los campos de la antropología y la etnohistoria. Enfatizo la investigación respecto al Caribe y Estados Unidos, con trabajos escogidos sobre Latinoamérica.

son los africanos o los “negros” y cómo los vamos a identificar? Los datos empíricos se distorsionan al tratarlos analíticamente como miembros de un grupo definido simplemente por ciertos rasgos somáticos. Entre las distintas maneras de abordar el caso de los africanos en el nuevo mundo, encontré las siguientes: como una categoría legal-jurídica, o una clase social, o un grupo étnico, a veces como una sociedad local-regional o el grupo racial *negro*. La diversidad de criterios que han manejado los investigadores para delimitar su objeto de estudio subraya otro problema metodológico: la falta de consenso sobre sus definiciones. Sigue habiendo un considerable debate en las ciencias sociales acerca de cómo caracterizar una clase social, un grupo étnico o una raza determinada. El problema se complica aún más ya que los datos empíricos revelan que las categorías analíticas no son mutuamente excluyentes. Existen múltiples formas de clasificar a las personas que funcionan simultáneamente y pueden operar en contextos diferentes. Por ejemplo, no coinciden las distinciones jurídicas con las diferencias locales que usa un determinado sector social. Las afiliaciones culturales o étnicas pueden ser distintas de la percepción de la persona basada en su situación económica. Las definiciones que otros emplean con respecto a los africanos y sus descendientes siempre difieren de las que ellos emplean internamente en sus comunidades. Y los criterios que aplicamos al análisis de la sociedad como investigadores científicos varía en las terminologías y los conceptos populares.

De hechos complejos a categorías simples

Llegué a otra conclusión durante mi lectura de la literatura antropológica sobre las categorías raciales. Históricamente las distinciones raciales eran menos tajantes, más maleables; en el siglo xx se ha visto una simplificación marcada en los sistemas de clasificación utilizados cotidianamente en todo el nuevo mundo. El vocabulario contemporáneo cada vez más limitado y más rígido nos obliga a hacer aseveraciones como las siguientes: “es un negro”, “es un blanco”, “no es un indio,” “es una comunidad mestiza”. Esto se da no sólo en el ámbito popular sino también en muchos trabajos de investigación histórica, sociológica o etnológica. En muchas comunidades, tanto en el pasado como hoy día, estas categorías son ajenas a los conceptos y el vocabulario propios. Las nuevas terminologías provienen de las escuelas, los

medios de comunicación, las agencias internacionales y reflejan políticas gubernamentales y medidas legislativas. Además emiten la imposición de valores y patrones culturales ajenos a los procesos históricos y culturales de los pueblos en los ámbitos local o regional.

Una consecuencia muy importante para los investigadores de esta simplificación fue la dificultad para reconstruir las situaciones del pasado cuando existían otros criterios y cuando las clasificaciones tenían otras consecuencias sociales. Hay que evitar imponer el significado cultural del presente sobre el pasado; la tarea es desarrollar el vocabulario y la herramienta conceptual útil para elucidar los datos empíricos. A mi manera de ver la polarización racial y conceptos como *negro*, *blanco*, *indio*, están vinculados con el reajuste en los mecanismos de estratificación social y el ejercicio de poder que se está viviendo en el mundo contemporáneo. Más adelante abordaré este aspecto.

Preguntas para investigación futura

Respecto a la complejidad de los códigos clasificatorios que existen empíricamente, insisto en la necesidad de reflexionar con cuidado y precisar los términos que se deben utilizar al emprender el estudio de cada caso histórico o etnográfico. Asimismo, es sumamente sugerente problematizar esta variabilidad en las clasificaciones raciales de otra manera. A partir de esta situación aparentemente confusa se pueden formular preguntas cuyas respuestas aclaran los procesos sociales mayores. Así que en lugar de permitir que la complejidad de la situación sea un obstáculo para el investigador, se convierte en indicador de áreas para examinar con cuidado.

Algunas de las preguntas que me surgieron al reflexionar acerca de esta situación son las siguientes: 1) ¿Por qué en un lugar y periodo histórico específico se construyen las identidades raciales de una determinada manera? 2) ¿Cómo se relaciona esta conformación de categorías raciales con otras formas de diferenciación social, por ejemplo, el lugar de origen, la religión, la etnia, el género, entre otros? 3) ¿Cómo los grupos sociales y/o los individuos manipulan (o no) estas categorías en el transcurso de sus vidas?, y ¿cómo estas manipulaciones (o no manipulaciones) de categorías raciales repercuten en la sociedad mayor? 4) ¿Cómo y por qué cambian los sistemas de clasificación racial en un momento dado, en una conyuntura específica? 5) ¿Por

qué actualmente están cambiando las categorías y percepciones sociales de la raza? Y hay que plantear nuevamente, ¿por qué vemos la insistencia moderna en la existencia de identidades raciales fijas y universales cuando no las hay? En dos secciones de este trabajo intento avanzar en la reflexión crítica sobre algunas de estas preguntas.

Problemas teóricos: de las razas al racismo

La literatura antropológica acerca de la raza y el racismo identifica elementos analíticos que interactúan entre sí, como el racismo, el nacionalismo, la etnicidad, el género, las clases sociales, la modernización. Aquí intento esbozar algunos aspectos de los procesos sociales e históricos complejos que emergieron en estos trabajos, así como demostrar su relevancia para los estudios relacionados con México.

¿Existen las razas?

Mi revisión de los trabajos antropológicos y etnohistóricos referente a los africanos en otras regiones del nuevo mundo reveló un consenso que tiene que ser el punto de partida para cualquier discusión al respecto. El concepto de *raza* o *race* (en inglés), los contenidos que se dan a una determinada clasificación racial, y las distinciones entre estas clasificaciones son construcciones culturales y productos históricos. Por lo tanto, son variables de un lugar a otro y cambiantes a través del tiempo.

No obstante que la percepción de *raza/race* es una construcción social, las clasificaciones raciales en cualquier contexto están sujetas a un proceso de "naturalización" en la vida cotidiana y en la ley. Esto quiere decir que la gente cree —y las leyes postulan— que las distinciones raciales tienen su origen en la biología, se detectan en los rasgos físicos y se expresan en características de comportamiento innatas. Por lo mismo, hoy día, en el ámbito popular se piensa que las identidades de raza son fijas y universalmente reconocibles. Estas ideas nacieron con las teorías modernas del racismo científico.

¿Que implicaciones tiene el decir que las "razas" son una construcción social, aunque las personas las perciben como realidades biológicas? Los miembros de cada cultura o región aprenden algún código local de clasificación de las personas y los grupos a su alrede-

dor en función aparente de rasgos fenotípicos mientras este código más bien nace de circunstancias históricas y sociales particulares. Pero las personas que lo han internalizado sostienen que *su* sistema de clasificación, y todos los atributos, las normas de conducta, y los estereotipos asociados con estas designaciones locales son universales, absolutos y determinados por *la naturaleza*. No obstante que la investigación antropológica ha establecido que las categorías raciales son histórica y socialmente transmitidas, la gente considera que las diferencias *raciales* se deben a las "leyes de la sangre" y que por eso son "científicamente comprobables". Además, muchos concluyen equivocadamente que las diferencias raciales o étnicas expresadas en estos sistemas clasificatorios explican y justifican las estructuras del poder y dominio en la sociedad donde viven. Así se crea una confusión entre el efecto y la causa. Por eso los códigos raciales tienen un peso político considerable y son partes fundamentales de la ideología del poder.

Cuando alguien sale de su propia cultura y pasa a un contexto distinto se da cuenta de la variabilidad y arbitrariedad de estas construcciones. Las categorías de clasificación racial en México son muy diferentes de las que operan en Estados Unidos y difieren a su vez de las categorías de Venezuela, de Brasil o de Trinidad y Tobago. Por ejemplo, el adjetivo *güero* en México es muy difícil de entender para un extranjero que no ha vivido mucho tiempo en el país. A la vez, el mexicano en Estados Unidos no identifica ciertos *negros*, cuyas diferencias físicas de los *blancos* son casi imperceptibles, y no puede distinguir entre los *blancos* el *WASP* (la etiqueta singular para el blanco, anglosajón, protestante que tiene un significado especial en aquella cultura). Por otra parte, para las personas que no conocen los códigos raciales asiáticos las diferencias parecen mínimas entre japoneses y coreanos.

En realidad, las mismas personas o grupos pueden percibirse de manera distinta en cada contexto; estas ubicaciones raciales tienen consecuencias socioeconómicas y culturales variables. Se ha demostrado en un gran número de estudios antropológicos y etnohistóricos que la percepción de raza en muchas sociedades está condicionada por otros elementos: el idioma, la religión, el oficio o profesión, el lugar de origen y de residencia, la educación, la clase social, el género, los lazos matrimoniales. Dos personas físicamente idénticas pueden ser consideradas como miembros de razas distintas aun dentro del mismo contexto cultural dependiendo de los otros factores señalados. En la realidad empírica, los individuos y los grupos pueden

manipular estos factores para definirse, redefinirse, o inclusive cambiar de un grupo racial a otro. A pesar de todo, sigue siendo una creencia popular la idea de que la herencia biológica determina la raza y que la raza explica la ubicación socioeconómica de la persona. Habría que explorar con más cuidado por qué observamos esta insistencia en la biología como base de identidades raciales universales cuando la evidencia empírica demuestra que las cosas no son así.

¿Puede existir el racismo sin las razas?

Los antropólogos norteamericanos han reconocido que las razas son una construcción cultural desde principios del siglo xx. En este periodo, Franz Boas y un grupo de antropólogos físicos atacaron, por medio de la ciencia, el "determinismo racial" que funcionaba desde el periodo esclavista como ideología para explicar las jerarquías políticas y económicas (Moses y Mukhopadhyay, 1997; Leiberman, 1997; Harrison, 1995:48, 50-51). Sin embargo, el racismo persiste y recrudece en Estados Unidos a pesar de las pruebas de que no existe una base biológica para las razas (Harrison, 1995). Los autores citados exploran tal problema.

Algunos investigadores han planteado la etnicidad como otra explicación para la discriminación sistemática al proponer que la marginación de ciertos grupos se debe a diferencias culturales, no a características somáticas. Harrison (1995) reconoce la relación entre la etnicidad y un concepto de raza en la estructura de las relaciones sociales y como eje de identidad personal, pero rechaza la etnicidad como explicación para el arraigo del concepto de raza/race en la práctica social cotidiana. Destaca casos donde la represión étnica opera independientemente de la raza, entre ellos Bosnia y Ruanda (Harrison, 1995:48). Moses y Mukhopadhyay (1997) también rechazan la etnicidad como sustituto para raza/race y subrayan la tendencia contemporánea de usar términos y conceptos raciales para explicar mucha variabilidad social que se debe a otros factores. Coincido con esta posición y creo que es más útil mantener la distinción analítica entre raza y afiliación étnica.

Otros investigadores utilizan los términos "raza biológica" y "raza social" para distinguir el fenómeno de raza como construcción social y cultural de la noción popular de raza basada en supuestos "hechos biológicos" (Moses y Mukhopadhyay, 1997:521). Hacer esta distinción

permite separar las terminologías ideológicas cargadas de los conceptos analíticos. Es preciso buscar los factores políticos e históricos que explican la persistencia del racismo cuando toda la evidencia científica demuestra que la variación humana individual y cultural no es explicable en estos términos. Y hay que reconocer que la ciencia y la investigación social tienen una capacidad muy limitada para influir en las ideologías y en las prácticas culturales de la sociedad en general cuando no hay voluntad y poder político detrás.

Comparando las expresiones del racismo

Las formas como se manifiesta el racismo varían dependiendo del lugar y del contexto histórico. En Estados Unidos, hoy día una buena parte de la diferenciación social "se racializa" por así decir; en esta sociedad se perciben en términos raciales aspectos de la diversidad social que tiene orígenes en formas de variación como la cultura, la lengua, la organización social, las estructuras familiares, los valores estéticos y la clase económica. Esto se debe en parte a que históricamente se han utilizado las distinciones raciales para crear exclusiones sociales extremas. Después de abolir la esclavitud el siglo pasado, en los estados sureños se implementó legalmente la "segregación racial", que constituía una versión americana del *apartheid*. La estructura jurídica de esta segregación desapareció a mediados de la década de los sesenta debido a las presiones del movimiento de los derechos civiles cuyo líder más conocido internacionalmente era Martin Luther King. Pero su efecto cultural sigue vigente hasta hoy.

La ideología estadounidense de raza tomó una forma extrema que se consideraba tan contaminante la "sangre de color" que "una gota de sangre" podía convertir un blanco en un negro. Por eso en algunos lugares los blancos viven con el terror de que se descubra algún negro ancestral. En el sur de Estados Unidos he escuchado las especulaciones entre blancos sobre el parentesco dudoso de otras personas "aparentemente" blancas que podrían tener "un negro escondido en el clóset". Legalmente para la segregación racial se definía un *negro* como alguien con un tres por ciento aproximadamente de "sangre" negra. En nuestros días se requiere un octavo de *sangre* indígena para calificar a una persona como *native american*. Las cuotas de sangre establecen el reconocimiento gubernamental necesario para acceder a ciertos programas económicos y educativos. En cuanto a su relación con el

problema de raza y las actitudes culturales hacia las mezclas biológicas, el racismo en Estados Unidos tiene más en común con África del Sur³ que los otros países del nuevo mundo (véase la discusión de Domínguez, 1986).

Esta situación se contrasta con las sociedades latinoamericanas y caribeñas que demuestran una enorme complejidad en las categorizaciones raciales históricas y actuales. Por eso, en la literatura antropológica son conocidos como “democracias raciales” (Harrison, 1995; Wright, 1990; véase Bonfil, 1987). Puede ser que en parte esta maleabilidad se debe a la mayor población nativa, africana y asiática, en relación con los colonizadores ibéricos; sin embargo, los casos de la antigua Rhodesia y África del Sur comprueban que pueden existir formas virulentas de racismo con una minoría dominante muy reducida. También pueden figurar como explicación parcial las divergencias culturales y religiosas entre los poderes coloniales y las diferencias en las instituciones legales y políticas que impusieron. No quiero sugerir que un modelo colonial sea más benévolo o menos cruel que otro, sino simplemente señalar que estas diferencias tendrían un papel clave en la conformación de identidades y las implicaciones sociales de las mismas.

Por la flexibilidad y variabilidad tan marcada en las clasificaciones raciales se ha usado el término “raza social” para describir la percepción de raza en países como Venezuela o Brasil (Wright, 1990). Esto significa que, a diferencia de Estados Unidos, muchos factores además de los fenotípicos influyen en la identidad racial, entre ellos el nivel de educación, lugar de residencia, alianzas matrimoniales, estatus económico. Quiero destacar que esta práctica social es más consistente con la propuesta científica-antropológica que con la construcción cultural de *raza* determinada por la biología.

Otra característica de la ideología racial en el contexto latinoamericano es la aceptación social de la mezcla racial. Tal vez esto se deba a los antecedentes históricos, ya que las élites coloniales, los españoles, los portugueses y los criollos, admitían personas con ancestros no europeos. Las visiones racistas en Latinoamérica y el Caribe planteaban el proceso de *blanqueamiento* del indio o del negro al mezclarse con el europeo, y no la *contaminación* del blanco. Durante el siglo XIX, la inmigración europea era una receta para “blanquear” y “mejo-

³ Para consultar trabajos históricos y antropológicos que han profundizado este tema, véase Marx (1998), Massie (1998) y Fredrickson (1995).

rar" las razas de color en varios países por medio del *mestizaje*. Smith (1996), Wade (1993) y Wright (1990) analizan el mestizaje en Guatemala, Colombia y Venezuela; la ideología del mestizaje en el caso mexicano tiene particularidades que examino en el apartado "Problemas históricos: el racismo, el colonialismo y el nacionalismo". A pesar de estas importantes diferencias del caso norteamericano, las investigaciones acerca del problema de *raza* en América Latina y el Caribe documentan formas más sutiles pero muy tangibles del racismo (Smith, 1996; Harrison, 1995; Wright, 1990; véase Bonfil, 1987).

Caso 1. Creando a los blancos y a los negros

Analizaré un trabajo antropológico enfocado históricamente en el fenómeno de las definiciones raciales en Estados Unidos. Los datos empíricos permiten aterrizar la discusión teórica-conceptual elaborada en las páginas anteriores e ilustra una buena metodología para abordar este tipo de problemas. No planteo que se puedan formular generalizaciones para México de este caso; pero sí es sumamente interesante el proceso de reformulación de categorías raciales como parte de cambios políticos y económicos impuestos que están sucediendo aquí.

Virginia Domínguez (1986) estudió las clasificaciones raciales y sus cambios históricos en el estado sureño de Louisiana ubicado en el Golfo de México. Por medio del trabajo de campo etnográfico y con fuentes de archivo, Domínguez demuestra que históricamente no existían en Louisiana las distinciones tajantes entre blanco y negro en la autoidentificación de la gente, ni en la percepción de un grupo frente a otro. Sus datos comprueban la gran importancia del concepto de *creole* que adquirió una enorme complejidad en la cultura de Louisiana. Este concepto ofreció una serie de opciones flexibles para clasificar a las personas y permitió múltiples ejes de identidad para la sociedad local. Los mismos nativos de Louisiana percibían las diferencias raciales como productos sociales y no como algo establecido por la biología. El caso se asemejaba a ciertas regiones de Latinoamérica y del Caribe en la fluidez de las categorías raciales; en este sentido era muy diferente de todas las otras regiones dentro de Estados Unidos. Domínguez concluye que la colonización francesa y la colonización española de este territorio y las constantes migraciones entre Haití y Louisiana crearon estas construcciones sociales de raza tan particulares.

Domínguez descubre que esta situación empieza a cambiar desde que Louisiana se incorporó a Estados Unidos a principios del siglo XIX y sufrió la consiguiente introducción de un nuevo sistema jurídico. Los cambios más marcados se dan después de la guerra civil (1861-1865) cuando desaparece la distinción entre "esclavos" y "personas de color libres". Todos se convirtieron en "negros" y se les asignó el mismo estatus subordinado con esta imposición institucional.

Un mecanismo importante para efectuar este cambio era la legislación promulgada después de la guerra civil para prohibir el matrimonio entre personas de "diferentes razas". En ocasiones era necesario aplicar una designación racial absoluta a todo el mundo para determinar si ciertas uniones eran permisibles o no. Era muy difícil para la población de Louisiana determinar quién era o no era negro o blanco. Los casos de litigios sobre estas designaciones, y los cambios de designación racial que descubre Domínguez —incluyendo "blancos" que prefirieron ser "negros"— revelan un profundo conflicto cultural provocado por las nuevas categorías raciales.

A la larga, estos cambios afectaron la cultura local; las complejas designaciones regionales se empezaron a perder y se debilitó el concepto de *creole*. Me parece significativa la fuerte resistencia que había en todos los sectores sociales, y sólo hasta la primera mitad del siglo XX se generalizaron los conceptos de *blanco* y *negro* para clasificar a las personas. Lo que Domínguez documenta en Louisiana es la modificación de las categorías anteriores y la introducción de nuevos conceptos por medio de la ley y las actitudes culturales de la población anglófona de Estados Unidos. El resultado es un repertorio reducido de formas de identificación social en todos los grupos estudiados.

Durante su trabajo de campo etnográfico, Domínguez observó otro cambio; las personas nacidas después de 1960 sólo pueden distinguir entre blancos y negros; desconocen las variadas terminologías históricas basadas en el concepto de *creole* que utilizan sus padres y sus abuelos. Miembros de la generación más joven han perdido la capacidad de ubicarse a sí mismos, a sus familiares y a las demás personas en términos de la tradición cultural local. Esta simplificación de los conceptos raciales era producto directo de la *modernización* de la economía regional.

No cambió la composición racial o la herencia histórica de la población nativa a Louisiana,⁴ sino cambió su capacidad cultural para

⁴ Delimitó su *área* de estudio a los grupos representativos de las distintas categorías de arraigo local, no incluyó los nuevos inmigrantes de otras partes de Estados Unidos.

comprender la diversidad racial en términos más complejos. Las nuevas categorías impusieron a una visión de grupos opuestos, mientras los antiguos criterios reflejaban las complejas relaciones sociales, económicas y de parentesco. La población de Louisiana perdió control sobre su propio discurso racial y a la vez perdió una parte importante de su memoria histórica. Esto tiene implicaciones políticas muy importantes y habría que examinar más a fondo el efecto social que produce este tipo de simplificación de conceptos en otros contextos en el ámbito mundial.

Problemas históricos: el racismo, el colonialismo y el nacionalismo

Para explicar las formas modernas del racismo y su persistencia, hay que reflexionar sobre sus raíces históricas y su relación con las estructuras del poder.

Las razas y el colonialismo

El racismo con pretensiones científicas, y buena parte de su fuerza ideológica comenzaron con la expansión europea en el siglo XVI (Wolf, 1982). El despojo de tierras y recursos, el uso del trabajo forzado, las extracciones de bienes y tributos, la imposición religiosa y la introducción de instituciones para controlar poblaciones política y militarmente fue promovido por un reducido grupo de europeos cristianos, que dominaba a los pueblos de color americanos, o los africanos y asiáticos que trajeron al nuevo mundo. No quiero decir que no existieran las jerarquías por diferencias culturales, religiosas o económicas antes de la expansión europea, pero todos los estudios consultados al preparar este escrito coinciden en señalar que a partir de entonces se generaron nuevas formas para discriminar contra poblaciones enteras.

En el contexto colonial se dio la subordinación masiva de grupos sociales identificados primordialmente por el color de su piel y ciertos rasgos somáticos que funcionaban como indicadores de su estatus jurídico. Se institucionalizó la definición de raza como principio de estratificación en una escala no vista antes. Harrison señala que:

En las Américas, y posteriormente en África, Asia y Oceanía, los despojos de tierras, el trabajo forzado, y el poder estatal dibujaron líneas raciales sobre los paisajes colonizados. No obstante que el etnocentrismo existiera antes del racismo colonial, ni el color de la piel ni ningún otro rasgo físico eran suficientes en sí para asegurar un estatus subordinado (Harrison, 1995:51, traducción de la autora).

El contexto colonial crea una equivalencia conceptual entre nuevas categorías raciales y nuevas condiciones sociales y jurídicas. La esclavitud del africano durante más de 350 años alcanzó dimensiones históricas sin precedentes en el nuevo mundo (Mintz, 1984; Wolf, 1982). A diferencia de África y Europea medieval, aquí la categoría *esclavo* coincidió con diferencias fenotípicas entre los dueños europeos blancos y los esclavos de origen africano negros. La coincidencia del estatus *esclavo* con el tipo físico *negro* se generalizó a pesar de que había esclavos no africanos, que algunos negros eran dueños de esclavos, y que existía un importante número de negros no esclavos en todas las colonias. La experiencia de la esclavitud determinó hasta hoy la percepción del africano y sus descendientes en el nuevo mundo.

Un proceso semejante sucedió con las poblaciones nativas en las Américas, ya que la colonización crea al *indio* como clasificación racial y jurídica; éste sólo tenía sentido frente a otros personajes nuevos: el *uropeo* y el *negro*. Había, y sigue habiendo, una enorme diversidad cultural lingüística así como en formas de organización social entre los pueblos nativos que se pierde con el término "indio/indígena" (véase Bonfil, 1987). Igualmente, la etiqueta *negro* o *africano* suplantó las formas de diferenciación social existente en África a partir de la lengua, el origen étnico y las relaciones de parentesco (Wolf, 1982). Cabe destacar también que el europeo es una figura artificial que cobra existencia como tal y como *blanco* solamente en el contexto colonial. Seguimos viviendo con la herencia de este periodo histórico en las categorías reduccionistas de *indio*, *negro* y *blanco*.

El racismo "científico", la modernidad y el nacionalismo

Smith (1996) y Harrison (1995) se apoyan en una abundante literatura etnológica e histórica al esbozar las transformaciones que se dan en la ideología del racismo durante el siglo XIX. Para entender el racismo y las categorías raciales actuales hay que remitirnos a otro aspecto del

proceso histórico en Europa. Las colonias exportaron hacia Europa (Harrison, 1995) la nueva concepción racial de las diferencias entre las personas. A partir de su papel como colonizadores, los europeos empiezan a distinguirse entre sí mismos también en términos raciales; éstos sustituyen otras formas culturales de construir jerarquías políticas y económicas. El énfasis en distinciones raciales empieza a permear los movimientos nacionalistas en Europa a fines del siglo XVIII y sobre todo durante el siglo XIX. La unión entre el racismo y los nacionalismos incipientes crea la base ideológica para el racismo moderno, como consecuencia engendra nuevas formas de discriminación social.

La ideología de la *modernidad*, que Smith define como la dimensión cultural del capitalismo, exaltaba valores como la libertad, el individualismo, la democracia electoral, la supuesta igualdad entre los "hombres" y la movilidad social. Además esta ideología proponía el mercado como mecanismo objetivo y justo en la distribución de los bienes y la riqueza. Surge el nacionalismo en el contexto de esta nueva cultura capitalista. En el siglo XIX, la ideología capitalista toma de la biología el concepto conocido como "la sobrevivencia del más apto" propuesto por Darwin para explicar la evolución de las especies y la transmisión de ciertos rasgos físicos. Esta "ley" biológica sirvió como explicación para las desigualdades sociales en Europa en ese periodo. Fusionado con el nacionalismo, los planteamientos de Darwin legitimaron la estratificación existente dentro de los países recién industrializados. Además esta ideología justificaba el dominio de los imperios europeos en el ámbito mundial. Proveyó una supuesta base científica para fundamentar el "derecho" y la "obligación" de las élites, "los más aptos" para dominar y civilizar a las "razas inferiores", al ultramar, y a los campesinos y los obreros en las nuevas naciones europeas.

A esta ideología se le ha denominado el "darwinismo social" porque transfiere al campo sociológico las propuestas de Darwin sobre los procesos de herencia en la biología. Atribuye una supuesta superioridad innata a quienes ocupan el poder, ya que su posición dominante comprueba que son "los más aptos". Así se crea una nueva base para el racismo, el racismo científico, supuestamente determinado por la biología. Esta forma del racismo adquiere fuerza ideológica adicional, ya que para la cultura occidental "la ciencia" representa un sistema explicativo de carácter casi religioso. Por medio del darwinismo social se explicaban y se justificaban como científica, biológicamente determinadas las nuevas estructuras del poder al

interior de las naciones y en el ámbito internacional. Smith (1996), Harrison (1995), y Moses y Mukhopadhyay (1997) observan que estas expresiones del racismo persisten y actualmente se están extendiendo en las concepciones populares y las prácticas culturales a pesar de los esfuerzos de Boas y otros antropólogos por rebatirlas.⁵

Las complejas relaciones entre el *racismo científico* o el *racismo naturalizado*, las teorías del darwinismo social y el nacionalismo merecen más énfasis en los estudios históricos y etnológicos. Smith ubica aquí el germen intelectual de las corrientes extremistas que exigen una "pureza de sangre" como requisito para pertenecer a una nación. Las expresiones políticas que hacían explícita esta ideología eran fundamentales para los nazis en Alemania y siguen presentes entre los neonazis europeos y los militantes de la *supremacía blanca* en Estados Unidos. Ideas afines justificaban el dominio blanco en África del Sur bajo el *apartheid* que excluía a los africanos nativos en su proyecto de nación *afrikaaner*. En forma menos extrema pero igualmente cargada de significados políticos estas ideas racistas⁶ explican las restricciones migratorias de los países del primer mundo.

Ideológicamente se vinculan los conceptos de razas biológicas con el nacionalismo de otra manera. Smith observa muy acertadamente que los países americanos recibieron una segunda ola de influencias culturales de estirpe europea en las tradiciones nacionalistas importadas o imitadas por sus élites e intelectuales. Moses y Mukhopadhyay (1997) señalan que las teorías del siglo XIX unieron la biología con la cultura en las especulaciones acerca del futuro de las sociedades donde conviven grupos de diferentes razas. La visión nacionalista en este contexto consideraba que la homogeneidad cultural debía de proveer una base mínima para una nación. Estas teorías del siglo XIX estimulan en diversos países latinoamericanos los modelos nacionalistas que exaltaban la unidad creada por la homogeneización cultural. En México, el ideal del mestizo implicaba la asimilación de los africanos, los asiáticos y otros tantos como de los indígenas. Hay

⁵ Dentro de la antropología y la sociología ha surgido una versión nueva de las explicaciones biológicas para las diferencias sociales llamada la "sociobiología", que se basa ahora en el determinismo genético.

⁶ Irónicamente los conceptos biológicos de la raza influyen en el discurso de los proponentes del "poder negro" y en grupos indígenas radicales en Estados Unidos. En partes del Caribe la identidad racial afroamericana figura en los proyectos nacionalistas; Mintz (1984) lo atribuye al acercamiento entre estas nuevas naciones, las viejas colonias inglesas en África y los movimientos *negros* en Estados Unidos.

que explorar más la ideología nacionalista en el caso mexicano en cuanto a su perspectiva respecto de las razas y la cultura.

La historia nacional mexicana y la ideología

Después de la Revolución hasta la llegada al poder de los tecnócratas, en 1982 se construyó y se difundió ampliamente una historia nacional con pleno apoyo del régimen político del Estado. Esta versión de la historia oficial es la crónica del pueblo mexicano y del desarrollo de una supuesta "cultura nacional"; el destino de ambos culminó en la revolución institucionalizada. Esta visión representa muy claramente una expresión particular de las corrientes intelectuales del siglo XIX que vincularon la biología y la cultura con el nacionalismo.

Según esta interpretación, tanto la población del país como su cultura nace de la fusión de dos grandes civilizaciones: la indígena, sobre todo la prehispánica, y la europea, esencialmente la ibérica. Afirma como ideal una identidad cultural, lingüística nacional que debe ser compartida por todos los ciudadanos para crear la cohesión y unidad de la patria.⁷ El personaje que expresa este ideal es el "hombre nuevo", el "mestizo": éste figura como heredero genético-biológico y también cultural a través del "mestizaje" de todos los pueblos históricos que vivían en el territorio nacional (Good, 1993; Bonfil, 1987).

Quiero destacar que según esta visión de la nación hay un supuesto proceso biológico que crea el mexicano heredero de todas las razas, que se da conjuntamente con un supuesto sincretismo cultural; este mestizaje retoma "lo mejor" de todas las culturas. Esta "integración orgánica" de distintos pueblos tiene su desenlace durante 500 años y conforma la narrativa dominante en la historiografía oficial. Toda la diversidad cultural se transforma en materia prima para la gran epopeya nacionalista; por su amplia difusión, importantes sectores de la población han asimilado esta interpretación. Falta espacio aquí para analizar los cambios ideológicos con la llegada al poder de un grupo político que abandonó el nacionalismo revolucionario. Cabe subrayar que esta versión de la historia nacional, a diferencia

⁷ Obviamente, los tecnócratas en el poder han descartado esta ideología, habría que explorar el impacto de estos cambios ideológicos en el ámbito oficial sobre la cultura mexicana.

de la ideología promovida por los neoliberales, reconoce las raíces históricas de la estratificación social y muestra una preocupación por la justicia social.

Es notable la ausencia de los africanos en la versión oficial del pasado nacional, pero no propongo corregirla al agregar personajes adicionales. Más bien, quiero enfatizar que esta versión es un discurso ideológico, construido en una determinada conyuntura social histórica, para lograr ciertos propósitos políticos. Es preciso resaltar que no es el producto de un análisis crítico, científico, a base de datos empíricos. No estoy juzgando el contenido de esta construcción ideológica ni quiero debatir si sus efectos han sido positivos o negativos. Simplemente quiero señalar que para poder distanciarse de cualquier construcción política-ideológica de la historia es necesario reconocer su existencia y tomar conciencia de sus contenidos.

Caso 2: indios y negros en México

Como investigadora en la antropología y la etnohistoria en México he observado que los conceptos y las interpretaciones muy peculiares a esta visión ideológica del nacionalismo han influido mucho en las ciencias sociales. Éste se debe en parte a que este discurso generó las categorías que utilizan los investigadores y que manejan algunos informantes. Enfrenté el impacto de la historia oficial de manera muy dramática en el transcurso de mi investigación sobre grupos nahuas en el estado de Guerrero (véase Good, 1988; 1991; 1993; 1996; s.f.); relato esta experiencia aquí para ilustrar algunos de los argumentos desarrollados anteriormente.

Mi formación inicial como antropóloga social en México enfatizaba los estudios relacionados con campesinos que estaban de moda en la década de los setenta. En esa época, la cultura no figuraba como factor importante para explicar los hechos sociales, sino todo se atribuía a las fuerzas económicas mayores. Sin embargo, los datos empíricos demostraban que las comunidades nahuas donde realicé mi trabajo de campo no se conformaban a los modelos campesinistas; más bien la cultura local y la historia regional eran decisivas para entender los sucesos en la zona de estudio (Good, 1988:15-19). Al revisar la abundante literatura sobre indígenas en México, descubrí que estos estudios tampoco servían para entender el caso. Las comunidades y las personas nahuas que había conocido íntimamente du-

rante mis años de trabajo de campo no se parecían en absoluto a las sociedades indígenas descritas en las fuentes etnológicas clásicas.

Durante varios años me preocupaba esta pregunta: ¿por qué las comunidades y las personas que yo conocía muy a fondo no cabían en las líneas interpretativas de los estudios acerca de campesinos o indígenas? Si mis abundantes datos empíricos no encajaban allí, obviamente los modelos y las interpretaciones propuestas eran deficientes. En 1991 como ejercicio leí sistemáticamente la mayor parte de la etnografía sobre indígenas en México escrito entre 1930-1990 tanto por mexicanos como por extranjeros (Good, 1993). Casi todos los etnólogos partían de la existencia de dos categorías opuestas, el *indio* y el *mestizo*.⁸ Usaban una categoría constantemente para definir a la otra: el *mestizo* es el que no es *indio*, y el *indio* es el que no es *mestizo*. Pero a la hora de integrar dentro de este esquema los datos empíricos respecto de la vida social de comunidades reales, resultó nada fácil en la práctica saber quiénes son los *indios* y quiénes son los *mestizos*. Muchas veces los indios en un contexto parecen ser mestizos en otro; en otros casos, los mestizos tienen más en común con los indios que con otros grupos nacionales. Además, muy pocas veces los indios se consideran indios o los mestizos se consideran mestizos; más bien, existía una multitud de definiciones locales.

Me parece sumamente significativo que casi todos los autores seguían utilizando estos términos; a pesar de estas limitaciones ninguno cuestionó directamente la validez de las categorías y de la estructura oposicional entre ellas. Los esquemas interpretativos comúnmente utilizados tanto para los *negros* como para los *indios* traen implícitos cierta visión de la sociedad y la historia; la estructura del argumento y sus referentes se derivan de la misma ideología nacionalista.

Otra característica que se detecta en este esquema ideológico en México es la fusión de un proceso biológico con un proceso cultural, ya que supuestamente se asimilan a todos por medio del "mestizaje". La historia misma se convierte en la narración del proceso inexorable de la transformación del indio y todos los otros, incluyendo la población de origen africana, en mestizos portadores de una cultura nacional uniforme. Aparte de que esta versión tergiversa la realidad, niega protagonismo a los diversos actores sociales. Es

⁸ No presento aquí esta bibliografía, pero véase las antologías clásicas de la época con autores mexicanos y extranjeros: Tax (1952) y Wauchope (1964, 1966, 1967). Para un autor que planteaba una visión alternativa véase Wolf (1957, 1959).

más, todos los que no son mestizos se convierten en grupos remanentes, "gente retrasada," miembros de comunidades marginales y ajenas a la vida nacional. Y todos se convierten en masas sociales que necesitan la acción "integradora" de las instituciones del Estado.

Al igual que el término *indio*, el concepto *mestizo* está demasiado cargado de ideología para tener la precisión necesaria en los estudios científicos. ¿Quién es un *mestizo*? ¿Qué es el *mestizaje* realmente? Al usar estos conceptos, los investigadores replican la lógica de la versión ideológica de la historia nacional. Bajo el término *mestizo*, desaparecen los africanos y sus descendientes; también los chinos, los filipinos, los libaneses, los españoles, los menonitas, entre otros, sin mencionar toda la diversidad de pueblos indígenas. Dentro del mestizaje se ocultan las enormes diferencias de clase y estrato social, se borra una multitud de culturas regionales e identidades locales.

Si los investigadores dejan de depender de los conceptos *mestizo* y *mestizaje* para explicar los acontecimientos tendrán que encontrar contenidos culturales, y datos económicos, históricos empíricos para demostrar las relaciones entre grupos que conforman la sociedad. Estarían obligados a buscar un vocabulario distinto e interpretar los datos con una visión fresca. Habría que contemplar hechos complicados en los que entran en juego diversas formas de identificación y de pertenencia social.

Observaciones finales

Conceptos para otra historia

El uso de ciertos conceptos impone necesariamente una determinada estructura respecto de la historia y la sociedad. Al emplear categorías como *indio*, *mestizo*, *blanco* y *negro*, las tradiciones culturales y el protagonismo de los grupos locales quedan excluidos como factores explicativos dentro de los procesos históricos. La ideología determina la definición de estos conceptos y por lo mismo limita su utilidad para el análisis social. Realmente lo que estamos observando tanto en el caso del africano como en el caso del indígena es la influencia de una visión de la historia cuya ideología niega la presencia de los diversos grupos sociales como tales.

Por otra parte, la discusión aquí intenta explicar por qué un concepto de raza basado en la biología y en los rasgos somáticos tiene

implicaciones peligrosas para definir el objeto de estudio. La identificación de un grupo social no puede reducirse a supuestos "hechos biológicos". Más bien hay que caracterizar a los pueblos que nos interesan por medio de su actuación social y económica. También hay que localizarlos en la creación cultural que se expresa en la vida material, en las formas rituales, en la expresión estética, y al entablar relaciones sociales distintivas entre sí y con los demás (véase Mintz y Price, 1989; Good, s.f., 1988). El aspecto racial sólo es un elemento que entra en juego en este amplio campo.

Todos los trabajos que revisé para preparar este escrito demuestran la necesidad de vincular analíticamente las diferentes formas de estratificación social que observamos en el mundo actual. No quiero decir sumar uno a otro, sino explorar cómo las diferentes categorías se modifican y se influyen mutuamente. Es obvio que los siguientes referentes están íntimamente vinculados: raza, etnicidad, clase social, género, edad, lengua. Pero ninguno es suficiente para entender los casos concretos. Por ejemplo, para una persona ser mujer o ser hombre introduce una variable importante que habría que tomar en cuenta en el análisis de su situación histórica; igualmente, pertenecer a un grupo étnico tiene diferentes implicaciones para la persona de acuerdo con su clase social o edad. El problema es explorar cómo funcionan estas variables en los casos empíricos. Hay que preguntar cómo estos y otros elementos interactúan y se complementan para crear y justificar ideológicamente las exclusiones sociales y afianzar el dominio de un sector de la sociedad sobre otros.

En el periodo posmoderno o globalizador estamos viviendo y observando la reformulación de conceptos y categorías sociales en relación con nuevas formas de ejercer el poder estructural en los ámbitos mundial, nacional, regional y local (Wolf, 1990; Mintz, 1996). Este proceso complica la situación en México y requiere un mayor conocimiento de la situación global para ubicar tanto las particularidades como las experiencias compartidas con otras regiones.

¿Es universal el racismo?

Quizá porque son mujeres de color en Estados Unidos, donde el racismo es tan agudo hoy día, Harrison (1995) y Moseley y Mukhopadhyay (1997) insisten en que las distinciones raciales siempre implican jerarquización y subordinación. Para las autoras, el racismo es univer-

sal, cuando menos en el mundo moderno, y el *negro* siempre ocupa el rango inferior en las jerarquías de estatus, debajo del asiático, el indígena y el árabe. Esta discusión tiene mucha relación con el problema de género⁹ y el debate sobre si la subordinación de la mujer es universal o no (véase Mukhopadhyay y Higgins, 1988; Rogers, 1978). Desde mi punto de vista reconocer diferencias fenotípicas, culturales y de género no necesariamente implica una relación de superioridad-inferioridad; la complementariedad es un concepto cultural alternativo. Sin embargo, en el mundo moderno estas expresiones de diversidad se han convertido en principios de estratificación asimétrica. Una característica inherente en los procesos culturales humanos es la elaboración de la diferencia en todos los aspectos de la vida incluyendo áreas tales como la comida, el arreglo personal, el arte, la percepción del medio ambiente, las lenguas (Mintz, comunicación personal). Hay que distinguir entre una capacidad humana para crear la diversidad, y las construcciones ideológicas actuales que convierten las diferencias culturales, fenotípicas, de género y de edad, en principios rígidos y opresivos. Algo ha sucedido en el mundo moderno para convertir un proceso normal de producir y reconocer diferencias en un mecanismo para el dominio y la subordinación estructural en gran escala. Este fenómeno requiere más atención por parte de los investigadores sociales, y nos obliga a examinar la relación entre ciertos cambios culturales impuestos y el ejercicio del poder.

⁹No examiné aquí por limitaciones de espacio la relación entre género y raza/*race*, pero obviamente la experiencia de la raza se vive y se expresa de manera específica de acuerdo con el género, la etnicidad y la clase social de las personas (Harrison, 1995).

Bibliografía

- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, INI/Conaculta, 1987.
- Domínguez, Virginia, *White by definition*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1986.
- Fredrickson, George M., *Black liberation: A comparative history of black ideologies in the United States and South Africa*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- Good Eshelman, Catharine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, FCE, 1988.
- _____, "Indígenas en el México contemporáneo. Una experiencia urbana", en *Umbral XXI* (revista de la UIA), vol. 2 (1), 1991.
- _____, "Work and exchange in nahuatl Society: local values and the dynamics of indigenous economy", tesis doctoral, Baltimore, Johns Hopkins University, 1993.
- _____, "El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero", en *Estudios de Cultura Nahuatl*, vol. XXVI, 1996, pp. 275-287.
- _____, "Ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, México, en prensa.
- Harrison, Faye, "The persistent power of 'race' in the cultural and political economy of racism", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, pp. 47-74.
- Leiberman, Leonard, "Gender and the deconstruction of the race concept", en *American Anthropologist*, vol. 99(3), 1997, pp. 545-558.
- Marx, Anthony W., *Making race and nation: A comparison of the United States, South Africa and Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Massie, Robert Kinloch, *Loosing the bonds: The United States and South Africa in the apartheid years*, Nueva York, Doubleday, 1998.
- Mintz, Sidney, *Caribbean transformations*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984.
- _____, "Food and its relationship to power", en *Tasting food, tasting freedom*, Boston, Beacon, 1996, pp. 17-32.
- Mintz, Sidney y Richard Price, *The birth of african-american cultures*, Boston, Beacon, 1989.

- Mukhopadhyay, Carol y Patricia Higgins, "Anthropological studies of women's status revisited. 1977-1987", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 17, 1988, pp. 461-495.
- Mukhopadhyay, Carol y Yolanda Moses, "Reestablishing 'race' in anthropological discourse", en *American Anthropologist*, vol. 99 (3), 1997, pp. 517-533.
- Rogers, Susan, "Women's place: A critical review of anthropological theory", en *Comparative studies in society and history*, vol. 20, 1978, pp. 123-162.
- Smith, Carol, "Race/class/gender ideology in Guatemala", en Brackette Williams (ed.), *Women out of place. The gender of agency and the race of nationality*, Nueva York, Routledge, 1996, pp. 50-78.
- Tax, Sol (ed.), *Heritage of conquest*. Nueva York, Cooper Square Books, 1952.
- Wade, P., *Blackness and race mixture: the dynamics of racial identity in Colombia*, Baltimore, Johns Hopkins, University Press, 1993.
- Wauchope, R. (ed.), *Handbook of middle american indians*, vol. VI, *Social Anthropology*, Austin, University of Texas Press, 1964.
- _____, *Handbook of middle american indians*, vol. VII, *Social Anthropology*, Austin, University of Texas Press, 1966.
- _____, *Handbook of middle american indians*, vol. VIII, *Social Anthropology*, Austin, University of Texas Press, 1967.
- Williams, Brackette, "The impact of the precepts of nationalism on the concept of culture: Making grasshoppers out of naked apes", en *Cultural Critique* 24, 1993, pp. 143-91.
- Wolf, Eric, "Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java", en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 13 (1), 1957, pp. 1-18.
- _____, *Sons of the shaking earth*, Chicago, University of Chicago Press, 1959.
- _____, *Europe and the people without history*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- _____, "Facing power: Old insights, new questions", en *American Anthropologist* 92 (3), 1990, pp. 586-96.
- Wright, Winthrop, *Café con leche. Race, class and national image in Venezuela*, Austin, University of Texas Press, 1990.

Los villancicos de negro: breve introducción al género

GLENN SWIADON*

En el siglo XVII, los villancicos de negro se cantaban en los centros religiosos más importantes de la península Ibérica y las colonias españolas; sin embargo, han recibido poca atención por parte de los críticos modernos.¹ En la Biblioteca Nacional de Madrid existe un importante acervo de villancicos del siglo XVII; al revisar la colección nos encontramos con que el personaje del negro abunda más que cualquier otro de los tipos que con frecuencia figuraban en los villancicos eclesiásticos (el gallego, el portugués, el vizcaíno, etcétera), lo que nos hace pensar que el negro era el personaje más popular.² En el presente ensayo indagaremos los antecedentes del villancico eclesiástico y las características de los villancicos de negro.

Antecedentes de los villancicos eclesiásticos

La palabra *villa* significa "casa de campo" en latín. En el castellano medieval el habitante del campo se llamaba *villano*, y el *villancico* era el "cantar de los villanos", es decir, la lírica tradicional que se seguiría

* Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

¹ Sólo existen unos cuantos trabajos al respecto, por ejemplo, Cyril A. Jones, "El negro en los juegos religiosos de villancicos en México y España", en *Estudios de literatura hispanoamericana en honor a José J. Arrom*, Chapel Hill, UNC Press, 1974, pp. 59-69; Jorge Silva Castillo, "La imagen del negro en los villancicos de Sor Juana", en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura, 1988, pp. 95-118.

² Isabel Ruiz de Elvira Serra, *Catálogo de villancicos de la Biblioteca Nacional (siglo XVII)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1992, p. 334.

cantando hasta bien entrado el siglo XVII. Pero no sólo los villanos cantaban esta poesía. Todo lo contrario: entre los siglos XV y XVII, las canciones populares interesaron a mujeres y hombres, pobres y ricos, campesinos y cortesanos.

Muchas canciones tradicionales sobreviven hoy gracias al interés que suscitaron en autores como el Marqués de Santillana, quien los cita en su poema "Por una gentil floresta":

La niña que amores ha,
sola ¿cómo dormirá?

Sospirando iba la niña
e non por mí,
que yo bien se lo entendí
(Alonso, 1986:137)

Estos cantarillos primitivos se pusieron de moda en los círculos cortesanos, donde reinaba la poesía trovadoresca, llena de convenciones artificiosas relacionadas con el amor. Los cortesanos admiraban el tono sencillo de los cantares, que les parecía una expresión directa y espontánea, el producto de una voz más armoniosa, la de las personas campesinas. El concepto de la inocencia de los habitantes del campo les venía del humanismo renacentista, y resucitaba la antítesis clásica en la que la belleza natural se oponía a la sociedad romana corrupta.

En la corte de los reyes católicos la poesía tradicional inspiró imitaciones "popularizantes". Se tomaban las pequeñas cancioncitas iniciales y se les agregaban unas cuantas estrofas glosadoras. Al final de cada estrofa, se repetía todo o una parte del estribillo inicial. La rima y el conteo de las sílabas tienden a manejarse con cierta libertad en los estribillos (característica del estilo popular), mientras que las coplas usan versos regulares y de estilo culto:

*Niña, ergúidme los ojos
que a mí enamorado m' han*

No los alces desdeñosos,
sino ledos y amorosos,
que mis tormentos penosos
en verlos descansarán
(Alonso, 1986:18)

En ocasiones, la glosa mantenía el tono pastoril del estribillo:

*A la villa voy,
de la villa vengo:
si no son amores,
no sé qué me tengo.*

Por mi zagalilla
vivo enajenado,
el cuerpo en el prado
y el alma en la villa.
No es pena sencilla
la que yo sostengo.

(Anónimo; *apud* Frenk, 1978:56)

Pero también fue muy común la creación de estribillos popularizantes:

*Ay, triste, que vengo
vencido de amor
maguera pastor.*

Más sano me fuera
no ir al mercado
que no viniera
tan aquerenciado:
que vengo cuitado,
vencido de amor
maguera pastor

(Encina, 1975:186-187)

En los cancioneros de los siglos XV y XVI, al lado de la lírica folklórica y popularizante, hay villancicos religiosos que imitan el estilo de las canciones tradicionales. Alcanzaron tanto éxito que, desde mediados del siglo XVI, la palabra "villancico" se refiere casi exclusivamente a las canciones religiosas:

— *¿Viste, Pascual, un chiquillo
en un Portal deribado?*
— *Vilo, y vengo enamorado
de tan lindo pastorcillo.*

— Aunque puesto en pobres paños,
 ¿qué te pareció el zagal?
 — Que sin duda es mayoral
 de los celestes rebaños.
 — Dí, ¿no viste allí servillo
 todo el cielo arrodillado?
 — Vilo, y vengo enamorado
 de tan lindo pastorcillo
 (González, 1989:325)

Una de las técnicas que los poetas usaban para componer sus canciones religiosas era “volver a lo divino” ciertas composiciones profanas. Por ejemplo, se tomaba el estribillo o la melodía de un cantar tradicional o popular, y se le hacían modificaciones inspiradas en temas como la navidad o el santísimo sacramento. Con ello se esperaba que la música que se cantaba en las calles o en las obras dramáticas profanas se sustituyera por estas versiones más edificantes. En el siguiente poema vemos cómo un mínimo cambio da un nuevo significado a la versión a lo divino, que ahora alude al nacimiento de Jesús:

Eres niña y has amor;
 ¿qué harás quando mayor!

Heres niño y as amor:
 ¿qué farás quando mayor?
 (Fray Íñigo de Mendoza, *apud* Frenk, 1971:33)

Una canción de “malmaridada” se convierte en un himno mariano:

Pues que me tienes, Miguel, por esposa,
 mírame, mira cómo soy hermosa

Pues que me tienes, mi Dios, por esposa,
 Mírame, mira cómo soy hermosa
 (*Apud* Frenk, 1989:109)

Otro fenómeno relacionado con las versiones de lo divino de las canciones populares son los villancicos “en metáfora de”, que empiezan a aparecer a principios del siglo XVII; en ellos se buscan nuevas analogías para contar los consabidos temas religiosos. Estos villan-

cicos "en metáfora de" están recargados de conceptos "ingeniosos", en los que se ve la inventividad del barroco y el gusto (también barroco) por los juegos formales y los dobles sentidos. En un villancico navideño anónimo se canta la llegada de los pastores a Belén, en metáfora de los segadores temporeros gallegos que deambulaban por España; a partir de la metáfora se hace un simpático juego entre las actividades de los gallegos, el significado de Belén y la Eucaristía:

A Belén Casa de Pan
Los Gallegos, y Gallegas,
Como oy el Trigo ha nacido,
Juzgan, que van a la siega
(Bravo-Villasante, 1978:104)

La analogía "en metáfora de" se convierte en uno de los recursos más trillados de los villancicos de negro, en los que típicamente unos esclavos negros presencian la natividad, como si fueran los pastores del portal.

Los villancicos eclesiásticos

A Hernando de Talavera, clérigo del siglo XVI, se le atribuye la provechosa idea de sustituir los responsorios en latín (a los salmos del oficio divino) por unos villancicos en español, en un esfuerzo para atraer a la gente a las iglesias durante los días festivos. El éxito que tuvo fue contundente y, a pesar de la oposición de los conservadores religiosos, la costumbre floreció durante todo el siglo XVII y gran parte del XVIII. En aquella época, los villancicos eclesiásticos formaban grandes espectáculos, con música de orquesta y coros polifónicos, en las catedrales más importantes, donde se distribuían a los feligreses pudientes impresos con la letra de las canciones, los llamados "pliegos de villancicos", que también se vendían en los mercados.

En los villancicos de los cancioneros cortesanos hemos visto la valorización de las obras poéticas del pueblo. Medio siglo más tarde, los villancicos eclesiásticos (que preservan algunos de los antiguos cantares) nos enseñan además otra visión del pueblo, más burlesca, que procede directamente del teatro breve del siglo XVI. Los bobos hambrientos, monjes pecadores y viejos cornudos que poblaban las

farsas tempranas, como representantes de los instintos humanos más bajos, no se hallan en los villancicos eclesiásticos, pero en ellos este aspecto corporal persiste en una graciosa legión de personajes extraños; gallegos, moros, negros, portugueses, etcétera, pasan del entremés al villancico conservando, con bastante fidelidad, el lenguaje y la imagen que tenían en los géneros breves.³ La práctica de cantar estos villancicos satíricos en época de navidad y *corpus* viene de la tradición pagana, en cuyas celebraciones carnavalescas —de invierno y de primavera—, la licencia y la risa del pueblo invertían el orden establecido.

En muchos de los villancicos eclesiásticos se guarda la estructura de los villancicos glosados (estribillo-coplas-repetición del estribillo), aunque en el barroco se presentan dos innovaciones formales importantes: el uso de una forma alternativa, con introducción-estribillo-coplas, y un considerable aumento en el número de versos del estribillo. En las coplas, las formas más comunes son los pareados, las seguidillas, los zéjeles y los romances.

Los villancicos de negro

El personaje del negro en los entremeses⁴ dio a la figura del negro en los villancicos una personalidad de gracioso, ligada al amor a la comida, la música y el baile, y un lenguaje caracterizado por ciertas fallas gramaticales (de género o sintaxis), más una pronunciación excéntrica y una serie de juegos de palabras.

Estribillos

Por lo regular, los motivos principales de estos villancicos se plantean en la introducción o, a falta de introducción, en el estribillo. Los que encontramos con mayor frecuencia son: la visita de los pastores a Belén (a veces en compañía de los Reyes Magos); la procesión de una cofradía de negros que va a la iglesia, donde bailan y cantan

³ Véase William S. Hendrix, *Some Native Comic Types in the Early Spanish Drama*, Ohio State University, 1925.

⁴ Empleo la palabra *entremés* en el sentido amplio, como teatro breve profano, que incluye farsas, pasos, bailes dramáticos, mojigangas, etcétera.

frente al Nacimiento, y las actividades de los negros en las grandes urbes de España y las colonias. He aquí dos ejemplos típicos:

Introducción

Viendo temblando de frío
al Rey Niño Dios que nace,
al Portal vienen los negros
a labrarle chocolate.
Hacer intentan su oficio
y, como es tan agradable,
el Niño les da permiso
que muelan, como no cansen.
Oíganlos que, aunque son negros,
hablan claro en su lenguaje,
que en el chocolate sólo
son malas las claridades

(Anónimo, *apud* Ripodas, 1991: 215)

Estribillo

Ayá va, ayá va
jacarica de novedad,
y moleno la cantará
con hi, hi, hi, hi,
con ha, ha, ha, ha,
de jacarica que estrena,
porque el yanto del Niño cese,
y aunque a la blanca le pese
la ha de cantar la molena

(Anónimo; *apud* Damasceno, 1970:115)

En los estribillos de los villancicos aparecen los bailes que fueron aplaudidos por el público de los entremeses del siglo XVII, en particular los bailes de negro, como el *gurumbé* y el *teque-leque*, citados con el pretexto de que se arrulla al niño Dios con estas "canciones de cuna":

*Gurumbé, gurumbé, gurumbé,
que haçe nubrado y quiele llové*

(Avellaneda, 1961:61)

*Gulumbé, gulumbá, gulumbá
Guache moleniyo de Safalá*

(Anónimo; Stevenson, 1959:236)

Eugenio de Salazar, gobernador de Canarias de 1567 a 1573, escuchó *el gurumbé*, “y otros guineos”, tocado por milicianos de descendencia africana, y esta clase de música dancística ha llegado hasta nuestros días a través de bailes modernos como la cumbia (*gurumbé* > *cumbé* > *cumbia*).⁵

A veces el nombre de un baile se inserta —muy alterado— en una frase pseudoafricana sin sentido, cuyo único propósito es hacer gracia a los espectadores:

Traemole a lo chiquitu
una danza de neglitu,
y uno mono de Tulu,
con esso, y el gu gu gu,
y el gua, gua, gua,
y el gue, gue, gue,
festejámole a su melce,
como a uno Niño Sesu

(Anónimo, *apud* Bravo-Villasante, 1978:41-42)

Coplas

Generalmente en las coplas se desarrollan los temas planteados en la introducción o en el estribillo. Se elaboran temas costumbristas y se hace una variedad de bromas acerca de las características físicas, por ejemplo, el color oscuro de la piel, usando recursos como la antítesis y el doble sentido.

Costumbrismo

Se muestra a los negros en el ejercicio de sus oficios: pregoneros, lacayos, chocolateros, soldados. En muchas escenas costumbristas, la vieja asociación entremesil del negro con la comida se adapta al ámbito navideño cuando, a semejanza de los Reyes Magos, los negros obsequian al Niño dulces como los que fabricaban las conservas negras en el siglo XVII. Los siguientes ejemplos nos muestran cómo

⁵ Véase Eugenio de Salazar, “Cartas de Eugenio de Salazar, vecino y natural de Madrid, escritas a muy particulares amigos suyos”, en Eugenio de Ochoa (ed.), *Epistolario español*, Madrid, Rivadeneyra (Biblioteca de Autores Españoles, 2), 1870, p. 288.

se excluye del préstamo villanciqueril el contenido escatológico que estaba presente en el entremés:

¿Quelemo vuesancé,
Luisa, María y Rufiana,
que le demo colacione
que aquí la traemo gualdada,
mucho de la casamueza,
mucho de la cagancaña,
cagalón e cochelate,
calamerdos, merdaelada,
turo para vuesansé?
¿A quién digo, camarada?
Yo le perdono mi parte
(Calderón, 1982:148)

Si tlaemo culasiona,
glagea con cañelona,
manzana, pela y tulona
aunque no la ha de comé
(Anónimo, *apud* Perdomo, 1976:563)

Los negros que visitan al Niño en el Portal, si no forman parte del séquito de los Reyes Magos, son calcos de otros personajes típicos de los villancicos eclesiásticos: los pastores castellanos. Llevan los mismos nombres rústicos que ellos (Francisco, Antón, Miguel, Juanico, etcétera) y comparten la propensión al baile y al canto frente al nacimiento; ambos tipos, el negro y el castellano, representan a los pastores de la historia bíblica. Unos ejemplos:

Manda el Alcalde Zorilla
que a los mágicos de Oriente
prevenga danzas la villa
y haya coplas de repente,
flauta, tamboril, gaitilla
(Anónimo; Damasceno, 1970:82)

Manda Reye Gazpala,
que Neglo bamo de gala
en plusision al Polatal
a cantal,

con sonaja, e guitaliya,
y cantemo tonadiya
(Anónimo, *apud Daroca*).

Innumerables coplas describen la participación de los negros en la procesión navideña, así como los trajes que visten, los instrumentos que tocan y sobre todo la música y los bailes que hacen, en el marco de la planeación para la fiesta. Estos detalles muestran el atractivo que ciertos aspectos de la cultura negra tenían para los españoles, lo que contribuiría a la fusión de las dos culturas en una nueva, la afrohispanica:

Si bailamo cum contenta
a su santa nacimenta,
y lo branco es atenta
debe lo negliyo corré
(Anónimo, *apud Perdomo*, 1976:562)

Chistes acerca de las características físicas

Sin embargo, los chistes relacionados con las características físicas son la piedra de toque de la comicidad de estos villancicos. Aunque la boca "bemba" supuestamente tiene un parecido con el hocico de un animal, en la copla siguiente el negro afirma su valor, con un eco del *nigra sum sed ferosa* del *Cantar de los Cantares*:

Benimo desastara
a ploba lo bisansico;

que aunque tenemo fosico,
zamo gente muy onrara
(Anónimo, *apud Bravo-Villasante*, 1978:88)

La antítesis que contrasta el color de la luz (blanco) y la tez oscura de la piel brinda a los poetas barrocos múltiples oportunidades para hacer los chistes más inusitados. En un villancico peruano, el motivo de la estrella que guió a los pastores e iluminó al nacimiento, sacado del *Evangelio del pseudo Mateo*, inspira el siguiente "juego de ingenio":

Vamo turus loz Neglios plimos
pues nos yebe nostla estleya beya
que sin tantus neglos folmen noche
muchu lus en lo poltal

(Anónimo, *apud* Stevenson, 1959:238)

Caeríamos en un error si intentáramos interpretar los chistes acerca de las características físicas según nuestra sensibilidad actual, como insultos dirigidos contra las personas de color. Claramente, la intención de los poetas no es zaherir; no olvidemos que en el barroco la religión popular ritualiza la transgresión verbal, que lleva en el fondo la visión carnavalesca de un mundo dinámico:

Fueron a adorar al Niño
pastores, chicos, y grandes,
blancos, y negros, y todos
hizieron migas, y pazes

(Anónimo, *apud* Bravo-Villasante, 1978:136)

Además, para la imaginación barroca estos chistes conllevan una serie de oposiciones metafóricas, entre el hombre en estado de pecado y la perfección de Dios, el cuerpo y el alma, lo profano y lo sagrado. Durante muchos siglos este dualismo forma un verdadero *leitmotiv* de la literatura española:

A la aclamación festiva
de la Jura de su Reina
se juntó la Plebe humana
con la Angélica Nobleza

(Sor Juana, *Obras*, 14)

Por otra parte, en los villancicos se percibe una buena dosis de simpatía hacia los negros. Muchas veces los cuidados que ellos brindan al "chiquito bonito" en el Portal están descritos con cariño, aunque en un tono algo simplón. Las coplas tan comunes referentes al tema de la procesión navideña, con su música y sus bailes coloridos, están compenetradas de admiración. Pero más importante es el hecho de que, desde Góngora hasta Sor Juana, los villancicos atestiguan la tristeza de los negros cautivos:

—Mañana sá Corpus Christa,
mana Crara:
alcoholemo la cara
e lavémono la vista.
—*iAy, Jesús, cómo sa mu trista!*
—¿Qué tiene? ¿Pringa señora?...
—Crara mana,
pongamo fustana,
e bailemo alegre;
que aunque samo negra,
sá hermosa tú
(Góngora, 1980:153-154)

Polque Niño quiele...tocotín
lo jolnal, que neglo...tocotín
ne puere cumplí...tocotín
(Pérez de Montoro, 1736:9)

De mérico y silujano
se vista Mínguel aplisa,
pues nos cula Sesuclisa,
las helilas con su mano
(Anónimo, *apud* Stevenson, 1985:88-89)

Déjame yolá
Flasico, pol Eya, [la Virgen María]
que se va, y nosotlo
la Oblaje nos deja
(Sor Juana, *Obras*, 16)

En muchos villancicos, el tópico de la crueldad de Herodes se refiere metafóricamente a las durísimas condiciones en las que vivían tantos esclavos. En forma indirecta, esta clase de comentarios se dirige a los amos; sin pretender despertar la censura oficial, los comentarios piden un trato más humano para los esclavos:

Fue enemigo de Cantolez
Herodez malvaro Rey

Con ezto Diozo lo gualde
De Herodes y su familia
(Soler, 1988:26)

La Iglesia, comprometida con el Estado, mantenía una posición muy ambivalente con respecto a los esclavos. Permitía que los villancicos expresaran estas protestas, más o menos veladas, contra los abusos inhumanos de los amos, pero al mismo tiempo proporcionaba a los esclavistas la justificación ética de la trata: la cristianización de las poblaciones paganas.

Declive de los villancicos eclesiásticos

Alrededor de 1750, la gran popularidad que tenían los villancicos eclesiásticos disminuyó, aunque en casos aislados se seguirían cantando hasta mediados del siglo XIX. El declive de los villancicos eclesiásticos se debe a tres razones: 1) bajo la influencia de la música italiana se puso de moda el estilo concertante y el uso de instrumentos diferentes; 2) por la misma época, la Iglesia buscaba argumentos más científicos para remplazar los conceptos medievales escolásticos, y rechazaba las manifestaciones de religiosidad popular con resabios de paganismo, que se había puesto de moda en el siglo XVII; 3) finalmente, la estética literaria cambió. Los autores ya no se interesaban por la variedad formal y se dirigían hacia una nueva realidad en sus escritos, que eran menos lúdicos y más didácticos. Irónicamente, mientras Jerónimo Feijoo y sus contemporáneos criticaban el barroco por gongorino, en el norte de Europa se estaban descubriendo e imitando el teatro y las novelas picarescas del Siglo de Oro español.

Bibliografía

- Alonso, Dámaso y José Manuel Blecua (eds.), *Antología de la poesía española. Lírica de tipo tradicional*, Madrid, Gredos, 1986.
- Avellaneda, Francisco de, "El baile de los negros", en Juan R. Castellano, "El negro esclavo en el entremés del Siglo de Oro", *Hispania*, núm. 44, 1961, pp. 55-65.
- Bravo-Villasante, Carmen (ed.), *Villancicos del siglo XVII y XVIII*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1978.
- Calderón de la Barca, Pedro, "Las carnestolendas", en Evangelia Rodríguez y Antonio Tordera (eds.), *Entremeses, jácaras y mojigangas*, Madrid, Castalia, 1982.
- Cruz, sor Juana Inés de la, *Obras completas*, t. 2, *Villancicos y letras sacras*, Alfonso Méndez Plancarte (ed.), México, FCE, 1994.
- Damasceno, Darcy (ed.), *Vilancicos seiscentistas*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1970.
- Daroca*: Villancicos que se han de cantar en la Insigne Iglesia Colegial Mayor, y Matriz de Santa Maria de los SS. Corporales de la ciudad de Daroca, en la Noche del Nacimiento de Nuestro Señor Iesu Christo, este Año de 1689. *Compuesta en Música por el Racionero Matheo Villavieja, Maestro de Capilla de dicha Santa Iglesia*. Dedicados a los muy ilustres Señores Dean, Canonigos, y Cabildo de dicha Santa Iglesia.
- Encina, Juan del, *Poesía lírica y cancionero musical*, Royston O. Jones y Carolyn R. Lee (eds.), Madrid, Castalia, 1975.
- Frenk, Margit, *Entre folklore y literatura*, México, El Colegio de México, 1971.
- , *Estudios sobre lírica antigua*, Madrid, Castalia, 1978.
- , "Lírica popular a lo divino", en *Edad de Oro*, núm. 8, 1989, pp. 107-116.
- , *Lírica española de tipo popular*, Madrid, Cátedra, 1984.
- Góngora y Argote, Luis de, *Letrillas*, Robert Jammes (ed.), Madrid, Castalia, 1980.
- González de Eslava, Fernán, *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas*, Margit Frenk (ed.), México, El Colegio de México, 1989.
- Hendrix, William S., *Some Native Comic Types in the Early Spanish Drama*, Ohio State University, 1925.
- Perdomo Escobar, José Ignacio (ed.), *El Archivo Musical de la Catedral de Bogotá*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1976.

- Pérez de Montoro, José, *Obras posthumas lyricas sagradas de D. José Pérez de Montoro...*, Madrid, Casa de Juan de Moya, 1736.
- Ripodas Ardánaz, Daisy (ed.), *Lo indiano en el teatro menor español de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 301), 1991.
- Salazar, Eugenio de, "Cartas de Eugenio de Salazar, vecino y natural de Madrid, escritas a muy particulares amigos suyos", en Eugenio de Ochoa (ed.), *Epistolario español*, Madrid, Rivadeneyra (Biblioteca de Autores Españoles, 2), 1870, p. 288.
- Stevenson, Robert M., *The Music of Peru*, Washington, General Secretariat of the Organization of American States, 1959.
- , "Puebla Chapelmasters and Organists: Sixteenth and Seventeenth Centuries, Part II", en *Inter-American Music Review*, núm. 6, 1985, pp. 29-139.
- Soler, Francesc, "Aio Antoni a dónde vamo", en *Quaderns de música Historia catalana*, núm. 5, Francesa Bonastre (ed.), Barcelona, Instituto Universitari de Documentació i Investigació Musicològica Josep Ricart i Matas, 1988, pp. 5-28.

La significación del inframundo olmeca en el Altar 4 de La Venta, Tabasco

MARCIA CASTRO-LEAL*

"¿Cómo se pasa de los cuerpos, objetos de nuestra experiencia, a las ideas y a los signos, sostén e instrumento de nuestro conocimiento?"

Pierre Quillet¹

En este trabajo se intenta buscar nuevos ámbitos de reflexión acerca del mundo prehispánico y sus significaciones, para ello tomamos como base metodológica la semiótica de la Escuela de París que, sobre la figuratividad y la semiótica plástica, ha venido realizando trabajos desde los años setenta. Respondemos así a una de las preocupaciones del propio Greimas, cabeza de la escuela semiótica, al "buscar la conformación de nuevos dominios de interrogación del mundo",² aplicando sus ideas a un campo nuevo como es la arqueología y, en especial, la arqueología mesoamericana.³ En este

* Museo Nacional de Antropología, INAH.

¹ P. Quillet, "Figures: perception et signification" (avant-propos) de "Figurativité et Perception" de Teresa Keane, *Nouveaux Actes Sémiotiques*, vol. III, 1991, p. I (traducción de Marcia Castro-Leal).

² A. J. Greimas, "Semiótica figurativa y semiótica plástica", en *Figuras y estrategias en torno a una semiótica de lo visual*, México, Siglo XXI/Universidad Autónoma de Puebla, 1994, p. 18.

³ Los únicos análisis semióticos realizados acerca de materiales semejantes son los de las pinturas rupestres de África: "Special issue, Prehistoric Signs", en *Semiótica*, vol. 100-2/4, Mouton de Gruyter, 1994 y el del objeto etnográfico de Michele Coquet", *Le discours plastique d'un*

caso, para la interpretación del objeto analizado, añadiremos las tradiciones de grupos etnográficos de la Costa del Golfo tomando el modelo de Michele Coquet en su análisis semiótico de un objeto etnográfico africano (consulte la nota 3), en el cual la carga semántica de cada una de las figuras fue referida a la explicación según la información autóctona. Posición que coincide con lo que en arqueología se llama la analogía etnográfica para la interpretación de los objetos arqueológicos.⁴

Uno de los postulados de Greimas para trabajar la semiótica figurativa y semiótica plástica es aceptar, como un primer paso, que los objetos plásticos deben considerarse como objetos significantes. Sin embargo, afirma que "El problema no radica en proclamar que el significante plástico, en el cual acabamos de reconocer algunos principios de organización, significa, sino en buscar comprender cómo significa y lo que significa."⁵

La semiótica de la Escuela de París define al signo como una unidad del plano de la manifestación, constituida por la función semiótica, es decir, por la relación de presuposición recíproca que se establece entre magnitudes del plano de la expresión y del plano del contenido durante el acto de lenguaje. Sin embargo, el análisis de los signos es una etapa que debe cubrirse, pero rebasándose para hacer la descripción de las redes de articulación de las formas. Así, la construcción de un objeto semiótico consistirá en determinar las combinaciones de unidades mínimas que son las figuras plásticas para llegar a las configuraciones (unidades más complejas) reconociendo el postulado general de que todo lenguaje es una jerarquía.

Las configuraciones visuales fueron una manera de aprehender y conceptualizar al mundo; de éste se escogieron algunas cualidades que se trataron de identificar en figuras plásticas que se representaron en esas configuraciones. No se trata de una imitación de la naturaleza sino de una construcción interpretativa que transforma el mundo natural en imágenes cuyo significado correspondería a una lectura social.

objet ethnographique", en *Actes Sémiotiques-Documents*, vol. 44, 1983. Otros serían únicamente los trabajos que, siguiendo una metodología semiótica, se han hecho sobre el cuento popular, la mitología griega y los mitos. Sin embargo, referente a objetos arqueológicos con la aplicación de la semiótica de la Escuela de París éste sería el primero.

⁴ La etnoarqueología o analogía etnográfica ha sido aplicada y analizada en cuanto a su validez para la explicación arqueológica desde finales de los años sesenta por arqueólogos de diferentes países. En la actualidad se le considera parte constitutiva de la arqueología.

⁵ A. J. Greimas, *op. cit.*, p. 37.

Cada cultura propone una "visión del mundo" que plantea condiciones variables tanto para el reconocimiento de los objetos como para la identificación de las figuras visuales como "representando" los objetos del mundo, conformándose a menudo con vagos esquematismos, pero exigiendo, algunas veces, una reproducción minuciosa de los detalles "verídicos".⁶

Cada cultura impone una determinada lectura, de naturaleza semántica, de aquellas figuras visuales que ha convertido en signos. Es lo que Greimas llamó "rejilla de lectura", la cual convierte al mundo en inteligible y manipulable. Greimas reconoce que esta rejilla de lectura es de naturaleza social y está sometida al relativismo cultural, es variable en el tiempo y en el espacio. En el presente trabajo aplicaremos la "rejilla de lectura", que corresponde a las culturas mesoamericanas y a las tradiciones relacionadas a la cosmovisión de los grupos etnográficos de la Costa del Golfo.

En este caso analizaremos como objeto semiótico a una escultura monumental olmeca procedente de La Venta, Tabasco, llamada Altar número 4 que mide 1.60 m de altura, 3.19 m de ancho y 1.90 m de espesor.⁷ Esta escultura es un enorme bloque de piedra en el que se esculpieron tres de sus lados: paredes laterales y frente; en este último se encuentra la mayor parte del trabajo, especialmente el realizado al vaciar parte de la piedra para crear el importante nicho central del cual emerge un personaje sentado. En el nicho se encuentra el punto vital de la obra y, por tal razón, el bajorrelieve se transforma en altorrelieve. El bloque de piedra se dividió en dos secciones desiguales en tamaño; la superior, que representa una tercera parte del volumen total de bloque, formada por una franja que sobresale del resto del cuerpo. Esta división en dos secciones, una que sobresale o recubre a la de abajo, y la inferior con la oquedad al frente, son las primeras imposiciones significativas del hombre olmeca sobre este material del mundo natural que es la piedra.

Existen otras esculturas de este tipo en La Venta, Tabasco y San Lorenzo, Veracruz, con dimensiones distintas; sin embargo, siempre presentan los dos elementos constantes: el bloque de piedra, generalmente rectangular aunque en algunos casos llega a ser casi cuadrado, que presenta la franja superior, el cuerpo remitido y el nicho con el personaje saliente. La única variante, entre los altares olmecas

⁶ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁷ M. Castro-Lealy y L. Ochoa, *Guía arqueológica del parque-museo de La Venta*, México, Gobierno del Estado de Tabasco, 1985.



conocidos hasta ahora, es el ejemplar de Potrero Nuevo, Veracruz, ya que éste carece del nicho y del personaje sentado, pero en su lugar se esculpieron dos enanos con sus brazos levantados sosteniendo la ancha franja superior.

Los altares olmecas son objetos contruidos con una forma excepcional que no tiene ninguna otra cultura mesoamericana; se ubican cronológicamente en la época del Preclásico medio —alrededor de los años 1000 a 600 a.n.e., que fue el momento del apogeo de la cultura olmeca— y formaron parte de la rica expresión simbólica que, sobre la piedra dejó esta primera civilización mesoamericana. El nombre de “altar” se le dio desde la descripción que hacen Blom y Lafarge en su paso por el área de La Venta, Tabasco, durante su expedición de 1925.⁸ Estos investigadores pensaron que estas esculturas debieron servir para depositar ofrendas a los dioses; sin embargo, no existen datos para poder afirmarlo. En los últimos años, algunos arqueólogos han propuesto que tal vez tuvieron una función de “tronos” para los gobernantes. Mi opinión no coincide con las anteriores, ya que estas esculturas no tienen que poseer, necesariamente, un uso práctico; es suficiente el que fueran la expresión materializada de conceptos mítico-religiosos del mundo olmeca, expresados en un lenguaje plástico, y obras que formaban parte de los elementos presentes en los centros ceremoniales y relacionados con la ontología prehispánica.

Construcción y análisis del plano de la expresión

La escultura será considerada como una “unidad de significación” al hacer su clausura y considerarla un marco-formato a partir del cual se hará el análisis semiótico de la misma, es decir, se leerá como un texto visual considerado como un significante segmentable en unidades discretas legibles. Esta segmentación hecha con motivo de determinada lectura del objeto visual, no excluye otras posibles segmentaciones.⁹

En un material de extrema dureza se formó un objeto tridimensional, cuya voluminosidad es una de sus primeras características que debe tomarse en cuenta, ya que presenta elementos específicos para realzar el volumen, particularmente aquellos que enfatizan el contraste

⁸ F. Blom, y O. Lafarge, *Tribes and Temples*, vol. 1, The Tulane University of Louisiana, 1926, pp. 82-84. Posiblemente el nombre de “altar” le fue proporcionado por sus guías de la región.

⁹ A. J. Greimas, *op. cit.*

de luz/oscuridad. La escultura, por su volumetría, es percibida por el observador desde la distancia pero, para captar el trabajo de un fino bajorrelieve que existe dentro de la misma, se requiere de cierta cercanía, estratégicamente calculada, para su percepción completa. Por lo tanto, el artista, al realizarla, debió tomar en cuenta la cercanía y/o distancia del observador, para permitirle su aprehensión desde distintos puntos de vista, ya que después de haberla captado como un volumen, que sobresalía de todo lo que la rodeaba, se pasaba, en una segunda ojeada, a otro punto de vista que le permitía percibir las delgadas y finas líneas del bajorrelieve.

Esta relación entre la combinación del cubo (visión del volumen a mayor distancia) y el plano (visión de los relieves a menor distancia), corresponde a un problema analizado en otros estudios referentes a la escultura. Distintos autores¹⁰ consideran que el origen de la escultura, principalmente dentro de la cultura occidental, se inició como un bajorrelieve (un plano) del cual se fue desprendiendo la figura hasta llegar al bulto. Sin embargo, en el caso de la escultura prehispánica considero que es posible pensar en otro sentido, ya que en Mesoamérica, en especial entre los olmecas (primeros grandes escultores) la escultura de bulto de gran tamaño parece surgir de la transformación de un material sagrado amorfo —cuyo volumen es una de sus características esenciales— en formas distintas a las que se les transfería el valor simbólico de ese material.

En Mesoamérica, la piedra tenía una significación mucho mayor que la de ser un simple vehículo para representar algo; era un material cargado de una connotación especial por su origen: procedía de una relación íntima con la tierra misma, brotaba de su interior y, por eso se le adjudicaba un carácter sagrado, aun antes de dar forma con ella a cualquier tipo de objeto, el cual adquiriría esa misma relación con lo sagrado. Es decir, que el volumen de la piedra, una de sus cualidades fundamentales, es conservado en la realización de la escultura en bulto. Más bien debe pensarse que con la piedra se construyó la escultura por estar cargado, el material mismo, de una energía particular; así parece corroborarlo el hecho de que dentro de ciertas tradiciones prehispánicas y aun de las de los grupos etnográficos actuales se les menciona como dios o como ancestro.¹¹

¹⁰ Fernande Saint-Martin, *Semiotics of Visual Language*, Indiana University Press, 1987.

¹¹ Los tarascos cuyo dios principal Curicaueri se representaba por un fragmento de pedernal y los lugares donde asentaban sus centros ceremoniales frecuentemente eran aquellos

En búsqueda del significado a través del significante

Iniciamos la búsqueda del significado por la delimitación del objeto considerándolo como un "todo de significación"¹² y aislándolo de lo que no forma parte de él. El bloque rectangular de basalto fue desprendido de la roca madre, desbastado, esculpido y pulido para lograr la forma deseada, la cual, los olmecas, crearon y delimitaron por medio de líneas rectas horizontales y verticales que lo cortan y separan claramente del resto del entorno. La piedra fue trabajada como un área englobante (bloque pétreo) dentro de la cual se desarrolla todo el juego de las relaciones de los elementos ahí presentes definido, por el escultor, mediante sus rígidas aristas como una construcción humana sobre una materia del mundo natural que carece de esa forma; ésta debió contrastar con el entorno compuesto por un paisaje de rico follaje, contraponiéndose así la obra construida por el hombre con sus líneas rectas, a la naturaleza en donde no existen esas delimitaciones. Siguiendo las ideas de Lévi-Strauss, en ésta se presenta la oposición entre cultura y naturaleza, estableciendo la primera un orden sobre la segunda mediante la combinación de figuras rectilíneas sobre un entorno de figuras curvilíneas.

En este primer paso para la aprehensión del sentido se reconocen topológicamente dos segmentos: 1) la franja superior que es más larga que el resto del bloque, y 2) la parte inferior de mayor altura que la anterior pero remitada, con cuatro lados de diferente tamaño, dos más largos (frente y posterior) y dos laterales, los cuales forman la profundidad del bloque. En el frente se encuentra la mayor parte de los elementos de la composición y, entre ellos, el área ahuecada al centro que, entre otras funciones, sirve para provocar el sentido de profundidad dentro del objeto y producir una sección de oscuridad que producen las categorías plásticas: oscuridad-profundidad frente a superficie-luminosidad.

Se establece una oposición entre la línea horizontal que forma la frontera exterior superior de la ancha franja que sugiere el arriba y la

en donde hubiera una gran roca prominente. Entre las tradiciones de los totonacas contemporáneos se convierte a las piedras en tigres. En las orillas de los ríos se encuentran piedras perforadas, éstas tienen propiedades mágicas, y las alfareras las buscan para pulir sus vasijas (A. Ichon, 1973:112), o, en el mito del descubrimiento del sol, este astro sale de una grieta desde el interior de una roca como un "...rayo delgado como un hilo, y llega hasta el cielo" (*Ibid.*, p. 64). Éstos son unos cuantos ejemplos de la importancia de la piedra en la religión mesoamericana.

¹² A. J. Greimas, *op. cit.*, p. 30.

línea inferior pegada al suelo que forma la frontera exterior inferior del bloque. La ancha franja que sobresale parece haber sido formada para significar un área que encubre en su totalidad la parte inferior cuya altura es mucho mayor que la franja que la cubre. En tanto que por el lado opuesto (la inferior) se construyó una sencilla línea horizontal, reforzada en el frente y parte de las paredes laterales por una cuerda gruesa y curva, que no opone ningún obstáculo con la tierra sobre la que se encuentra colocada, sino establece un lazo de unión con ella. La relación con el ámbito inferior del subsuelo se intensifica al establecerse, al frente del bloque, una unión por medio del conducto formado por la oquedad (nicho) al centro del rectángulo, todo ello fortalece la relación con la región de abajo que esa línea representa.

La escultura está trabajada con elementos en bajorrelieve y en altorrelieve; el primero está realizado por una línea de poca profundidad que se encuentra tanto en la parte superior como en la inferior, en tanto que el altorrelieve se concentró exclusivamente en la parte inferior-central del bloque, profundizándose en la excavación de la roca en el área del nicho y en la representación antropomorfa casi de bulto que sale de él. El artista olmeca concentró el peso de la obra en la parte inferior-central del objeto al establecer en ella los elementos más intensos y corpóreos, tanto en sentido negativo como positivo. En el primer sentido (negativo) es el nicho que representa una ausencia de cuerpo que se transforma en profundidad produciendo, por ello mismo, un área de oscuridad total que lo convierte en un punto de atracción visual; en el segundo caso (positivo), es la presencia del volumen en el cuerpo del hombre surgiendo del nicho con su torso inclinado hacia adelante casi desprendido del bloque; estableciéndose en la misma área el hueco y el bulto, el sentido hacia adentro y hacia fuera, interior/exterior, entrada/salida.

Sin embargo, los olmecas no desprendieron a la figura humana de la tierra, ya que se conserva toda la parte inferior de su cuerpo asociada a ésta. El escultor prehispánico dramatizó la composición al concentrar las formas más pesadas en la parte inferior del altar y ubicar las más ligeras en la parte superior.

El eje central

La importancia del eje central que divide el objeto en dos partes iguales sugiere la división del mundo: orientación norte-sur o este-oeste,

que forman las fronteras exteriores del objeto mismo, la mayoría de las líneas curvas: en las circunferencias de los orificios de la nariz, la línea curva levantada del labio del animal, sus dos pequeños colmillos, la forma misma del nicho con sus marcos dobles, uno de ellos formado por la repetición de líneas onduladas, motivo semejante al del cordón que corre a todo lo largo de la parte inferior del bloque, así como en el gorro, collar, pectoral, hombros, rodillas que sobresalen en las extremidades inferiores flexionadas y los dedos de las manos dobladas sobre sí mismo.

En las paredes laterales, de las cuales se conserva íntegra solamente una, se esculpió una figura humana sentada o arrodillada, alejada espacialmente de la figura central pero conectada a ella por una cuerda que corre sobre la tierra a lo largo del frente y paredes laterales. Estos seres están unidos al personaje, pero se piensa que estarían en un espacio distinto al primero, ya que no se les colocó dentro del frente del altar, sin embargo, se tallaron dirigidos hacia él, mirándolo y señalándolo como sugiere el brazo colocado a la mitad del pecho, con la mano entreabierta y uno de los dedos que apunta hacia el personaje del nicho.

Análisis y construcción del plano del contenido

La construcción de objetos visuales se basa en convenciones sociales y culturales que, a lo largo del desarrollo mesoamericano fueron surgiendo en las representaciones plásticas como expresión de conceptos religiosos. Lo que se relaciona con el concepto que Greimas presenta como la "rejilla de lectura" para convertir el mundo en significativo, identifica las figuras como objetos y las clasifica. Esta rejilla sirve de código de reconocimiento y funciona como una proyección del significado del mundo sobre las obras contempladas por los espectadores.¹³ Estos conceptos fueron el principio organizador de la figuratividad que se reflejó en imágenes, primero en escultura de barro de dimensiones pequeñas y, posteriormente, entre los olmecas, en una escultura monumental de piedra como el basalto, así como en una de tamaño pequeño de piedra verde. En la escultura monumental olmeca podemos captar el origen de la importancia del inframundo, concebido como un rico y complejo ámbito habitado por diferentes figuras

¹³ *Ibid.*

con diversas características y jerarquías cuyos significados y asociaciones fueron base de la religión olmeca. Considero que muchos elementos arqueológicos así lo prueban y uno de ellos son los altares de piedra que se han encontrado en algunos de los principales sitios olmecas como La Venta, Tabasco, San Lorenzo y Potrero Nuevo, Veracruz. Además de los elementos arqueológicos, la representación de ese inframundo puede ser reconstruida basándonos en la analogía etnográfica recurriendo, para buscar su explicación al objeto arqueológico, en la concepción de la cosmovisión de los grupos etnográficos del sur de México, especialmente del área de lo que fue la región olmeca.

En esta área han ocurrido, por supuesto, cambios a través de los años, como el movimiento de grupos que la habitaron y, posteriormente emigraron a regiones vecinas, donde se encuentran hoy día. Así, los etnólogos afirman que junto a los popolucas que aún habitan el sur de Veracruz, estuvieron, en épocas prehispánicas, grupos de mixes de Oaxaca y zoques de Chiapas y Tabasco, que hablaban una lengua proto mixe-zoque. García de León¹⁴ sustenta tal afirmación al señalar que los grupos nahuas de la región tomaron préstamos de lenguas zoqueanas (popoluca de la Sierra y zoque de Ayapa, Tabasco) para nombrar a sus seres sobrenaturales, los cuales no difieren grandemente de las concepciones religiosas de grupos vecinos.

Dentro de la cosmovisión de los grupos mencionados arriba encontraremos los elementos que nos permitirán recurrir a la explicación del significado de algunos objetos arqueológicos como el Altar 4 de La Venta, Tabasco. Éste muestra dos niveles horizontales claramente diferenciados: el superior es una ancha franja plana que sobresale de la parte inferior que se puede interpretar como la representación de "la tierra" de acuerdo con la concepción que de ella tienen los actuales nahuas del macizo montañoso de los Tuxtlas, corazón de la región olmeca prehispánica, como "cuadrada y plana como una mesa" llamada *Ta: hli*.¹⁵ Las tradiciones dicen que sobre esa tierra plana "como una mesa" se encuentran el mar, los hombres, los animales, las plantas, las rocas, los cerros y los arroyos.¹⁶

El inferior se encuentra por abajo de esta parte plana "como una mesa", es el mundo subterráneo, *Ta: logan* para los nahuas de la re-

¹⁴ A. García de León, *Pajapan, un dialecto mexicano del Golfo*, INAH (Científica, 43), 1976, pp. 281-282.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ G. Münch, *Etnología del itismo veracruzano*, IIA, UNAM (Antropológica, 50), 1983.

gión,¹⁷ lugar de abundancia y felicidad, donde el color verde de la vegetación es el predominante. Su riqueza permite que existan manantiales de miel, pero también posee aspectos terribles por estar habitado por seres peligrosos como los *encantos*, *chilobos* y *chanecos* que dominan a todos los animales, estos seres utilizan a los armadillos como sus asientos, a los lagartos como sus lanchas, consideran a los venados como su ganado y a los jabalíes, faisanes, coyotes y tigres como sus animales "domésticos".¹⁸ Sin embargo, en ese mundo, los animales de caza pueden vivir tranquilos, libres y protegidos,¹⁹ todo lo anterior lo convierte en un lugar similar al concepto de lo que se conoció, en las fuentes históricas del siglo XVI, como el *Tlalocan*.²⁰

Ese mundo está dominado por un personaje llamado el *Chane*, quien vive en el centro del mundo subterráneo, es el dueño de la tierra, los animales y las plantas; se le identifica con el tigre, rey de los animales de la selva, se le hacen ofrendas propiciatorias en los cerros, cuevas, peñascos, zanjas, manantiales y ríos. Los grupos etnográficos nahuas de los Tuxtlas lo relacionan actualmente con la escultura olmeca de piedra de San Martín Pajapan y, probablemente, una concepción semejante sea la que se expresa en el Altar 4 de La Venta, Tabasco.

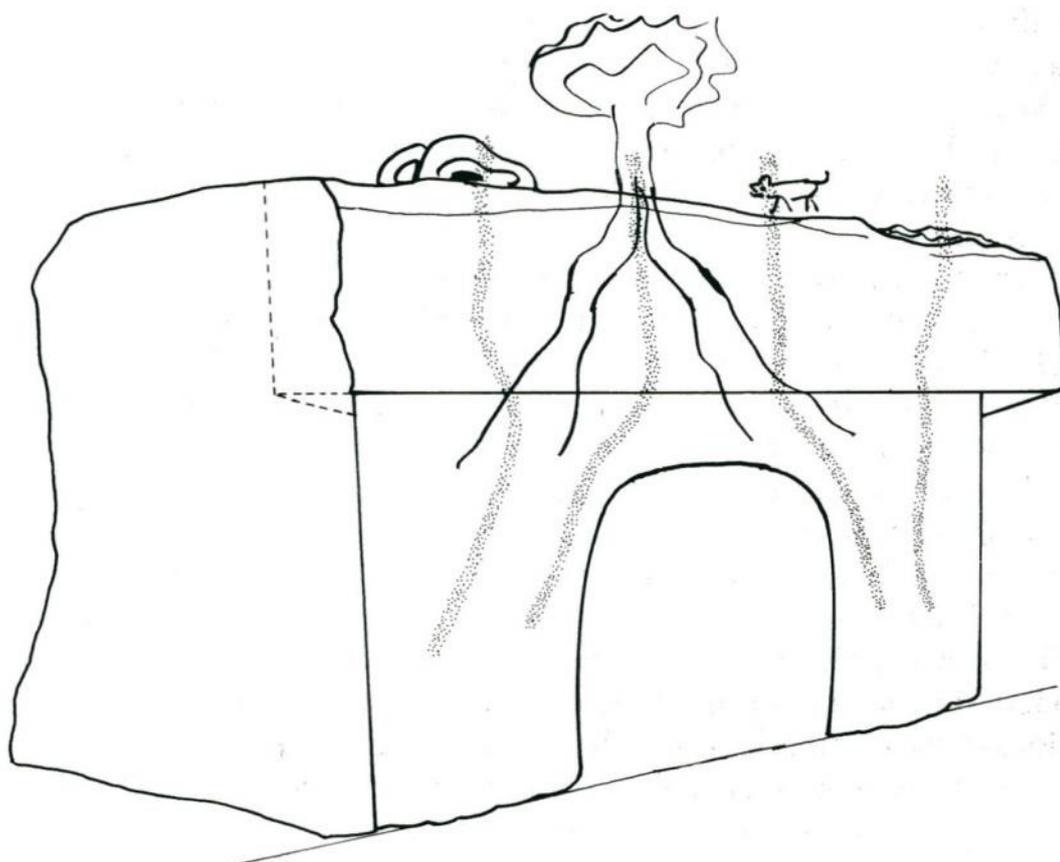
En ese mundo existe una vida de gran dinamismo con ciudades y caminos por los que se desplazan las poblaciones de *chaneques*. Ese desplazamiento se hace también hacia el mundo de la superficie, ya que estos seres emergen a través de los senderos y corredores que existen como las raíces de la ceiba que se arraigan profundamente en el suelo, pero también por las zanjas, cerros, peñas, cuevas, canteras, ojos de agua, manantiales, arroyos y ríos, saltos de agua, cascadas, bosques, ruinas antiguas y sitios donde habitaron antepasados; convirtiendo a todos estos lugares en "sagrados", ya que por ahí salen los *chaneques* del mundo subterráneo para hacer travesuras a los hombres, que en ocasiones adquieren un carácter más serio como el robo del alma o la desaparición de la persona. Se puede malinterpretar al considerar a estos pequeños *chaneques* inofensivos por su carácter travieso y chocarrero; ya que las tradiciones etnográficas consi-

¹⁷ A. García de León, *op. cit.*

¹⁸ A. García de León, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", *Estudios de Cultura Nahuatl* 8, UNAM, 1969.

¹⁹ *Ibid.*, p. 292.

²⁰ Curiosamente Sahagún, en el siglo XVI, menciona que los olmeca-uixtoti y los mixtecas habitaban esa región oriental que llama *Tlalocan*. Fray B. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial P. Robredo, 1938.



deran a todos los habitantes del mundo subterráneo como antropófagos, es decir, devoradores de hombres. A veces se describe a los *chaneques* menores, al servicio del *Chaneco* o *Chane*, como seres pequeños como niños o enanos que van desnudos —semejantes, sin duda, a los que se representaron en el altar olmeca de Potrero Nuevo, Veracruz, y en otros casos, cuando son llamados *Junchuch* o *Cha'to*, llevan los pies al revés para engañar a sus víctimas y tienen los genitales tan grandes que se los ponen al hombro para poder caminar. Los campesinos les temen y para derrotarlos hay que reírse de ellos hasta que caen muertos.

El *Chane* influye también en la fertilidad y el ciclo agrícola, ya que mantiene el control sobre sus “ayudantes” los rayos, los aires y las lluvias que surgen de las cuevas, otro de sus reductos.

Este poderoso y multifacético personaje adquiere un carácter importante; Münch²¹ considera que originalmente fue una deidad de cazadores-recolectores que dependían de los animales, peces y vegetales, pero que con la aparición de la agricultura se le atribuyó

²¹ G. Münch, *op. cit.*

ser dios del agua, por lo que también tiene un carácter agrario y por esa razón gobierna la vida de los campesinos. De él dependería el suelo, la agricultura, y por lo tanto, el maíz —ya que es un excepcional fruto de la tierra—, la recolección de plantas medicinales, pero también de la caza, pesca y ganadería, y, por consecuencia, es el dueño de los productos que se hacen con las diferentes materias que provienen de su reino como la alfarería, la cestería y los textiles.

Probablemente las cuerdas en las representaciones prehispánicas de la Costa del Golfo de México, como la que está en la parte inferior del altar olmeca, guardan, por el material con la que estaban hechas, una relación con ese mundo subterráneo.

Existe otro atributo del *Chane* que es más significativo aún; para la analogía etnográfica en relación al altar olmeca y la representación del personaje ubicado en los nichos, éste es el elemento de cohesión social que representa, ya que se le atribuye, como menciona Münch, un carácter de “gobernador” del medio ambiente y de la sociedad de los hombres: el *Chane* establece las normas fundadas en valores éticos y morales que deben ser observadas por todos los hombres, para mantener ese orden social se sirve de las serpientes quienes muerden a los que se apartan de ellas.

Este rico y complejo mundo que domina el *Chane* acompañados de los demás seres que lo habitan, en el cual lo característico es el dinamismo y el devenir y no la inamovilidad como podría esperarse de un mundo asociado a la muerte; esta última forma una parte importante de esa transformación que impone una permanente acción. Estos conceptos están expresados en el Altar 4 de La Venta, Tabasco; el artista olmeca utilizó el lenguaje plástico para plasmar conceptos religiosos que parecen coincidir con las tradiciones de los grupos etnográficos del área.

En esta obra, el mundo subterráneo está representado por toda una serie de elementos plásticos, que ya hemos mencionado, especialmente por el personaje sentado en el nicho cuya característica más importante es el dinamismo de todo su cuerpo, movimiento del torso inclinado hacia afuera, en un intento de salir de un mundo oscuro y profundo como es el nicho, intento de erguirse y desprenderse de la tierra para levantarse y vivir entre los hombres, pero sin olvidar de dónde provienen y por eso se le otorga interés, el cual está expresado por la presencia de los adornos y vestidos: tocado, pectoral, pulseras, braguero, etcétera, típicos de un personaje de alto rango. A la figura humana del personaje central de los altares olmecas la pode-

mos interpretar como la representación del *Chane*, "gobernante del mundo subterráneo y, que como guardián del orden y de la sociedad de los hombres" podría ser el ejemplo para crear una figura análoga, en la superficie terrenal, como gobernante entre los hombres.

Por último se debe reconocer que el concepto religioso del inframundo multiforme y habitado por un conglomerado de seres que lo conformaban como señalan las tradiciones de los grupos etnográficos de la Costa del Golfo, especialmente del área olmeca, se encuentra representado por el artista prehispánico en los altares olmecas. Este inframundo, en el cual sus permanentes transformaciones son una de sus principales características, debió ser expresado mediante la línea curva como una expresión de movimiento continuo, estas líneas curvas son las que predominan en la parte central de la composición, como las del cuerpo del personaje, las del nicho; líneas que se tuercen y se entrelazan en los adornos, etcétera.

Todo ello representa la riqueza y complejidad del lenguaje visual de los olmecas, que corresponde a esas mismas cualidades de sus concepciones religiosas. Algunos de estos conceptos pasaron a otras culturas mesoamericanas, posteriores a la olmeca, pero fue, más bien, mediante figuras aisladas, separadas de su rico contexto. Pero, sobre todo, nunca serían expresadas en el mismo lenguaje plástico dentro del cual los altares son una de sus manifestaciones más logradas.

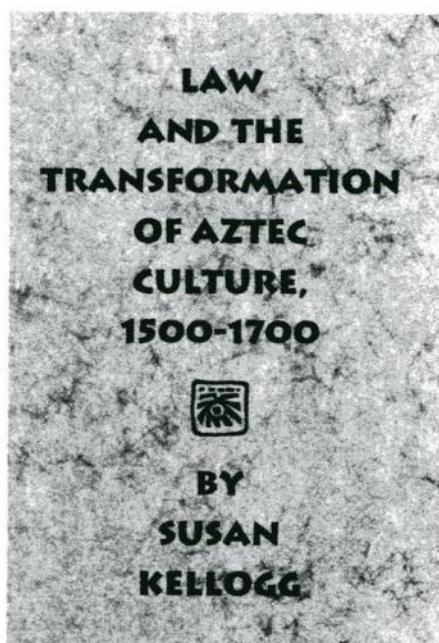
Bibliografía

- Báez-Jorge, F., "La cosmovisión de los zoques de Chiapas (Reflexiones sobre su pasado y su presente)", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje de Franz Blom*, UNAM, 1983.
- Barthes, R., "Retórica de la imagen", en *La Semiología*, Argentina, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1976.
- Blom, F. y O. Lafarge, *Tribes and Temples*, vol. 1, The Tulane University of Louisiana, 1926.
- Castro-Leal, M. y L. Ochoa, *Guía arqueológica del parque-museo de La Venta*, Tabasco, Gobierno del Estado de Tabasco, 1985.
- Coquet, M., "Le discours plastique d'un objet ethnographique", en *Actes Semiotiques-Documents*, vol. 44, 1983.
- Flores, R., "Segmentación y clausura del discurso", en *Morphe*, Ciencias del Lenguaje, núm. 5, Universidad Autónoma de Puebla, 1991.
- Foster, G., *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 42, núm. 2, 1945.
- García de León, A., *Pajapan: un dialecto mexicano del Golfo*, INAH (Científica, 43), 1976.
- _____, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Nahuatl* 8, UNAM, 1969.
- Greimas, A. J., "Semiótica figurativa y semiótica visual", en *Figuras y estrategias*, México, Siglo XXI, 1994.
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, INI, 1973.
- Keane, T., "Figurativité et perception", en *Nouveaux Actes Semiotiques* 17, Université de Limoges, France, 1991.
- Münch, G., "Cosmovisión y medicina tradicional entre los popolucas y nahuas del sur de Veracruz", en *Antropología e historia de los mixe-zoques y mayas. Homenaje de Franz Blom*, UNAM, 1983.
- _____, *Etnología del istmo veracruzano*, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Antropología, 50), UNAM, 1983.
- Reséndiz, R., "Las imágenes del mundo: una visión semiótica", en *Pervivencia del signo*, UNAM/UAM-Iztapalapa/El Colegio de México, año 1, núm. 1, mayo 1993.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial P. Robredo, 1938.
- Saint-Martin, Fernande, *Semiotics of Visual Language*, Indiana University Press, 1987.

RESEÑAS

Susan Kellogg
**Law and the Transformation
of Aztec Culture,
1500-1700**

USA, University of Oklahoma Press,
1995, 285 pp.



En lo concerniente a la historia social, en casi todos los periodos históricos existen momentos clave de ruptura que derivan, en la mayor parte de los casos, en un proceso de transformaciones radicales y cuyo estudio motiva, entre los académicos, interrogantes de largo alcance. Debido a la, por lo general, honda trascendencia que suscitan, el análisis histórico de estos procesos suele salirse de sus fronteras cronológicas para abordar su eventual origen e impacto en los periodos previo y posterior, respectivamente.

Atraen la atención, además, de una diversidad de especialistas —arqueólogos, lingüistas, antropólogos y economistas, entre otros— que se unen al historiador en la tarea de reconstruir, desde distintos horizontes, aquello que permiten las fuentes disponibles, y de ensayar las interpretaciones más satisfactorias. Desde hace tiempo éste parece ser el caso de la Conquista de México.

En el presente estudio, Susan Kellogg considera insuficientes, en primer término, aquellas tesis deterministas que pretenden ofrecer una explicación concluyente del proceso de conquista y dominación de los pueblos indígenas por parte de los españoles. Así, la introducción de enfermedades, el éxito español al dividir en su provecho a la población india y la eventual superioridad bélica y tecnológica de los invasores, fueron elementos influyentes en la Conquista, pero deben verse como parte de un universo explicativo que aún no agota sus posibilidades. Ciertamente, la combinación de estos factores diezmó en forma dramática a los indígenas, y de alguna manera la sumió en una suerte de caos moral, pero al mismo tiempo ésta mostró una irreducible capacidad de autoprotección en el nuevo orden. Esta consecuencia tiene un origen que reclama ser explicado para que se dé, entonces, la posibilidad de entender en toda su amplitud la sociedad colonial que surgió años después.

Como se sabe, el inicial sometimiento militar español de la población aborigen del Altiplano Central y la zona maya,

principalmente, dio pie a un posterior y paulatino pero no menos férreo proceso de subyugación política. Ello tuvo, como una de sus principales consecuencias, un trastocamiento profundo de los valores y símbolos culturales de tradición indígena. Pertrechada con las herramientas del análisis antropológico, la autora aborda las características de esa transformación cultural en el seno de la sociedad mexicana y en el marco de sus antecedentes precolumbinos y los primeros siglos coloniales.

A través del análisis sistemático de los expedientes legales generados por los tribunales novohispanos en los siglos XVI y XVII, en los cuales los indios son los principales litigantes, Kellogg se propuso construir una explicación alternativa que modificase el énfasis puesto en la Conquista por sí misma, como el factor que permitió a los españoles el logro de su hegemonía sobre la población de habla náhuatl. De esta forma, en la primera parte del trabajo, la autora ofrece un análisis de la estructura interna de los expedientes legales que sirven de base para su investigación: caracteriza el discurso y tipifica a sus principales protagonistas.

Kellogg basó su estudio en los expedientes legales —particularmente aquellos referentes a conflictos por propiedad— por considerar que su contenido refleja con nitidez el proceso de adecuación de los indígenas en torno a ciertas nociones culturales. A diferencia de otros especialistas que han visto en los contenidos de los archivos legales únicamente sistemas de normas y de control social, un medio de solución de conflictos, una forma de retórica y argumentación o, en su defecto, un mero repositorio de información factual; Kellogg los concibe como una arena de confrontación cultural, en la

que las nociones de familia, género y propiedad fueron puestas a discusión. Los mira, igualmente, como instrumento de aprendizaje de un sistema de relaciones interétnicas cargadas de complejidad, pero finalmente también como expresión indubitable de la hegemonía cultural española.

Por hegemonía la autora entiende una forma de dominación que no se basa única y exclusivamente en el uso de la fuerza, sino que ensaya las más sutiles, las menos violentas y espectaculares, y aun las más persuasivas formas de control social. Estas formas son posibles —ataja Kellogg— no tanto porque la sociedad indígena colabore en su propia subyugación, sino debido a que un poder dominante ha hecho posible el establecimiento de prácticas y creencias a las que la población se ajusta, que en repetidas veces conlleva a prácticas coercitivas, pero que con el tiempo suelen transformarse en formas de apariencia normal, y aun naturales. Para la autora estos elementos se pueden observar en el fenómeno de adecuación cultural que vivió la población indígena de la Ciudad de México en los siglos XVI-XVII, que, lejos de ser sencillo, fue producto de un largo e intrincado proceso cargado de conflictos pero también de negociaciones y diálogo.

En ese sentido, Kellogg reconoce en el gran aparato legal montado por la Corona española en el seno del antiguo imperio mexicano, un mecanismo de conversión cultural en el que la Real Audiencia, al igual que la mayoría de los tribunales novohispanos promovió, o más acertadamente, impuso entre los habitantes, nuevas nociones de prácticas culturales que contrastaban con las heredadas del pasado prehispánico: de propiedad

privada —de la colectiva a la individual—; de la familia —del grupo multifamiliar a la familia nuclear— y de relaciones de género —de una cierta paridad social de género a un crecimiento de los privilegios masculinos. La incorporación del indígena, afortunada o fallida, a estas prácticas no debe verse necesariamente como una burda imitación de los modelos españoles, sino más bien como una respuesta al rápido cambio social y material que les fue impuesto, en gran medida, una compleja amalgama de valores mexicanos y españoles. Aunque también es claro que dichas formas jugaron un papel determinante en la perpetuación del dominio español al anular o en su defecto canalizar la disidencia.

¿Se alcanzó pues, como afirma Kellogg, una nueva síntesis cultural? La Ciudad de México está llena de historias que ilustran la forma en la que multitud de indígenas transgredió las normas españolas: invadían cotidianamente los límites españoles de la traza urbana; se embeodaba hasta perder el sentido; evadía el pago del tributo; se amancebaba olvidando al cónyuge sancionado por la Iglesia y las leyes españolas y hurtaba lo que le era posible. En los procesos judiciales a los que fueron sometidos estos infractores pocas veces se escuchó la voz del indígena. En cambio, en los expedientes por conflicto de propiedad, correspondientes al siglo xvi, siempre aparece el punto de vista del litigante indio y, por su conducto, de toda la comunidad. A través de declaraciones de testigos y los contenidos de los testamentos, es posible articular datos que implican de forma real y constante a individuos, familias y comunidades. No hay que olvidar sin embargo —alerta la autora—, que se trata de declaraciones de testigos

y documentos en lenguas náhuatl y española que amparan un interés y se corre el riesgo de interpretarlos de manera errónea: “Uno no puede asegurar que éstos [expedientes] ofrecen descripciones certeras de los hechos o testimonios transparentes de la realidad social” (Kellogg, 1995, p. 38). No hay duda —dice Kellogg— que esos documentos contienen datos de gran valor para el analista, pero deben verse, en primera instancia, como una forma de narrativa, como un compendio de dramas sociales y ficciones cuidadosamente manipuladas pero enraizadas en luchas y conflictos reales.

Si bien no es novedoso observar en los documentos coloniales una forma de narrativa, es un gran acierto de Kellogg hacerlo en los documentos legales, puesto que mediante esta lectura alternativa logra llamar la atención en un valor derivado del cambio paulatino en la concepción de valores culturales gestado en la sociedad indígena del periodo, que, a su vez, es caro a la tradición cultural novohispana: el discurso y la estética barrocos.¹ Hacia fines del siglo xvi los argumentos de los litigantes dejaron de centrarse en los hechos y pusieron mayor atención en la caracterización de sus oponentes. De esta forma puede concluirse que la cultura barroca novohispana, aquella que fijó su atención en la forma desatendiendo el fondo, también se construyó en los textos de los protagonistas indios de los litigios legales.

¹ Entre quienes han ensayado esta forma de lectura se encuentra Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos xvi-xviii*, traducción de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991.

En la segunda parte de su estudio, Kellogg pondera la importancia que, a su juicio, tienen, en la historia social, los elementos que modelan la vida cotidiana:

las raíces de la hegemonía española sobre el sistema social novohispano descansa, en algunos momentos, en el imperceptible y dramático incremento de los cambios operados en la vida cotidiana pero, igualmente, en modelos de conocimiento, de pensamiento, de valores y de ideologías. (*Ibid.*, p. 86)

En esta dinámica de cambios imperceptibles o dramáticos, los religiosos jugaron un papel medular al inducir en la población indígena la sustitución de una serie de símbolos y valores que a mediano y largo plazo adquirirían carta local de naturaleza. Una de las herramientas usadas con tal fin fue la introducción del testamento como documento legal de transmisión hereditaria de bienes. En la rica información que contienen estos documentos, incorporados como elementos de prueba en las causas por conflicto de bienes entre indígenas, la autora encontró la respuesta que formularon los indios respecto de la fractura que encararon de sus condiciones de vida, así como del cambio operado en la estructura de sus relaciones familiares y de parentesco.

En este análisis resulta revelador el hecho de que los textos catequizadores de fray Alonso de Molina² y fray Martín de León,³ establecieran de alguna manera las bases sobre las que se desarrolló el modelo de redacción de testamentos

² *Confesionario mayor, en lengua mexicana y castellana*, México, Antonio de Espinosa, 1565.

³ *Camino del cielo*, México, Imprenta de Diego López Dávalos, 1611.

entre la población indígena. Un modelo que tendía a reforzar en esta última las creencias católicas, pero que igualmente en el momento de decidir la transmisión de bienes conminaba a sus integrantes a tener siempre presente a la Iglesia como benefactora (véase capítulo cuatro).

Un objeto de análisis ya tradicional entre los antropólogos, que concierne a las relaciones familiares y de parentesco, es abordado por Kellogg a propósito de los cambios que sufrieron, en las primeras décadas del periodo colonial, las nociones y prácticas mexicas en esa esfera social, con la introducción española de nuevos modelos. Mediante un análisis comparativo, la autora expone en el capítulo cinco la forma en la que el sistema familiar mexica del periodo prehispánico, basado en extensas redes de parentesco, no fue necesariamente de orden endogámico o exogámico, sino de una flexibilidad que tuvo como principal punto de referencia el papel de sus integrantes en el seno de la colectividad. De tal manera que al momento del contacto, la estructura y organización de la unidad familiar mexica, a diferencia de los grupos habitantes de la regiones vecinas, tendía a conformar dichas unidades bajo el dominio directo de caciques y nobles. Se trataba, en suma, de una compleja concepción de unidad familiar conformada a través de diferentes niveles económicos y sociales. Kellogg acepta que actualmente existe una polémica acerca de la forma de interpretar este hecho; sin embargo, la evidencia documental que aporta en su trabajo le permite establecer las bases sobre las que considera surgió paulatinamente en el primer siglo colonial un nuevo modelo de unidad familiar, la familia nuclear, así como un nuevo siste-

ma de relaciones de parentesco, sistema en donde sólo las hermanas y hermanos quedaron como sus principales elementos articuladores.

Estudios recientes señalan que la estructura familiar y el sistema de parentesco vigente en sectores de élite de la sociedad mexicana contemporánea y, por hegemonía cultural, del país en su conjunto, hunde sus raíces en las formas observables en la base criolla de la época colonial.⁴ En su trabajo, la autora sugiere, en todo caso, ampliar esta propuesta integrando los elementos de origen indígena heredados del periodo prehispánico, modelados durante el proceso de adecuación al que fueron sometidos en los dos primeros siglos del periodo colonial. Sugiere, igualmente, ver en ese proceso de adecuación expresiones de resistencia cultural que, por razones históricas, privilegian la negociación y el diálogo en lugar de la confrontación violenta en forma directa, como fue más común en la naciones indígenas de la zona norte. Aunque esto último no elimina el viejo dilema

de la confrontación abierta o la contemporización con el poder como casi únicas alternativas históricas para la emancipación de sociedades subyugadas, incorpora al debate nuevos elementos que, por lo pronto, obligará a un replanteamiento del problema.

En el esquema de análisis propuesto por Kellogg queda quizá, como factura pendiente, ofrecer respuesta a interrogantes que surgen de la lectura de su trabajo. Una de ellas sería señalar, por ejemplo, en el contexto de su investigación, las condiciones que llevaron a las autoridades españolas a crear la figura del procurador de indios, que, junto con la creación del Juzgado Privativo de Indios, parecen haber sido determinantes en la incorporación definitiva de éstos al esquema español de impartición de justicia.⁵ Se trata, en última instancia, de ubicar su valiosa propuesta en un horizonte histórico más integral.

Arturo Soberón Mora
Dirección de Estudios Históricos

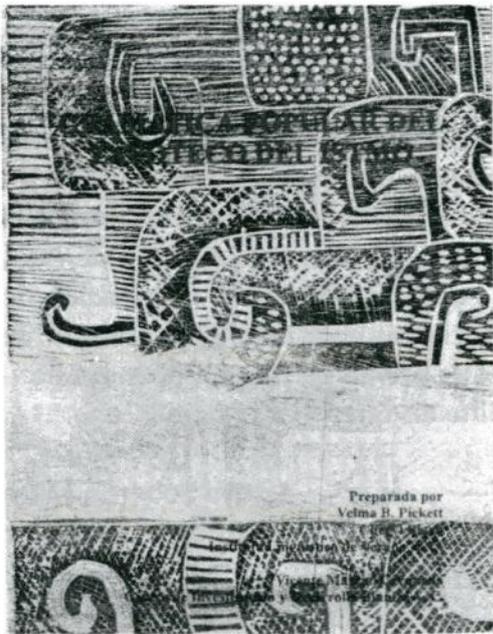
⁴ Véase por ejemplo Larissa Adler Lomnitz y Marisol Pérez Lizaur, *Una familia de la élite mexicana, 1820-1980. Parentesco, clase y cultura*, México, Alianza Editorial México, 1993.

⁵ Esta interrogante la responde en gran medida W. Borah, pero en un marco de análisis distinto, véase *El Juzgado General de Indios de la Nueva España*, traducción de Juan José Utrilla, México, FCE, 1985.

Velma B. Pickett, Cheryl Black y Vicente Marcial Cerqueda

Gramática popular del zapoteco del Istmo,

México, Centro de Investigación y Desarrollo Binnizá, A.C./Instituto Lingüístico de Verano, A.C., 1998, 123 pp.



Esta obra —que fue preparada por Velma B. Pickett y Cheryl Black, del Instituto Lingüístico de Verano, y Vicente Marcial Cerqueda, del Centro de Investigación y Desarrollo Binnizá A.C. de Juchitán, Oaxaca— se publica por primera vez en español. La intención de esta *Gramática popular* es conocer la estructura del zapoteco del Istmo, conocido como *diidxazá*, en forma sencilla, clara y correcta para que facilite a los zapotecos, o *binnizá*, bilingües a comprender la estructura de su propia lengua, la cual es como cualquier otra del mundo. También tiene como

propósito apoyar a los hablantes del español que deseen conocer esta lengua del Istmo, sin pretender que sea un método para aprender a hablarlo.

La obra se constituye de cuatro temas: los estudios zapotecos, el grupo lingüístico-cultural zapoteco, la lingüística descriptiva y la tagmémica, y la gramática popular del zapoteco del Istmo.

Estudios zapotecos

La *Gramática popular del zapoteco del Istmo* representa parte de una larga tradición en estudios zapotecos. Sabemos que se ha estudiado desde fines del siglo XVI, cuando en la Nueva España llegaron a Oaxaca misioneros dominicos en plan de evangelizar. Entre ellos destaca el padre fray Juan de Córdova, quien elaboró un *arte* del idioma zapoteco y un *vocabulario*, ambos publicados en 1578.

En 1953 y 1955, Velma Pickett publicó varios trabajos referentes a la morfología verbal del zapoteco. Estos estudios clásicos revelan la complejidad del idioma. En 1976, Donna Marks estudió la morfología verbal del zapoteco de la Sierra Juárez para su tesis de maestría en la Universidad de Texas. El estudio más reciente sobre el tema es de San Pablo Güila, municipio de Santiago Matatlán, distrito de Tlacolula, Oaxaca, de Ausencia López Cruz (1997) de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quien ganó el premio INAH por la mejor tesis de licenciatura en Lingüística en 1998.

En 1959 se publicó el *Vocabulario zapoteco del Istmo* compilado por Velma Pickett y colaboradores. Tal vocabulario fue corregido y aumentado en la cuarta edición reimpressa en 1973. La reconocida lingüis-

ta María Teresa Fernández de Miranda dice en el prólogo que la "competencia profesional (de la doctora Velma Pickett) está de sobra acreditada en los círculos científicos y su experiencia en el conocimiento del zapoteco, idioma que ha estudiado durante más de 20 años, es grande y profunda".

Durante la década de los setenta, Velma Pickett y Virginia Embrey publicaron el *Zapoteco del Istmo, Juchitán, Oaxaca*, en el Archivo de Lenguas Indígenas del Estado de Oaxaca (1974), cuya coordinación estuvo a cargo de Gloria Ruiz de Bravo Ahuja. Este importante proyecto pretendía en una primera etapa "archivar una lengua de cada uno de los grupos que tradicionalmente se enumeran para la región: amuzgo, cuicateco, chatino, chinanteco, chocho, chontal, huave, ixcatéco, mazateco, mixe, mixteco, náhuatl, zapoteco y zoque". Con el transcurso del tiempo este proyecto se ha extendido y actualmente pretende abarcar todas las lenguas indígenas de México. Entre las gramáticas publicadas en los años setentas se encuentran: el archivo del zapoteco del Istmo, Juchitán; el del trique de San Juan Copala; el del mixteco de Santa María Peñoles; el del chocho de Santa Catarina Ocotlán; el del mazateco de Chiquihuitlán, entre otros.¹

Al presentar la *Gramática popular del zapoteco del Istmo* de 1998 de Velma Pickett, Cheryl Black y Vicente Marcial, culmina para Velma Pickett una trayectoria de más de 40 años de atención y entrega a la lengua zapoteca. Durante esos años, ella ha buscado corregir, aumentar y mejorar los análisis y los resultados de sus estudios —las evidencias se encuentran en la reedición del vocabulario, las

distintas versiones de la gramática y otras publicaciones sobre aspectos del zapoteco.

El grupo lingüístico-cultural zapoteco

En los últimos años de la época prehispánica floreció la civilización zapoteca en el valle de Oaxaca. Los antiguos zapotecos construyeron grandes centros ceremoniales cuyas ruinas se ven, hoy día, en los sitios arqueológicos de Monte Albán, Mitla, Yagul, Lambityeco, Dainzu y otros.²

De acuerdo con el Censo General de Población de 1990, el zapoteco es hablado por 403 457 personas mayores de cinco años de edad en la República Mexicana, y por 341 583 en el estado de Oaxaca.³

Estudios realizados por el Instituto Lingüístico de Verano han determinado los niveles de inteligibilidad interdialectal del zapoteco en 38 agrupaciones. Éstas se localizan en cinco regiones: oeste, centro, norte, este y sur.⁴ El XI Censo General de Población y Vivienda (1990), en cambio, distingue solamente ocho variantes que son: zapoteco, zapoteco de Cuixtla, zapoteco de Ixtlán, zapoteco del Istmo, zapoteco del Rincón, zapoteco Sureño, zapoteco Vallista y zapoteco Vijano.⁵

² Morris Stubblefield y Carol Miller de Stubblefield, *Diccionario zapoteco de Mitla, Oaxaca*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Aceves", núm. 31), 1991, p. vii.

³ Ausencia López Cruz, "Morfología verbal del zapoteco de San Pablo Güila", tesis de licenciatura, México, ENAH, 1997, p. 7.

⁴ Inez M. Butler H., *Gramática zapoteca, zapoteco de yatzaquí El Bajo*, México, Instituto Lingüístico de Verano (Serie gramática de lenguas indígenas de México 4, I), 1980 p. xi.

¹ Claudia Parodi, *La investigación lingüística en México (1970-1980)*, México, UNAM, 1981.

Ausencia López Cruz⁶ señala que no se sabe con exactitud cuántas variantes existen —hace falta mucho trabajo lingüístico en diferentes áreas y aspectos para cuantificar las variantes—, sin embargo, ella distingue cuatro grupos zapotecos geográficamente:

1. *Zapoteco del Valle*, abarca los distritos de Etna, Centro, Tlacolula, Ocotlán, Ejutla, Zimatlán y Zaachila; concentrando el mayor número de hablantes en los distritos de Tlacolula y Ocotlán.
2. *Zapoteco del Istmo*, comprende los distritos de Tehuantepec y Juchitán.
3. *Zapoteco de la Sierra Norte*, ocupa los distritos de Ixtlán, Villa Alta y una porción mínima de los distritos de Choapan y Tuxtepec.
4. *Zapoteco de la Sierra Sur*, incluye los distritos de Sola de Vega, Miahuatlán y Yautepec.

Las agrupaciones del centro y sur de Villa Alta muestran un buen grado de inteligibilidad entre los hablantes de distintos pueblos, pero esos hablantes entienden poco del zapoteco hablado en la agrupación al norte de Villa Alta. Sin embargo, las diferencias en la gramática no son tan grandes como las diferencias en la fonología y el léxico. Fuera de Villa Alta las diferencias gramaticales son de más peso, como por ejemplo en Mitla (región del centro) y en Juchitán (región del este).⁷

La lengua zapoteca goza de gran prestigio. María Teresa Fernández de Miranda comenta en el prólogo del *Vocabulario*

*zapoteco*⁸ que: "Todo nativo zapoteco del Istmo, desde el campesino hasta el profesionalista, tiene a honra y orgullo el expresarse en la lengua vernácula. El cariño que le profesan sirve de acicate para vigorizarla e incrementar su producción literaria." Más recientemente, Ausencia López Cruz⁹ dice: "Para nosotros los zapotecos, la lengua zapoteca es parte de nuestra vida, la llevamos en nuestra sangre y con orgullo nos identificamos con ella [...] Adultos, jóvenes y niños la hablan en todos los lugares, empezando por la casa."

El prestigio y la identificación con la lengua minoritaria son factores importantes que impulsan el uso de la lengua. La lengua también recibe validez cuando se difunde y promueve mediante su aplicación en programas de radio, en distintos actos culturales y oficiales. La tarea del lingüista contribuye con la elaboración de materiales de apoyo, sean estos los alfabetos, los vocabularios, las cartillas, materiales didácticos, los diccionarios, las gramáticas, colecciones de cuentos, poesía y literatura. Para realizar esa labor se necesita personal entrenado y lingüistas profesionales.

La lingüística descriptiva y la tagmémica

Velma Pickett tuvo influencia directa en la formación de lingüistas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia durante los años setenta. Varias generaciones

⁵ Véase *Hablantes de lengua indígena*, INEGI, 1993, citado por López Cruz, *op. cit.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁷ Butler, *op. cit.*, p. ix.

⁸ Velma Berenice Pickett, *Crucigramas bilingües: castellano-zapoteco Istmo*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1973, p. iii.

⁹ López Cruz, *op. cit.*, pp. 9-10.

Ausencia López Cruz⁶ señala que no se sabe con exactitud cuántas variantes existen —hace falta mucho trabajo lingüístico en diferentes áreas y aspectos para cuantificar las variantes—, sin embargo, ella distingue cuatro grupos zapotecos geográficamente:

1. *Zapoteco del Valle*, abarca los distritos de Etlá, Centro, Tlacolula, Ocotlán, Ejutla, Zimatlán y Zaachila; concentrando el mayor número de hablantes en los distritos de Tlacolula y Ocotlán.
2. *Zapoteco del Istmo*, comprende los distritos de Tehuantepec y Juchitán.
3. *Zapoteco de la Sierra Norte*, ocupa los distritos de Ixtlán, Villa Alta y una porción mínima de los distritos de Choapan y Tuxtepec.
4. *Zapoteco de la Sierra Sur*, incluye los distritos de Sola de Vega, Miahuatlán y Yautepec.

Las agrupaciones del centro y sur de Villa Alta muestran un buen grado de inteligibilidad entre los hablantes de distintos pueblos, pero esos hablantes entienden poco del zapoteco hablado en la agrupación al norte de Villa Alta. Sin embargo, las diferencias en la gramática no son tan grandes como las diferencias en la fonología y el léxico. Fuera de Villa Alta las diferencias gramaticales son de más peso, como por ejemplo en Mitla (región del centro) y en Juchitán (región del este).⁷

La lengua zapoteca goza de gran prestigio. María Teresa Fernández de Miranda comenta en el prólogo del *Vocabulario*

*zapoteco*⁸ que: "Todo nativo zapoteco del Istmo, desde el campesino hasta el profesionalista, tiene a honra y orgullo expresarse en la lengua vernácula. El cariño que le profesan sirve de acicate para vigorizarla e incrementar su producción literaria." Más recientemente, Ausencia López Cruz⁹ dice: "Para nosotros los zapotecos, la lengua zapoteca es parte de nuestra vida, la llevamos en nuestra sangre y con orgullo nos identificamos con ella [...] Adultos, jóvenes y niños la hablan en todos los lugares, empezando por la casa."

El prestigio y la identificación con la lengua minoritaria son factores importantes que impulsan el uso de la lengua. La lengua también recibe validez cuando se difunde y promueve mediante su aplicación en programas de radio, en distintos actos culturales y oficiales. La tarea del lingüista contribuye con la elaboración de materiales de apoyo, sean estos los alfabetos, los vocabularios, las cartillas, materiales didácticos, los diccionarios, las gramáticas, colecciones de cuentos, poesía y literatura. Para realizar esa labor se necesita personal entrenado y lingüistas profesionales.

La lingüística descriptiva y la tagmémica

Velma Pickett tuvo influencia directa en la formación de lingüistas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia durante los años setenta. Varias generaciones

⁵ Véase *Hablantes de lengua indígena*, INEGI, 1993, citado por López Cruz, *op. cit.*, p. 7.

⁶ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁷ Butler, *op. cit.*, p. ix.

⁸ Velma Berenice Pickett, *Crucigramas bilingües: castellano-zapoteco Istmo*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1973, p. iii.

⁹ López Cruz, *op. cit.*, pp. 9-10.

aprendieron hacer el análisis lingüístico basándose en los ejercicios encontrados en la *Introducción a la morfología y sintaxis* (1986) de Velma B. Pickett y Benjamin F. Elson, una revisión total de su antecesor en inglés *An Introduction to Morphology and Syntax* (1962). El propósito del libro consistió en preparar a estudiantes para que conocieran y entendieran la estructura gramatical de una lengua sin escritura. La primera versión se escribió dentro de un modelo tagmémico estricto. La revisión es más general, incluye rasgos y terminología de varios modelos, redactado en "prosa", evitando en lo posible el uso de fórmulas.

Velma Pickett fue alumna de Charles Hockett y Eugene Nida, miembros fundadores de la escuela americana de la lingüística estructural, quienes desarrollaron el modelo de elemento-y-distribución.

Pickett experimentó de primera mano esta época de polémica cuando se cambió el paradigma en la ciencia de la lingüística. Influida por Kenneth Pike, nos enseñó cómo aplicar la tagmémica al análisis de las lenguas indígenas de México. Ella misma dice en el prefacio de la *Introducción a la morfología y sintaxis*:

ciertos rasgos del modelo tagmémico nos parecen de importancia básica. Éstos incluyen los conceptos de función y clase, tanto como el ordenamiento de estructuras en una jerarquía de unidades menores dentro de unidades mayores. Pero esperamos que la presentación usada aquí sea suficientemente general para ser útil en más de un modelo teórico. Los estudiantes que continúen el estudio del análisis gramatical después de este curso introductorio podrán en-

contrar un modelo específico que les abra nuevas perspectivas. Cada sistema de análisis, desde las antiguas gramáticas tradicionales hasta los modelos teóricos más actuales, aporta algo al conocimiento gramatical. Un rasgo específico de una lengua dada puede describirse más fácilmente en términos de una teoría que de otra.

Por lo tanto, aquí Pickett y Elson emplean un doble enfoque pedagógico y tipológico que permite seguir un procedimiento analítico y describir una lengua en forma que sea útil a lectores de cualquier credo teórico.¹⁰ Muchos de los ejemplos son de lenguas de México, pero para ejemplificar el material en el libro usan principalmente datos del inglés, del español, del popoluca de la Sierra y del zapoteco del Istmo, es decir, de los cuatro idiomas que ellos hablan. El volumen acompañante *Manual de morfosintaxis*¹¹ contiene material de un área geográfica más extensa.

Podemos decir que los nuevos modelos teóricos han superado la descripción de los datos empíricos de las lenguas, pero en realidad —no es cierto—, lo fundamental es contar con un *corpus* amplio y fiel del idioma bajo estudio. Sin tal *corpus* no se puede construir una teoría de la naturaleza del lenguaje.¹²

¹⁰ Velma B. Pickett y Benjamin F. Elson, *Introducción a la morfología y sintaxis*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1986.

¹¹ William R. Merrifield, C.M. Naish, C.R. Rensch y G. Story, *Laboratory Manual for Morphology and Syntax*, Santa Ana, California, Summer Institute of Linguistics, 1967.

¹² Martha C. Muntzel, "A survey of grammars" (inédito), 1983.

Hasta ahora vemos dos grandes aportes de Velma Pickett: más de 40 años de estudios zapotecos, y la formación de lingüistas de México en las técnicas de la descripción de lenguas. La publicación de la *Gramática popular del zapoteco del Istmo* culmina esta labor y responde a una gran necesidad del pueblo zapoteco.

Gramática popular del zapoteco del Istmo

La idea de elaborar gramáticas populares, siguiendo el modelo tradicional, fue de la doctora Doris Bartholomew, quien asesoró algunas de las obras de las series *Mariano Silva y Aceves* y de *Gramáticas de Lenguas Indígenas de México*, del Instituto Lingüístico de Verano.¹³

La meta de cualquier gramática determina su formato y presentación, y también la manera de describir las partes del idioma. Entre los tipos de gramáticas existen tradicionales, pedagógicas, descriptivas y de referencia. Estos mismos pueden seguir distintos modelos lingüísticos: palabra-y-paradigma, elemento-y-proceso, elemento-y-distribución, o elemento-y-proceso formalizado, por ejemplo, según el interés del investigador.

Las gramáticas populares se simplifican para responder a un público no especializado. No se envuelven en una terminología ni en las complicadas fórmulas que tanto nos gustan a los lingüistas. Tampoco tratan de comprobar la utilidad de alguna teoría lingüística de moda. El objetivo es práctico: proporcionar los datos básicos del idioma y dar a conocer la estructura gene-

ral y su riqueza. Velma Pickett elabora esta gramática dirigida a los hablantes del zapoteco y del español, para dar a conocer la estructura del zapoteco, es decir, cómo se forman las palabras y las frases del *diidxazá*.

La gramática consta de 123 páginas y consiste en tres partes principales:

- I. La *Introducción* tiene una sección referente a los hablantes, un panorama de la gramática y el alfabeto.
- II. *Las partes de la oración* trata los sustantivos, los pronombres, los adjetivos, los verbos, los adverbios, las preposiciones, las conjunciones y las interjecciones.
- III. *Las oraciones* presenta las oraciones básicas, cambios en el orden de los elementos, la combinación de oraciones, y los textos, que contiene cuatro, además de trabalenguas y una receta para caldo de pescado.

Por último, presenta un pequeño "Apéndice para lingüistas" en donde explica las consonantes, las vocales y las combinaciones fonéticas de palabras.

En donde resulta útil, los autores muestran esquemas y tablas para resumir datos.

Esta gramática cumple sus propósitos: presenta los datos generales de la lengua zapoteca del Istmo en forma clara y sencilla, además no sólo complementa los materiales lingüísticos disponibles para las lenguas zapotecas, sino que por su contenido, formato y redacción será una importante obra de consulta para el público en general, y también para los lingüistas exigentes.

Martha C. Muntzel
Dirección de Lingüística, INAH

¹³ Butler, *op. cit.*, p. vii.

N A	ueva ntropología	55
----------------------	-----------------------------------	-----------

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

FAMILIAS DE CLASE MEDIA

ROSARIO ESTEINOU, Familia y diferenciación simbólica. **MERCEDES BLANCO**, Mujeres profesionistas de clase media. Procesos de decisión e inserción laboral. **VIRGINIA MOLINA, LUDY Y KIM SÁNCHEZ**, El fin de la ilusión. Movilidad social en la Ciudad de México. **KIM SÁNCHEZ SALDAÑA**, Sectores medios en México, una bibliografía comentada. **OTROS TEMAS. GONZALO A. SARAVÍ**, Entre la comunidad y la autosuficiencia. Cooperación y competencia en un distrito industrial. **MAYA LORENA PÉREZ-RUIZ**, Aportaciones de Guillermo Bonfil al concepto de lo popular. **PILAR ALBERTI MANZANARES**, La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis. **RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS.**

Inventario antropológico

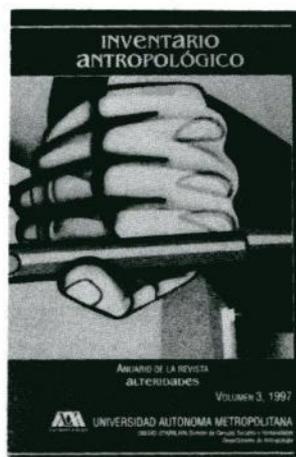
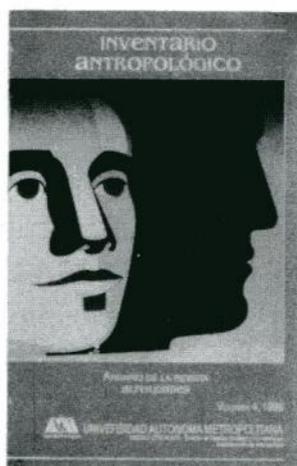
Anuario de la revista *Alteridades*

invita a la comunidad antropológica mexicana a participar en los volúmenes 5 y 6 (en preparación) del anuario, editado por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Secciones

- **Artículos de revisión** de publicaciones antropológicas mexicanas sobre un tema, una región, un sitio arqueológico, un grupo social, un concepto, un método, una técnica, una institución, etcétera.
- **Reseñas de libros** antropológicos mexicanos (y de números monográficos de revistas antropológicas, colecciones y material audiovisual editado en el país).
- **Reseñas de actividades** antropológicas tales como congresos, simposia, mesas redondas, exposiciones, inauguraciones, aniversarios, etcétera.

Además, la sección **Publicaciones antropológicas mexicanas recientes** recibe las fichas bibliográficas de publicaciones actuales (de reportes, documentos de trabajo y material audiovisual) realizadas en el país o en el extranjero.



Mayores informes en la dirección editorial del Anuario

Correspondencia editorial:

Esteban Krotz

Apartado postal 9-08

Chuburná

97200 Mérida, Yucatán

Correo electrónico:

kheberle@tunku.uady.mx



Casa abierta al tiempo

Envíos por mensajería:

Calle 61 núm. 525-97000

Mérida, Yucatán

Fax: (99) 28 51 15

Recados: (99) 24 27 67

Pedidos y suscripciones:

Departamento de Antropología

UAM-Iztapalapa

Apartado postal 55-536

09340 México, D. F.

Fax: (5) 724 47 67

Teléfono: (5) 724 47 63