

DIMENSIÓN

ANTROPOLÓGICA



- ◆ *El espacio urbano en el contexto de la globalización. Balance de perspectivas*
- ◆ *Los progresos de la fundición de metales argentíferos en la minería novohispana del siglo XVIII*
- ◆ *Rastreado la mortalidad en los archivos parroquiales de Santa María de El Cardonal, 1800-1858*
- ◆ *Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia y exacción. El caso de Chimalhuacan Atenco*
- ◆ *De la salvación a la sobrevivencia: la religiosidad popular, devotos y comerciantes*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General Luciano Cedillo Álvarez *Director General de la Revista*
Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico Mario Pérez Campa *Consejo Editorial*
Susana Cuevas

Secretario Administrativo Luis Ignacio Sáinz Isabel Lagarriga Attias
Sergio Bogard Sierra
Fernando López Aguilar
Eyra Cárdenas Barahona[†]

Coordinadora Nacional Margarita Nolasco Armas
de Antropología Delia Salazar Anaya
Gloria Artís Mercadet Susan Kellogg (EUA)

Coordinador Nacional de Difusión María Eugenia Peña Reyes
Benito Taibo Quetzil Castañeda (EUA)
Mario Pérez Campa
José Antonio Machuca

Director de Publicaciones Josefina Ramírez Velázquez
Héctor Toledano

Producción editorial Benigno Casas *Colaboradora (secretaria)*
Virginia Ramírez

Edición Gilberto Giménez Montiel
Zazil Sandoval Alfredo López Austin
y Gustavo F. Guzmán Álvaro Matute Aguirre
Eduardo Menéndez Spina

Diseño de portada Arturo Romano Pacheco
Javier Curiel

Foto de cubierta:
Antonio Herrero
Sin título, s/a

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

Requisitos para la presentación de originales

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 deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
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, cursivas,
 - 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,
 - 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:
op. cit. = obra citada, *ibidem.* = misma obra, diferente página, *idem.* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t o tt. = tomo o tomos, vol., vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, cf. = compárese, *et al.* = 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 y correo electrónico 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 disquete

- Programas sugeridos: Write o Word 6 para Windows.
- Los dibujos o esquemas se elaborarán con tinta china sobre papel albanene. En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escaner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP).
- 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, Deleg. Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F. Tels.: 5553 05 27 y 5553 62 66 ext. 240 Fax: 5208 72 82. dimension_ant.dl.cnan@inah.gov.mx www.inah.gov.mx www.dimensionantropologica.inah.gov.mx

D.R. INAH, 2006

Revista *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 36, enero-abril, 2006. Impresa en los Talleres Gráficos del INAH, Av. Tiáhuac 3428, Culhuacán, CP 09840, México, D.F. Distribuida por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Nautla 131-B, col. San Nicolás Tolentino, CP 09850, México, D.F.

Certificado de licitud de título núm. 9604 y Certificado de licitud de contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de derechos al uso exclusivo, Reserva: 04-1998-100119073500-102.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

Índice

El espacio urbano en el contexto de la globalización. Balance de perspectivas EDUARDO GONZÁLEZ CASTILLO	7
Los progresos de la fundición de metales argentíferos en la minería novohispana del siglo XVIII EDUARDO FLORES CLAIR	43
Rastreado la mortalidad en los archivos parroquiales de Santa María de El Cardonal, 1800-1858 EDITH YESENIA PEÑA SÁNCHEZ	63
Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia y exacción. El caso de Chimalhuacan Atenco JOSÉ ANTONIO CRUZ RANGEL	93
De la salvación a la sobrevivencia: la religiosidad popular, devotos y comerciantes ANNA M. FERNÁNDEZ PONCELA	133
Reseñas	
Rafael Tena (introd. paleog. y trad.) <i>Anales de Tlatelolco</i> RODRIGO MARTÍNEZ BARACS	173
David Lagunas y José Luis Anta (eds.) <i>Vidas al margen. Gente, lugares, cultura en Hidalgo (México)</i> LOURDES BÁEZ	182

Rosa María Zúñiga <i>Malinche, esa ausente siempre presente</i> FRANCISCO BARRIGA PUENTE	190
Ma. del Carmen Ventura Patiño <i>Disputas por el gobierno local en Tarecuato, Michoacán, 1942-1999</i> OCTAVIO GONZÁLEZ SANTANA	195

El espacio urbano en el contexto de la globalización. Balance de perspectivas

EDUARDO GONZÁLEZ CASTILLO*

La considerable cantidad de estudios que en la actualidad se realizan dentro de la antropología social a propósito del espacio urbano y de la globalización imponen una tarea difícil a quien, como en mi caso, pretenda realizar una clasificación evaluativa de los mismos. Los temas abordados son diversos, y los enfoques teóricos se nutren regularmente de perspectivas muy diferentes.¹

En este sentido, intentar reducir toda esta diversidad de enfoques a unas cuantas categorías clasificatorias, exige sin duda de una explicación precisa del procedimiento utilizado. En lo que a este trabajo concierne, los criterios para su evaluación han sido los siguientes.

Por principio, he privilegiado, y remarcado, *la perspectiva general* desde la que los trabajos a discutir abordan sus temas de estudio. El lector encontrará de este modo que, con fines de esclarecimiento, esquematizo las características de dichas perspectivas en términos

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

¹ Véase Setha M. Low, "The anthropology of Cities. Imagining and theorizing the City", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 25, 1996, pp. 383-409; Alan Smart y Josephine Smart, "Urbanization and the Global Perspective", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 32, 2003, pp. 263-285.

de oposiciones conceptuales claramente definidas. En segundo lugar, he procurado dar su justo valor secundario a los intercambios (o “contagios”) conceptuales que ocurren entre las perspectivas identificadas cuando éstos no atañen a las ideas principales de los escritos, a los puntos cruciales de sus argumentos. Así, por ejemplo, el lector encontrará que un texto como el de Theodore C. Bestor² — pese a su recurrente utilización de los términos de la economía política— es clasificado dentro de la perspectiva que privilegia, como él lo hace, nociones respecto a las de red transnacional y flujo.

De este modo he definido dos perspectivas generales de estudio, mismas que he decidido llamar “economía política” y “constructivismo social”, respectivamente. El primer término hace referencia a los trabajos de corte más declaradamente materialista, con cierta inclinación por el análisis marxista del capitalismo. El segundo hace alusión a los trabajos más influenciados por la reflexión postestructuralista y por los estudios culturales de reciente factura, es decir, los del tipo de los realizados por Appadurai que, sin duda, se alejan de la perspectiva del materialismo.

La elección de este segundo término (constructivismo social) resulta, sin duda, discutible en la medida en que el concepto es muy amplio y hace referencia a una extensa diversidad de planteamientos (como los de Pierre Bourdieu o los de algunos estudios de género). Sirva, entonces, de excusa para su utilización dentro de este trabajo, el hecho de que algunos autores de los identificados como parte de esta tendencia utilizan explícitamente esa noción para caracterizar sus propias aproximaciones.³

El trabajo está estructurado de la siguiente manera. Presento, en una primera sección, una breve discusión acerca de los principios teóricos generales de las dos grandes perspectivas identificadas. En

² Theodore C. Bestor, “Markets and Places: Tokio and the Global Tuna Trade”, en Setha M. Low y Denise Lawrence-Zuñiga, *The anthropology of space and place: locating culture*, núm. 4, 2003, pp. 301-320.

³ Por ejemplo Michael Smith, *Transnational urbanism: locating globalization*, 2001, pp. 8-9; Wendy Larner y Richard Le Heron, “The Spaces and Subjects of a Globalising Economy: a Situated Exploration of Method”, en *Environment and Planning D: Society and Space*, 2002, pp. 755-757. La revisión de Katarina Nylund (“Cultural Analyses in Urban Theory of the 1990’s”, en *Acta Sociológica*, 2001, p. 219-230) sobre el desarrollo, durante la década de los años noventa, de los análisis culturales sobre el espacio urbano se refiere también a la fuente constructivista de la nueva teoría urbana. Empero, una peculiaridad a remarcar de sus planteamientos es que incluye dentro de esta misma perspectiva a autores como Arjun Appadurai y David Harvey, posición con la que, como se verá en el resto de este trabajo, disiento profundamente.

la siguiente parte del escrito discuto los planteamientos de cuatro autores representativos de estas perspectivas. Incluyo al final de esta discusión una primera evaluación parcial de las ventajas y desventajas de ambas posiciones analíticas con respecto a la noción de *poder*. La tercera sección del escrito contiene el análisis de la bibliografía revisada. Finalmente, concluyo con una breve reflexión acerca de los conceptos y enfoques que nos ofrecen ambas perspectivas para el estudio de las prácticas culturales urbanas.

Economía política y constructivismo social

Veamos, para comenzar, lo que corresponde a los postulados teóricos generales de las perspectivas teóricas identificadas.

El desencuentro teórico que ocurre entre la economía política y el constructivismo social resulta, en primer lugar, del modo como es concebida, dentro de cada una de estas perspectivas, la práctica humana. Se trata entonces de una diferencia que atañe verdaderamente a los fundamentos conceptuales de ambas posiciones teóricas.

En general, las dos perspectivas consideran la realidad humana como social e históricamente determinada, es decir, como inevitablemente definida por la práctica histórica de los seres humanos. Así, por ejemplo, ideas de tipo decimonónico a propósito de la existencia de leyes que, de modo suprahumano, determinan la existencia y el futuro de la sociedad, no tienen cabida dentro de ninguna de las dos posiciones analíticas. El punto de fricción entre ambas perspectivas radica, más bien, en la manera como es concebida esa *determinación humana de la realidad social*.

Podemos decir, por lo pronto —pues a medida que avancemos dentro de nuestro trabajo iremos afinando nuestra posición—, que pese a la pretendida ruptura epistemológica que algunos representantes del constructivismo social dicen representar, la relación de su posición analítica con respecto a la de la economía política puede ser descrita, con fines esquematizadores, en términos de un par de binomios de recurrencia endémica dentro de las ciencias sociales: materialismo-“idealismo” y estructura-acción.⁴

⁴ Pese a su simpleza, la vigencia de estos binomios en tanto que puntos de arranque —y de referencia— para la reflexión sobre lo humano, queda confirmada por el hecho de que

Desde luego, afirmar llanamente que la economía política es estructural y materialista, y que, por su parte, el constructivismo social es “idealista” y centrado en la acción, es caricaturizar ambas posiciones analíticas. Es necesario, entonces, que la esquematización propuesta sea enriquecida con un conjunto de argumentos que nos permitan superar su rusticidad inicial. Debemos preguntarnos, entonces, ¿en qué sentido podemos calificar de materialista a la economía política y de idealista al constructivismo social? La misma pregunta vale, desde luego, para el otro binomio.

Materialismo e “idealismo”

Para evitar discusiones centenarias e irresolubles, centremos nuestros comentarios en lo que al estudio de la vida social corresponde. La perspectiva de la economía política⁵ es materialista en el sentido de que considera que toda explicación a propósito de la sociedad debe concebir la producción material de la vida social como un proceso central y decisivo. *Central* porque afirma que las relaciones que los hombres mantienen dentro de la vida social implican siempre relaciones de producción. *Decisivo*, porque considera que éstas constituyen una fuerza “estructuradora” de la vida social.

Para la economía política, el capitalismo es el modo de producción que en la actualidad domina el conjunto de procesos de producción material de la vida social. En este sentido, “el *capital*”, en

muchos de los intelectuales —a menudo prestigiosos— que recientemente han proclamado la superación de alguno de ellos no han ocasionado sino la reanimación de los viejos términos del debate y, de paso, su “encasillamiento” en alguno de los polos de las oposiciones. Con respecto al caso de la oposición materialismo-idealismo, pienso, por ejemplo, en los planteamientos de Clifford Geertz (*La interpretación de las culturas*, 2000) y en la consecuente respuesta de antropólogos como Marvin Harris (*El desarrollo de la teoría antropológica*, 1978) y William Roseberry (“Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology”, en *Anthropologies and Histories*, 1989, pp. 17-29); con respecto a la oposición estructura-acción, pienso en las ideas de Pierre Bourdieu (*Outline of a Theory of Practice*, 1977 y en las correspondientes críticas de Michel De Certeau (*La invención de lo cotidiano. I Artes de Hacer*, 1996), de Jeffrey Alexander (“La subjetivación de la fuerza objetiva: el *habitus*”, en *Iztapalapa*, 21, enero-junio 2001, pp. 53-72) y de Arnaud Tomas (“Pour une anthropologie concrète : Sartre contre Bourdieu”, en *Les Temps Modernes*, 1997, 53.596.).

⁵ No me refiero aquí, desde luego, a la economía política en general —ni más adelante, al constructivismo social en general—, sino sólo a la perspectiva que he identificado como tal dentro de la clasificación bibliográfica realizada.

tanto que relación social productiva de la vida material, es considerado como una de las principales —pero no la *única*— fuerzas estructuradoras de la sociedad contemporánea.

En lo que a la cuestión del espacio corresponde, para la economía política el capital es —si nos apoyamos en la clasificación de poderes elaborada por Eric Wolf— una relación de poder de cuarto rango, es decir, una relación de poder que estructura espacios y que organiza los flujos de energía alrededor de los mismos.⁶

El constructivismo social, por su parte, considera que la acción humana no puede ser disociada de los marcos interpretativos —por lo demás, socialmente establecidos— que orientan su desarrollo. Para el constructivismo social cualquier intento por explicar la práctica humana a partir de constantes objetivas constituye, en última instancia, un intento velado por imponer perspectivas o visiones particulares como verdades generales.

Puesto que sigue la línea del pensamiento postestructuralista, el constructivismo social considera que la imposición de versiones únicas acerca de la realidad es una de las características del poder, y que la única manera como los estudiosos de la vida social pueden evitar la legitimación de esas *metanarrativas* es mediante el énfasis continuo sobre el carácter discursivo no sólo de la práctica humana sino también de su conocimiento. Es en ese sentido que el constructivismo social puede ser considerado como “idealista”.

En consecuencia, en lo que a la cuestión del espacio se refiere, el constructivismo social privilegia el modo como la espacialidad es moldeada a partir de prácticas sociales simbólicamente determinadas. Así, por ejemplo, la inquietud por definir la manera como lo local y lo global son simbolizados y modelados a partir de los diferentes marcos culturales es una de sus principales preocupaciones a propósito de la temática de la globalización.

Se entiende, entonces, que una noción como la de *capital* lleve, inexorablemente, a la confrontación entre ambas perspectivas, pues lo que para la economía política es un *fuerza social* objetiva y estructuradora de la sociedad, para el constructivismo social no es más

⁶ Eric Wolf, “Distinguished Lecture: Facing Power—old Insights, New Questions”, ponencia, 1990. “I think —nos dice Wolf— that this is the kind of power that Marx addressed in speaking about the power of capital to harness and allocate labor power, and it forms the background of Michel Foucault’s notion of power as the ability ‘to structure the possible field of action of others’”.

que una *metanarrativa* que no agota la diversidad de discursos ni de prácticas que la vida social implica.

Desde luego ni la economía política niega la importancia de la dimensión simbólica de la vida social ni el constructivismo social hace caso omiso de los aspectos materiales y económicos de la práctica. La diferencia radica, como lo hemos visto, en la manera como es concebido cada uno de esos elementos y las relaciones entre ellos.

Estructura y acción

La economía política puede ser considerada como *orientada hacia la estructura* en el sentido de que dirige su atención hacia el conjunto de relaciones que los seres humanos establecen en los procesos de producción material de la vida social. Este enfoque se aproxima a la práctica mediante el estudio de las formaciones sociales y de los procesos que dan forma a las relaciones de producción material de la vida social.

Es por eso que, para esta perspectiva, conceptos como capitalismo y clase social son importantes en lo que se refiere el estudio del orden mundial contemporáneo, mismo que es concebido como el resultado de la expansión y el desarrollo de un tipo específico de formación social, el capitalismo. El estudio de las clases sociales es también considerado como una dimensión crucial del análisis de la sociedad contemporánea, porque se considera a éstas como una de las formas de organizar la práctica más directamente ligadas a la reproducción del orden socioeconómico capitalista.

La economía política es *política*, porque considera las relaciones de producción como un hecho social permeado por relaciones de poder. En este sentido, incluye en su perspectiva el análisis de la manera como las diferentes dimensiones de la práctica (políticas, culturales) conforman dichas relaciones de poder.

Desde la perspectiva del constructivismo social, sin embargo, no hay ninguna razón que justifique la subordinación de los diferentes ámbitos de la vida social a uno solo de ellos. Para esta perspectiva, entonces, la clase social —al menos, en los términos que la concibe la economía política— no es en ningún sentido más importante, en el estudio de la vida social que, por ejemplo, las adscripciones de género o que las identidades étnicas.

El constructivismo social se centra en el carácter multidimensional de la experiencia social, y a partir de esa multidimensionalidad busca comprender las diferentes prácticas sociales. Es por eso que uno de los conceptos clave de esta perspectiva —el de *red social*— no alude tanto a un tipo *específico* de relaciones dentro de la sociedad, sino a los diversos tipos de relaciones que pueden establecer los individuos en tanto que agentes sociales.

Desde la perspectiva del constructivismo social, en este sentido, el acento exclusivo sobre alguno de los ámbitos de la práctica conduce a la *esencialización* del mismo, es decir, a su valoración como intrínsecamente importante, en detrimento del justo análisis de su valor relacional e histórico.

Economía política y constructivismo social se oponen, de este modo, a partir de la forma como cada uno de ellos concibe el carácter “estructurado” de la práctica humana. Mientras la economía política da por sentado que existen relaciones sociales decisivas para el desarrollo de la sociedad contemporánea, el constructivismo social enfatiza el carácter creativo de la práctica y su variabilidad, lo que lo lleva a no considerarla como estructuralmente predeterminada. Es en este sentido, entonces, en el que podemos decir que ambos enfoques se oponen dentro del binomio estructura (economía política) - acción (constructivismo social).

Para ver de modo más preciso la manera como estas perspectivas abordan lo que concierne a la relación entre espacio urbano y globalización, nos detendremos ahora en los planteamientos de cuatro autores específicos: David Harvey, Michael Peter Smith, William Roseberry y Arjun Appadurai.

Revisión comparativa de cuatro autores

David Harvey

En *The Condition of Postmodernity*, David Harvey lleva al cabo el estudio del conjunto de transformaciones sociales que han posibilitado el desarrollo de la posmodernidad, a la que considera no como una ruptura, sino como una aceleración de la modernidad. De este modo, los procesos de innovación constante que la cultura posmoderna implica en dominios como el arte, el consumo masivo o la edificación urbana, por mencionar algunos, son vistos por Harvey

como expresiones, a velocidad diferente, de la misma lógica que se expresaba en el desarrollo de la modernidad.

Para Harvey, las fuentes de esa lógica están íntimamente ligadas a las exigencias del capitalismo. Así, la renovación constante de las prácticas y de los bienes de consumo dentro de las sociedades moderna y posmoderna, responde a la lógica de producción y consumo que el capitalismo impone. En particular, este autor se refiere al ciclo que toda mercancía debe recorrer dentro de este orden económico para realizar el valor que implica para, de ese modo, permitir la acumulación de ganancias. Es la “necesidad” capitalista de acelerar esos ciclos —para, dentro de un ambiente de competencia constante, incrementar rápidamente las tasas de ganancia—, lo que para Harvey impone el ritmo de creación constante dentro de la sociedad, lo que, en el ámbito de la cultura, se traduce en una sucesión interminable de modas, estilos, vanguardias, etcétera.

Para Harvey, esa necesidad de controlar los ritmos de realización del valor de las mercancías impone al orden capitalista los problemas del tiempo y el espacio, que, por lo demás, considera siempre como socialmente determinados. En efecto, para este autor, no existe ninguna experiencia “natural” espacial ni temporal, pues se trata de dos aspectos de la realidad originados siempre por medio de la práctica social.

Dentro del capitalismo, el carácter social de esa necesidad de controlar el tiempo de realización de las mercancías lleva al desarrollo de mecanismos de regulación que también están socialmente determinados. Es decir, la estrategia individual del empresario ante esta exigencia se encuentra determinada por las condiciones que le imponen su relación con el conjunto mayor de capitalistas y con los otros grupos y clases de la sociedad mediante la lucha de clases.

Aparecen, entonces, los *regímenes de acumulación*, que, independientemente de sus peculiaridades, llevan siempre hacia una aceleración de la velocidad a la que las mercancías circulan a través del espacio, es decir, a una *compresión del espacio* realizada *por medio de la aceleración del tiempo* de circulación de las mercancías.

Apoyándose en los estudios franceses y estadounidenses sobre las diferentes formas como ha sido regulada históricamente la acumulación dentro del capitalismo, Harvey considera que, desde los años setenta, el orden socioeconómico dominante experimenta un cambio de régimen de acumulación, a saber, el que implica el paso del régimen de acumulación fordista al régimen de acumulación

flexible, que rompe con el marco social e institucional de la etapa anterior para favorecer una rápida adaptación de los capitales a los ritmos de la economía mundial.

En términos espaciales, esta transición ha implicado la aceleración de los procesos de *destrucción creativa* que el capitalismo impulsa, y que implican la reedificación continua del espacio urbano y la intensificación, a escala planetaria, de su promoción capitalista, ya sea en lo que se refiere al ámbito de la producción —en tanto que espacios concentradores de mano de obra— o al del consumo —como espacios turísticos.

Aunque influyente en varios sentidos, la perspectiva de Harvey ha dado lugar a muchas de las críticas que el constructivismo social ha lanzado contra la economía política. Revisemos, a continuación, una de ellas, la de Michael Peter Smith.

Michael Peter Smith

El conjunto de planteamientos que Michael P. Smith ha desarrollado a propósito del estudio del espacio urbano contemporáneo, puede ser mejor aprehendido en términos del modelo que, a contraluz, proyectan sus críticas a los planteamientos de la economía política de David Harvey.

Empero, antes de revisar dicha crítica apuntemos que el objetivo de Smith es desarrollar una teoría del espacio urbano contemporáneo que tenga por divisa central el concepto de agencia (“an agency oriented urban theory”), es decir, que parta del principio según el cual la historia es el producto de las acciones de los hombres y de las instituciones que ellos crean, y no de supuestas exigencias o demandas estructurales.

De acuerdo con Smith, la perspectiva de Harvey incurre en varios reduccionismos. Uno de ellos es el determinismo tecnológico. Según Smith, el conjunto de condiciones económicas y tecnológicas que el capitalismo requiere para su reproducción, no se traducen necesariamente en una determinación inequívoca del conjunto de prácticas de los habitantes del espacio urbano. En este sentido, para Smith, ni el Estado es un simple garante de la reproducción capitalista ni las prácticas de consumo de los habitantes del espacio urbano pueden ser reducidas a las meras exigencias de los ciclos de realización del valor de las mercancías.

La economía política de Harvey, nos dice Smith, yerra, entonces, al reducir el conjunto de las prácticas culturales de los habitantes del espacio urbano a sus aspectos más ligados a la reproducción del capitalismo. Así, por ejemplo, critica con certeza el hecho de que Harvey apoye, mayoritariamente, en datos relativos al medio artístico o al mercado masivo, sus argumentos con respecto a las características que la cultura adquiere dentro de la sociedad posmoderna.

De acuerdo con Smith, el conjunto de prácticas culturales de la era contemporánea puede ser mejor entendido si se parte de un concepto de cultura que, en busca de la capacidad de agencia de los individuos, incluya el conjunto de *redes sociales* que éstos pueden construir dentro de los diferentes dominios de la vida social, como, por ejemplo, el género o las identidades étnicas.

Es por eso que, según Smith, Harvey *esencializa* la clase social al considerarla como políticamente prioritaria en lo que al desarrollo de la acción política se refiere. Si Harvey piensa —a la manera como lo hace Naomi Klein, en *No logo*— que las luchas políticas en torno a diversas reivindicaciones identitarias, debilitan o fragmentan la acción política de índole más central —es decir, la vinculada a los intereses de clase— es, nos dice Smith, porque Harvey no ha comprendido que aquella clase de luchas puede servir como nuevo campo discursivo ante la debilitación de las grandes narrativas políticas, como la de la clase social.

Con respecto al orden espacial contemporáneo, Smith considera que una de sus características distintivas es el desarrollo de movimientos sociales que trascienden, sin eliminarlos, los marcos normativos del Estado-nación para dar lugar a la aparición de relaciones que más que transnacionales, son translocales, pues “are constituted within historically and geographically specific points of origin and destination established by transnational migrants, investors, political activists, or sociocultural entrepreneurs”.⁷ “Shifting the focus —nos dice, por su parte, Smart— from transnationalism, with its implied focus on identity, toward translocality may help turn attention toward the broader implications for rapidly changing urban places”.⁸

Según Smith, estas relaciones conforman redes sociales, económicas y políticas “in criss-crossing the boundaries between spatial

⁷ Michael Smith, *op. cit.*, 2001, p. 169.

⁸ Alan Smart y Josephine Smart, *op. cit.*, p. 277.

'insides' and 'outsides' and thus complexly articulating local with global social processes".⁹

De acuerdo con Smith, el origen de estas formaciones translocales no puede ser simplemente atribuido al desarrollo del capitalismo, pues, desde su punto de vista, la revisión de la evolución histórica de cada una de ellas puede mostrarnos el peso decisivo, en su conformación, de factores no directamente económicos. Así, por ejemplo, Smith considera que el fenómeno migratorio ocurrido en la ciudad estadounidense de Los Ángeles durante la Guerra Fría fue resultado más de la política extranjera del gobierno de Estados Unidos que de las exigencias económicas del capitalismo propiamente dichas.

Las críticas de Smith a los planteamientos de Saskia Sassen en torno a las "ciudades globales" van en el mismo sentido, pues considera que la "narrativa de la globalización" económica puede no ser más que un discurso elogioso del neoliberalismo al concebir a la globalización como un destino fatal del capitalismo y al pasar por alto las especificidades históricas que conducen al desarrollo transnacional de las diferentes comunidades locales.

Aunque acerada, la crítica de Smith a los planteamientos de la economía política tiene, en los argumentos de William Roseberry, una respuesta igualmente sólida. Veamos el argumento de este autor.

William Roseberry

Si bien William Roseberry no lo dice explícitamente en ninguna parte del artículo a revisar, no me parece arriesgado afirmar que éste consiste en una respuesta a los planteamientos de la vertiente transnacional que, dentro del constructivismo social, representa Michael P. Smith.

El objetivo de Roseberry es esbozar los principales planteamientos teóricos que, en el contexto de la economía política, permitan la elaboración de un marco conceptual apropiado para el estudio de las dimensiones espaciales y temporales del capitalismo. Para ello, Roseberry considera que son de gran utilidad los trabajos de tres grandes corrientes de pensamiento que, más o menos vinculadas al

⁹ Michael Smith, *op. cit.*, 2001, p. 60.

marxismo, se han ocupado de la evolución histórica y geográfica del capitalismo.

En lo que corresponde a la evolución histórica de éste último, Roseberry se refiere a los estudios de Kondratieff, Gordon y Mandel sobre los ciclos de corta y larga duración que experimenta el capitalismo en su desarrollo. En lo que concierne a la evolución estructural del capitalismo, este autor evoca los estudios estadounidenses y franceses a propósito de los regímenes de acumulación del capital. Finalmente, con respecto al asunto del espacio, Roseberry cita el materialismo geográfico e histórico de los trabajos de David Harvey y Michael Watts.

Según Roseberry, uno de los principales retos que se plantean a todo análisis del capitalismo es el que se refiere a la necesidad de concebirlo como un hecho históricamente definido. En este sentido, nos dice, las explicaciones del capitalismo mundial a partir de modelos estáticos del tipo “centro-periferia” o “sistema mundial” no nos permiten comprender la especificidad histórica y geográfica que su evolución presenta en diferentes etapas y regiones.

Roseberry, de este modo, intenta alejarse de las concepciones que, de manera rígida, reducen el capitalismo a una serie de constantes ahistóricas. Empero, se distancia también de los argumentos que, como el de Smith, en el intento de aprehender el carácter activo de la vida social, hacen alusión a una abstracta noción de agencia; pues, sugiere este Roseberry, cuando hablamos de la sociedad capitalista no hablamos de sistemas o estructuras reificadas, sino de seres humanos concretos, cuyas relaciones sociales asumen formas históricas específicas.

Para este autor, el punto clave de la cuestión no parece ser tanto la definición de un principio *único* estructurante de la vida social, sino la captación de las estructuras históricas que la práctica conforma en su desarrollo histórico. En este sentido, es necesario, nos dice, “to make our understanding of structure as historically and politically specific as possible and to treat the formation and dissolution of structures as contradictory, conflict-laden, and contingent processes”.¹⁰

¹⁰ William Roseberry, “Understanding capitalism-Historically, Structurally, Spatially”, en David Nugent (ed.), *Locating capitalism in time and space: global restructurings, politics and identity*, 2002, p. 72.

Con respecto al estudio del espacio contemporáneo, Roseberry sugiere cuatro niveles de análisis. El primero es el del espacio global, que se refiere al desarrollo planetario del capitalismo y a sus implicaciones en otros ámbitos de la vida social. El segundo se refiere al estudio de las economías nacionales y del rol que dentro de éstas juega el Estado. El tercero es el nivel de las economías regionales. El cuarto concierne al nivel de lo local y a los “spaces of movement —the daily space defined by individuals at home, work, school, neighbourhood, shop, church, and so forth...”.¹¹

Arjun Appadurai

Sin duda, es difícil ubicar los planteamientos de Appadurai en una sola línea de pensamiento, pues sus ideas oscilan de la economía política de tintes más o menos marxistas al pensamiento declaradamente posmoderno. He de justificar, entonces, porqué he decidido ubicar su trabajo teórico dentro de la perspectiva del constructivismo social —en el que, en términos generales, lo ubican Larner y Le Heron.¹²

El pensamiento de Appadurai se acerca a la economía política en lo que, dentro de sus planteamientos, parece ser un intento de “prolongación” de las ideas de Benedict Anderson con respecto a los orígenes del nacionalismo. Como se recordará, según Anderson, el nacionalismo fue posible, en tanto que comunidad imaginada, gracias al desarrollo de las tecnologías capitalistas de comunicación, que posibilitaron la unificación temporal y territorial de habitantes de distintas regiones antaño desvinculadas.¹³ Appadurai se apega a las consecuencias lógicas de estos planteamientos y parece formular una pregunta del todo pertinente: ¿qué nueva clase de comunidades aparecerán, entonces, en el contexto de las nuevas tecnologías comunicativas y del incremento de los movimientos migratorios?

Sin embargo, la respuesta que Appadurai formula a esta pregunta lo distancia notoriamente de la perspectiva general de la

¹¹ *Ibidem*, p. 73.

¹² Wendy Larner y Richard Le Heron, *op. cit.*

¹³ El acercamiento de Appadurai a la economía política es también claro en su utilización de términos típicamente marxistas como “alienación” y “fetichismo” (Arjun Appadurai, *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, 2001, p. 81).

economía política. Es por ello que es más acertado ubicarlo dentro de la perspectiva del constructivismo social.

De acuerdo con Marie Cuillerai y Marc Abélès, quienes consideran a Appadurai como uno de los principales representantes de la antropología estadounidense, el pensamiento de este autor destaca por dos aspectos importantes: primero por la manera como se aproxima a la noción de terreno —central para la antropología— y segundo, por su concepción de la globalización, que va más allá de los aspectos económicos a los que es regularmente asociada dentro de la economía política.

Cuillerai y Abélès consideran que las nociones de *flujo* (financiero, de mercancías, de información, de población) y de *imaginación* constituyen, decididamente, la aportación más importante del pensamiento de Appadurai al estudio contemporáneo de la globalización y de su relación con el espacio, pues ambas permiten a la antropología aproximarse a “la manière dont est vécue et pensée la mondialisation par ceux qui la subissent”.¹⁴

Para Appadurai, la imaginación encuentra nuevas perspectivas de desarrollo en el contexto de la globalización, pues una vez liberada de las ataduras modernistas al territorio, asume la forma de “paisajes” (*scapes*) que dotan de contenido imaginario a los nuevos flujos en desarrollo. Empero, para Appadurai, dentro de este contexto lo local no desaparece, pues en la medida que se trata de una cualidad fenomenológica de la experiencia de la inmediatez social, permanece ajustándose a las nuevas condiciones del orden social ahora “desterritorializado”, lo que, de acuerdo con este autor, anuncia el inicio de la era posnacional.

En este sentido, para Appadurai el orden social moderno es constantemente desbordado por dos procesos contemporáneos de importancia singular: por una parte, por la producción de nuevas localidades desterritorializadas, por otra, por el desarrollo de los movimientos migratorios. Como podemos ver, aquí sus planteamientos se aproximan a los de Smith en lo que se refiere al énfasis sobre la importancia de los movimientos migratorios, sin embargo, se distancian de ellos en la medida en que Appadurai considera que esos procesos ocasionan transformaciones fundamentales al nivel de la base imaginaria (la noción de soberanía) sobre la que se apoya

¹⁴ Marie Cuillerai y Marc Abélès, “Mondialisation: du géo-culturel au biopolitique”, en *Anthropologie et Sociétés*, 2002, p. 14.

el Estado-nación. Lo que lleva, en cierto sentido, a la superación de este último.¹⁵

Así, para Appadurai, la experiencia de la “localidad” se desconecta del territorio nacional y da lugar a la emergencia de translocalidades. En este contexto, la cuestión más importante no es tanto la proliferación, gracias a los flujos migratorios de las sociedades multiculturales, sino, nos dice Appadurai, la producción de nuevas localidades y la expansión del fenómeno diaspórico, que pone en crisis los fundamentos del Estado-nación y de la ciudadanía moderna. “In other words, the territorial integrity that justifies states and the ethnic singularity that validates nations are increasingly hard to see as seamless aspects of each other”.¹⁶

Balance intermedio. La cuestión del poder

En este momento resulta pertinente realizar una evaluación parcial de los planteamientos teóricos hasta ahora presentados. Centraré la misma en lo que a la cuestión del poder se refiere.

La economía política y el construccionismo social parecen desplazarse hacia posiciones polares cuando se las refiere a esta cuestión. Como ya lo hemos visto, mientras la economía política considera que las relaciones sociales pueden traducirse en regularidades objetivas que implican relaciones de dominación, el construccionismo social considera, que, en última instancia, la capacidad de agencia de los individuos es la que determina el conjunto de relaciones que ellos establecen, y que cualquier intento por trasladar lo político fuera de los marcos interpretativos de la acción social implica su esencialización, o, peor aún, su conversión en una *metanarrativa*.

El punto es, por tanto, que para el constructivismo social la cuestión del poder no puede ser abordada como si se tratara de una constante externa a la acción social de los individuos. Es por eso, en

¹⁵ “À mesure que les populations deviennent déterritorialisées et incomplètement nationalisées, que les nations divisent et se recombinent et que les États affrontent d’énormes difficultés dans la tâche de produire “le peuple”, les transnations sont les sites sociaux les plus importants où se déploient les crises du patriotisme” (Arjun Appadurai, *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, 2001, p. 81, 244).

¹⁶ Arjun Appadurai, “Sovereignty without territoriality. Notes for a Postnational Geography”, en Setha M. Low y Denise Lawrence-Zuñiga, *The anthropology of space and place: locating culture*, 2003, p. 346.

este sentido, que esta perspectiva aboga, en general, por el seguimiento puntual del conjunto de relaciones concretas que los agentes establecen —redes sociales— y que les permiten dar un sentido particular al conjunto de sus prácticas.

Sin duda, es por ello que los estudios sobre migración resultan de particular interés para el construccionismo. Las formas de organización que han emergido a la par del incremento de los flujos migratorios, han constituido un especial aliciente para el desarrollo de este interés por el carácter creador de la acción humana (la agencia) y por la manera como la globalización es algo más que la expansión de las multinacionales. Es por ello también que, para el transnacionalismo, es el Estado-nación, en tanto que autoridad política definidora de los grandes metarrelatos políticos (“el ciudadano”, “el obrero”, “el campesino”) la principal fuente de dominación que enfrenta la libre agencia de los nuevos individuos “polibios”, diría Michael Kearney.

El problema, sin embargo, es que al centrarse en la acción en sí misma, es decir, al disociarla de su contexto de realización, el constructivismo social convierte, como lo dice Roseberry, la acción humana en una acción abstracta y deshistorizada.

En este sentido, la afirmación, por parte de Smith, en el sentido de que es necesario recuperar la historia específica de las ciudades para, durante su estudio, evitar reducirlas a las grandes metanarrativas, deviene un tanto insatisfactoria cuando nos preguntamos cómo podríamos comprender la historia contemporánea de no importa qué ciudad del mundo entero sin hacer alusión al capitalismo. Una pregunta se impone: ¿en qué clase de historia piensa Smith?

El punto, para el construccionismo, es evitar —repetámoslo una vez más— las grandes *narrativas* que, a partir de generalizaciones abstractas, pretenden explicarlo todo. Así, por ejemplo, para explicar el carácter multicultural que la ciudad de Los Ángeles adquirió durante la segunda mitad del siglo xx, Smith se refiere —como ya lo hemos dicho— a las políticas extranjeras que Estados Unidos desarrolló en el contexto de la Guerra Fría, lo que, a su juicio, demuestra que no hay una conexión directa con ninguna exigencia reproductiva de la lógica del capitalismo. Las políticas estatales, en este sentido, parecen existir, para Smith, de manera ajena al contexto socioeconómico en que se despliegan.

De gran utilidad será, entonces, una segunda pregunta: ¿qué entiende Smith por capitalismo? Parece, en ese sentido, que cuando

habla de éste —y, por supuesto, de capital— piensa en todo lo económicamente pensable —finanzas, multinacionales, bancos—, menos en relaciones sociales. Para Smith, entonces, parece que el capitalismo —e, incluso, el capital económico mismo— no es una cuestión de relaciones sociales, sino de bienes y riqueza. Es por eso que no puede ver las políticas mortíferas del poder estadounidense como parte del capitalismo, sino como hechos de simple política internacional.

Este modo de proceder tampoco permite a Smith darse cuenta de que los movimientos migratorios, cuyo estudio propone, no son, de ninguna manera, ajenos a la lógica capitalista (es decir, a una modalidad específica de relaciones sociales) que en la actualidad domina el orden planetario. Esto, desde luego, no significa que el fenómeno migratorio no incluya otro tipo de relaciones sociales, sino sólo que de ninguna manera es, en la actualidad, justamente comprensible sin la alusión al capitalismo. En este sentido, podemos decir que el constructivismo *reifica* el capitalismo al considerarlo como un hecho externo —y, por tanto, menospreciable— con respecto al desarrollo de la práctica.

La economía política opone —al menos en la propuesta de Harvey y de Roseberry— a la *reificación* de Smith, la exigencia de situar histórica, espacial y estructuralmente el desarrollo del capitalismo. No concibe a éste, entonces, como un trasfondo *dado*, sino como el producto de relaciones sociales llevadas a diferentes niveles. Tampoco concibe al capitalismo como una constante atemporal, sino como el producto de relaciones históricamente cambiantes.

El conjunto de relaciones sociales que el desarrollo del capitalismo implica no son, tampoco, únicamente relaciones de tipo económico. El establecimiento de las relaciones de producción de tipo capitalista (que, en un sentido amplio, no son sólo relaciones de tipo *económico*) no necesariamente da lugar a la desaparición de otro tipo de relaciones. ¿Por qué, entonces, es relevante estudiarlas? Porque, en el orden mundial contemporáneo, son las que definen las principales posiciones de poder y lucha.

El interés del constructivismo por las prácticas concretas de los individuos, por las redes sociales en que participan y por los flujos de los que forman parte, no puede ser tampoco llanamente menospreciado, pues pueden ampliar las perspectivas de estudio. Lo importante, a mi juicio, es no desvincular este conjunto de fenómenos sociales del contexto en que se llevan a cabo.

Cuillerai y Abélès, en este sentido, han planteado a Appadurai una cuestión fundamental. De acuerdo con la lectura que ellos hacen de este último autor, falta en su perspectiva el análisis de “la política de los flujos”.¹⁷ Ambos autores encuentran en los planteamientos de Michel Foucault y de Giorgio Agamben una alternativa complementaria. La propuesta de la economía política es otra. Lo que a mí me interesa remarcar aquí, es esa anomalía con respecto al estudio de las relaciones de poder en que participan los nuevos “flujos” sociales. ¿Qué alienta la proliferación de lo que este autor llama “scapes”?

En lo que al poder se refiere, entonces, tenemos que mientras la economía política asume la existencia de un conjunto de relaciones sociales dominantes (que implican relaciones de producción, luchas y negociaciones políticas, y prácticas culturales), el constructivismo social parece diluir esa dimensión de la práctica en la sucesión caótica de flujos y redes de distinta índole. Lo que en este sentido más parece preocupar a este último es el riesgo de incurrir en “meta narrativas”.

Como lo veremos en la revisión de trabajos que a continuación presento, esas divergencias con respecto a lo político llevan a cada una de esas perspectivas a privilegiar diferentes aspectos de la conformación del actual espacio urbano. Así, mientras la economía política enfatiza los conflictos, la desigualdad y la lucha política que existen en torno al espacio urbano, el constructivismo privilegia reflexiones en torno a los nuevos sujetos y formas organizativas que aparecen en el contexto de las localidades desterritorializadas.

Estudios sobre espacio urbano y globalización

Estudios en economía política sobre el espacio urbano

En general, podemos decir que, con respecto al espacio urbano, la economía política ha dado lugar a dos tipos de trabajos. Por una parte, los que intentan explicar las implicaciones que la evolución

¹⁷ “En effet, si l’on considère, d’une part, que les déplacements de la population sont un élément essentiel dans les processus de globalisation et, d’autre part, dans la mesure même où les instances de pouvoir traditionnelles, à commencer par l’État-nation, apparaissent fragilisées par les processus en cours, et qu’émergent d’autres formes plus mobiles de souveraineté, il devient indispensable de réfléchir à cette donnée incontournable: la politique des flux.

reciente del capitalismo tiene con respecto al desarrollo urbano global; por otra, los que se ocupan de las tensiones económicas, políticas y culturales que al interior de los espacios urbanos genera el capitalismo.

Un trabajo representativo de los del primer tipo son las investigaciones que Saskia Sassen¹⁸ ha desarrollado con respecto a la emergencia actual de un sistema urbano internacional. De acuerdo con esta autora, éste es alentado por la importancia creciente de las necesidades administrativas de las multinacionales (“central corporate fonctions”) que, a medida que se expanden, se ven obligadas a concentrar sus principales funciones corporativas en unos cuantos centros urbanos, las ciudades globales. De acuerdo con Sassen, la emergencia de las ciudades globales implica la aparición de una jerarquía internacional de centros urbanos, mismos que participan de modo diferente en la reproducción del poder económico de las multinacionales.

Autores como Michael P. Smith y Alan y Josephine Smart¹⁹ han señalado los riesgos de que la perspectiva de las ciudades globales aliente la transformación del estudio del fenómeno urbano transnacional en un “academic boosterism” del tipo “my city is a global city too”.²⁰ Desafortunadamente, Néstor García Canclini,²¹ cuyos trabajos recientes podrían ser considerados como más próximos a los desarrollados por Arjun Appadurai, cede ante esta tentación y en el escrito incluido dentro de nuestra bibliografía enlista el conjunto de razones por las que, desde su punto de vista, la Ciudad de México puede ser ya considerada una “capital global”.

Por otra parte, en lo que al componente cultural y político de las ciudades globales se refiere, la antropóloga Nancy Groce²² presenta un recuento del conjunto de prácticas que, a su juicio, no convierten la ciudad de Nueva York en lo que podríamos llamar, siguiendo

Appadurai rencontre ce problème, notamment quand il évoque les camps de réfugiés ou les ghettos urbains, mais c’est pour privilégier la réflexion sur la construction de la localité dans ces situations extrêmes” (Marie Cuillerai y Marc Abélès, “Mondialisation: du géo-culturel au biopolitique”, en *Anthropologie et Sociétés*, 2002, p. 20).

¹⁸ Saskia Sassen, *The Global city. New York, London, Tokio*, 2001.

¹⁹ Michael Smith, *op. cit.*; Alan Smart y Josephine Smart, *op. cit.*

²⁰ Alan Smart y Josephine Smart, *op. cit.*

²¹ Néstor García Canclini, “From National Capital to Global Capital: Urban Change in Mexico city”, en *Public Culture*, 2000, pp. 207-213.

²² Nancy Groce, “Local Culture in the Global City: The Folk-life on New York”, en *Voices. The journal of New York Folklore*, 2004, pp. 6-12.

a Augé, un gigantesco “no lugar” y que permiten la reproducción, a su seno, de diferentes tradiciones locales. Mark Purcell,²³ por su parte, centra su trabajo en lo que a las implicaciones políticas del desarrollo del sistema urbano internacional se refiere.

Para Purcell el marco liberal y democrático en el que se inserta la noción vigente de ciudadanía no permite ya a los habitantes del orden planetario mundial resistir el poder del capital sobre las bases materiales de su existencia. Así, apoyándose en los planteamientos de Henri Lefebvre con respecto al “derecho a la ciudad”, y a partir del análisis de las diferentes maneras como el nuevo régimen de acumulación capitalista trastoca el modelo fordista de ciudadanía, Purcell propone la noción de “derecho a la ciudad global” como el marco para la construcción de una nueva condición civil. Ésta, en vez de basarse en la membresía formal a la comunidad, se fundamentaría en el hecho de *habitar* sus espacios, e implicaría, principalmente, el derecho a la apropiación de los mismos²⁴ y el derecho a la participación en la toma de decisiones en todo lo que concierne al orden urbano.

Las ideas de Purcell nos aproximan, entonces, al segundo tipo de trabajos que, dentro de la economía política, se han desarrollado a propósito de las tensiones sociales que el desarrollo capitalista actual implica para el espacio urbano. Los escritos de Mike Davis representan, en este sentido, una referencia ineludible.

En *City of Quartz* y en *Magical urbanism* encontramos la aplicación del marco general de la economía política a dos casos diferentes: el del desarrollo histórico de la ciudad de Los Ángeles y el de la situación de los migrantes latinoamericanos en Estados Unidos, respectivamente. La atención de Davis al fenómeno migratorio y a las relaciones interétnicas, lo aproximan, en cierto sentido, a la vertiente transnacional (la que liderea M. P. Smith) del constructivismo social. Sin embargo, el marco conceptual dentro del que inserta su reflexión, que implica una referencia constante y crítica al desarrollo urbano capitalista, es el de la economía política.

El énfasis de Davis sobre algunas de las características específicas que adquiere la tensión social dentro de las ciudades capitalistas

²³ Mark Purcell, “Citizenship and the right to the global city; reimagining the capitalist world order”, en *International Journal of Urban Regional Research*, 2003.

²⁴ “Appropriation is the right of the everyday users: it denies the right of ownership and emphasizes the right of inhabitants to use the space of their city” (*Ibidem*, p. 581).

avanzadas —por ejemplo, la marcada segregación espacial de las clases y grupos étnicos, o la multiplicación de los dispositivos de vigilancia urbana— ha sido también retomado por investigadores cuyos trabajos difícilmente podrían ser ubicados dentro del marco exclusivo de la economía política.²⁵ Sin embargo, dentro de los planteamientos de Davis, dicho énfasis cobra sentido sólo a la par del interés con que aborda, por ejemplo, la manera como los grupos económicamente dominantes influyen en el desarrollo y la definición del espacio urbano.

Los dos textos de Davis, en este sentido, constituyen un buen ejemplo de la manera como los diferentes aspectos de la práctica urbana pueden ser abordados sin hacer a un lado el contexto de poder capitalista en que se llevan al cabo. En este sentido, una de las cuestiones privilegiadas por Davis en *City of Quartz* es el que se refiere a la promoción capitalista del espacio urbano, tema sobre el que los trabajos de economía política son abundantes.

Tridib Banerjee,²⁶ por ejemplo, revisa, con respecto al caso de Estados Unidos, la evolución histórica que en la actualidad ha desembocado en la sustitución de los parques públicos y de los diferentes espacios abiertos por nuevos lugaresseudopúblicos, alentados por las políticas gubernamentales y encarnados por espacios como los *malls*, los parques recreativos y los centros comerciales. De acuerdo con este autor, el carácter falsamente público de estos lugares se

²⁵ Setha M. Low, "The edge and the center: gated communities and the discourse of urban fear", en *American anthropologist*, 2001, pp. 45-53; Gladys Nieto y Adela Franzé, "The projection of Social Conflict through Urban Space: the Plaza de la Corona Boreal", en *Current Anthropology*, 1997, pp. 461-466. Low, por ejemplo, en el trabajo citado, presenta el estudio comparado de dos barrios que cuentan con grandes muros que los aislan del resto del espacio urbano en dos ciudades de Estados Unidos, Nueva York y Los Ángeles. En términos generales, Low considera que la aparición de este tipo de comunidades forma parte del proceso actual de restructuración general de las ciudades estadounidenses, proceso que implica su desindustrialización, la intensificación de la diversidad cultural —y, por consecuencia, de los conflictos racistas en los centros urbanos—, y la segregación y partición de las periferias urbanas en espacios culturalmente homogéneos. Low se centra, en particular, en los discursos que utilizan los habitantes de estos espacios para justificar su aislamiento, y encuentra que dichos discursos ocultan, tras frecuentes alusiones a la inseguridad y a la pobreza urbanas, la existencia de fuertes prejuicios sociales. El discurso *del miedo*, concluye Low, codifica verbalmente inquietudes sociales que en verdad están ligadas a otro tipo de problemáticas sociales (el racismo, la desigualdad de género, la exclusión social). "The walls —afirma Low— are making visible the systems of exclusion that are already there, now constructed in concrete".

²⁶ Tridib Banerjee, "The future of Public Space. Beyond Invented Streets and Reinvented Places", en *APA Journal*, 2001, pp. 9-24.

desprende del hecho de que, aunque son promovidos como lugares abiertos, forman parte del dominio privado, y, por tanto, dan a sus propietarios el *derecho de excluir* a las personas que consideren indeseables “from the space circumscribed by sometimes subtle and often invisible property boundaries”,²⁷ lo que convierte en un *privilegio* su uso y acceso.

El trabajo de Charles Rutheiser²⁸ se centra también en el estudio de la conformación capitalista del espacio urbano. Se trata de una revisión histórica de los diferentes cambios urbanísticos experimentados por el centro de la ciudad estadounidense de Atlanta. Rutheiser analiza los planes que los grandes capitales de Estados Unidos —“la oligarquía benévola”— han puesto en marcha durante la segunda mitad del siglo XX para, tras un discurso de anglosajona nostalgia por las tradiciones urbanas, perpetuar “el juego infinito de la especulación inmobiliaria” (expresión que retoma de Mike Davis).

En la misma lógica, los trabajos de Amita Baviskar, Monica Degen y Loreta Lees²⁹ nos presentan el estudio de diversos casos en los que las políticas públicas sobre el espacio urbano promueven, tras justificaciones “higienecistas” y ecológicas (Baviskar) o con referencias a la revitalización “cultural” de los espacios urbanos (Degen y Lees), la revalorización capitalista del espacio urbano.

Lees³⁰ plantea que las políticas posmodernas que enfatizan el multiculturalismo como la característica más deseable para los nuevos espacios urbanos, a menudo promueven —como en el caso que ella estudia, el de la ciudad de Portland, Estados Unidos— la diversidad cultural sólo con el interés de domesticar a ésta en beneficio de intereses económicos específicos. En este mismo sentido,

²⁷ *Ibidem*, p. 12.

²⁸ Charles Rutheiser, “Making Place in the Nonplace Urban Realm. Notes on the Revitalization of Downtown Atlanta”, en Setha M. Low (ed.), *Theorizing the City. The New Urban Anthropological Reader*, 1999, pp. 317-341.

²⁹ Amita Baviskar, “Between violence and desire: space, power and identity in the making of a metropolitan Delhi”, en *International Social Science Journal*, 2003, pp. 89-98; Monica Degen, “Fighting for the global catwalk: formalizing public life in castlefield (Manchester) and diluting public life in El Raval (Barcelona)”, en *International Journal of Urban and Regional Research*, 2003, pp. 867-880; Loreta Lees, “The Ambivalence of Viversity and the Politics of Urban Renaissance: The Case of the Youth in Downtown Portland, Maine”, en *International Journal of Urban and Regional Research*, 2003, pp. 613-634.

³⁰ Loreta Lees, *op. cit.*

Baviskar³¹ se refiere al modo como el “ambientalismo burgués” dominante en Delhi, India, “have combined with commercial capital and the state to deny the poor their rights to the environment”.

Degen,³² por su parte, dirige su atención hacia los cambios que los espacios públicos contemporáneos han experimentado a partir de la década de los años noventa con la aparición de lo que Zukin ha llamado la “economía simbólica del espacio urbano”, que promueve la regeneración comercial de los espacios urbanos. El artículo incluye el estudio de dos casos específicos: el de la plaza El rabal, en Barcelona, España, y el del barrio Castlefield, en Manchester, Inglaterra.

En particular, su análisis se centra en las maneras como el poder se manifiesta en los arreglos espaciales promovidos por el proceso de globalización, que da lugar a la aparición de nuevas técnicas “postpanópticas”. Según la autora, toda experiencia espacial implica una estética socialmente coformada³³ (que ella llama “sensescape”), que, en tanto que hecho social, es modelada por el poder, cuyas técnicas no son ya las de la sociedad disciplinaria (Foucault), sino las de la sociedad del control (Deleuze), en la que el ejercicio del poder es desplazado de las instituciones del Estado hacia “regulating global flows and locally enforced mechanisms of control and discipline”.³⁴ Pese a que, en algunos aspectos, sus planteamientos se acercan mucho a los de Appadurai, es su énfasis sobre la base políticoeconómica de este proceso lo que inserta su planteamiento dentro del marco de la economía política.

De las nuevas formas de control que aparecen en el espacio urbano moderno se ocupan también Neil Smith y Mats Franzén.³⁵ El artículo citado de Neil Smith contiene algunas reflexiones en torno a la propagación de modelos de vigilancia pública del tipo de la newyorkina “cero tolerancia”. Para Neil Smith, el agravamiento

³¹ Amita Baviskar, *op. cit.*, p. 95.

³² Monica Degen, *op. cit.*

³³ Así, Degen aclara: “being in public spaces of a city is anchored first and foremost in sensorious experience” (“Fighting for the global catwalk: formalizing public life in Castlefield (Manchester) and diluting public life in El rabal (Barcelona)”, en *International Journal of Urban and Regional Research*, 2003, p. 868).

³⁴ Monica Degen, *op. cit.*, p. 870.

³⁵ Neil Smith, “Global Social Cleansing: Postliberal Revanchism and the Export of Zero Tolerance”, en *Social Justice*, 2001, pp. 68-74; Mats Franzén, “Urban order and the preventive restructuring of space: the operation of border controls in micro space”, en *The Sociological Review*, 2001, pp.202-218.

de las condiciones de seguridad dentro de las ciudades capitalistas responde, ante todo, al hecho de que la reciente evolución mundial del capitalismo ha llevado al espacio urbano a perder su rol histórico de concentrador de fuerza de trabajo (“site of reproduction”) para devenir un espacio coordinador de los procesos productivos (“sites of production”), lo que ha generado que “Entire social groups that previously were more or less integrated into urban and national economies have been ‘surplused’ as part of this shift, raising the question of social control”.³⁶

Franzén, por su parte, intenta explicar la manera específica como los espacios cotidianos son vigilados por las diferentes instituciones representativas de los poderes públicos. Según este autor, el espacio público contemporáneo adquiere nuevas configuraciones preventivas a causa de las transformaciones que implica la aparición de las sociedades posfordistas. Así, Franzén habla de ciudades divididas donde, ante el desmantelamiento de las antiguas políticas fordistas de bienestar —y de control— social, la vigilancia espacial es llevada a cabo, ya no por las clásicas instituciones estatales, sino por poderes privados anónimos —empresariales— cuyo principal objetivo es garantizar el respeto a la propiedad privada: “As trust in the welfare state’s ability to remove that set of social conditions that once were seen as the cradle of crime is draining up, there is a rapid proliferation in preventive techniques directly aimed at inhibiting criminal and other threatening acts in particular spaces”.³⁷

La cuestión de la lucha por el espacio urbano que subyace a este incremento de los mecanismos de vigilancia es abordada en los trabajos de Popke y Ballard y de Ida Susser.³⁸ Los primeros estudian el caso del comercio informal urbano en las calles de Durban, una ciudad sudafricana. Desde su punto de vista, el fin de las políticas del *Apartheid* ha dado lugar a una cierta conmoción de los principios urbanistas modernos y de las formas de control con que éstos por mucho tiempo regularon el espacio urbano sudafricano. Lo que ha resultado en la explosión de los usos económicos del espacio urbano

³⁶ Neil Smith, *op. cit.*, p. 72.

³⁷ Mats Franzén, *op. cit.*, p. 206.

³⁸ Jeffrey Popke y Richard Ballard, “Dislocating modernity: Identity, space and representations of Street Trade in Durban, South Africa”, en *Geoforum*, 2004, pp. 99-110; Ida Susser, “Losing ground/Finding space: The Changing Experience of Working-Class People in New York city”, en David Nugent (ed.), *Locating capitalism in time and space: global restructurings, politics and identity*, 2002, pp. 274-289.

y la multiplicación, a modo de respuesta, de las colonias cercadas, que implican el total rechazo, por parte de sus habitantes —los grupos relativamente pudientes— a participar en la construcción de un proyecto colectivo de sociedad.

Ida Susser,³⁹ por su parte, nos presenta una revisión histórica de la manera como los cambios posfordistas en políticas de vivienda del gobierno de la ciudad de Nueva York han afectado las prácticas culturales de sus diferentes habitantes. Susser se interesa, en particular, por la manera como los grupos afectados han desarrollado gradualmente respuestas políticas cada vez más articuladas, lo que considera como la aparición de una incipiente política de clase.

La economía política, en resumen, aborda la cuestión del espacio urbano enfatizando su inmersión dentro de las relaciones de fuerza y los conflictos que el capitalismo implica. Se trata, en este sentido, de una perspectiva que lleva al centro de la discusión la cuestión relativa al modo como las relaciones de poder se “espacializan” dentro del espacio contemporáneo.

Estudios constructivistas del espacio urbano contemporáneo

En el ámbito del constructivismo simbólico es posible distinguir dos tendencias importantes en lo que al estudio del espacio urbano se refiere: la transnacional y la que, por fines prácticos, podríamos designar dentro de este trabajo como la antropología de lo local y de lo global. Las diferencias entre ambas perspectivas se deben, en gran medida, a la manera como cada una de ellas concibe la situación actual del Estado-nación. Mientras la primera perspectiva lo considera aún vigente, la segunda parece, por momentos, declarar su inevitable superación.

Procurando dirigir sus miras hacia las diferentes dimensiones de la práctica social (las de género, las de etnicidad), el transnacionalismo privilegia el estudio de la manera como los sujetos transnacionales reconforman —y mantienen— sus identidades y prácticas a partir de su existencia transfronteriza, lo que es visto también como posible fuente de conflicto ante las exigencias culturales del Estado-nación.

³⁹ Ida Susser, *op. cit.*

Un ejemplo de este tipo de perspectiva lo encontramos en el trabajo de Gladiz Nieto y Adela Franzé,⁴⁰ quienes estudian un conflicto ocurrido en la plaza madrileña La Corona Boreal, en España, a propósito de los usos de una plaza pública (los habitantes del barrio en cuestión se quejaban de la presencia constante de gente de orígenes distintos al español). El problema involucró la participación de individuos de diversas nacionalidades: de un lado, de migrantes ilegales de origen latinoamericano y, de otro, de ciudadanos españoles. Empero, nos alertan Nieto y Franzé, no se trató de un malentendido meramente cultural, sino de una manifestación de lo que ellas llaman la *crisis de identidades* que genera la globalización, pues dado que el espacio urbano es uno de los principales medios de representar la identidad, su utilización deviene un elemento central dentro de esta *crisis*, que implica “a battle to preserve and appropriate identifying territory”.⁴¹

Nieto y Franzé consideran que un componente importante del conflicto de La Corona Boreal fue la asimetría política existente entre las partes del conflicto, pues una de ellas (la migrante, desde luego) defendía sus intereses desde la exclusión. De este mismo tema se ocupa Anna Secor⁴² en su estudio sobre la situación política de los kurdos en Estambul. La autora discute la cuestión de la ciudadanía en tanto que política moderna que legitima la exclusión de ciertos grupos minoritarios del conjunto de derechos que el Estado-nación debe garantizar a sus ciudadanos. La ciudadanía, en este sentido, es para Secor —y aquí retoma algunos conceptos de la economía política— una estrategia “hegemónica” que “discipline the meanings and uses of social space”.⁴³ Aunque, al igual que Mark Purcell, Secor apoya una parte de sus planteamientos sobre los de Henri Lefebvre, la respuesta que ella da a la cuestión de la ciudadanía “posmoderna” sigue una línea argumentativa muy diferente.

Secor retoma los planteamientos de Michel de Certeau a propósito de las capacidades creativas de la acción individual ante los ejercicios del poder opresor y se centra en el estudio de las prácticas (el anonimato y la simulación) que algunas mujeres kurdas desarro-

⁴⁰ Gladiz Nieto y Adela Franzé, “The projection of Social Conflict through Urban Space: The Plaza de la Corona Boreal”, en *Current Anthropology*, 1997, pp. 461-466.

⁴¹ *Ibidem*, p. 463.

⁴² Anna Secor, “‘There is an Istanbul That Belongs to Me’. Citizenship, Space and Identity in the city”, en *Annals of the Association of American Geographers*, 2004, pp. 352-368.

⁴³ *Ibidem*, p. 353.

llan para apropiarse fugazmente de la ciudad. Aunque Secor se apoya en algunos conceptos de la economía política, su énfasis en el carácter individual de la acción política (De Certeau) y su explicación del problema en términos de la relación entre Estado-nación y diversidad étnica, insertan su estudio dentro de la perspectiva privilegiada por el transnacionalismo urbano.

El entrecruzamiento de los estudios transnacionales con la economía política puede ser también encontrado en el trabajo de Theodore Bestor.⁴⁴ Este autor presenta un estudio de la manera como diferentes modos de producción se articulan dentro de la comercialización mundial del atún, lo que ubica indiscutiblemente su estudio dentro del ámbito de la economía política. Sin embargo, el modo como conceptúa las redes que resultan de la circulación de esa mercancía marítima inserta al mismo tiempo su estudio dentro del ámbito de los estudios transnacionales, y del constructivismo, en general. Así, Bestor considera que la articulación de esos modos de producción es una consecuencia de lo que él identifica vagamente como las “forces of globalization”, que han alterado “o will alter the organization of regional, national and inter-or transnational flows of people, material, ideas, power and the like”.⁴⁵

Una reflexión más general acerca de la inserción del ámbito de lo local en el de lo global es la que encontramos en el trabajo de Ruediger Korff,⁴⁶ quien, contra la idea de que la globalización implica la desterritorialización de lo local, reflexiona acerca de las diferentes maneras como los espacios locales continúan siendo relevantes aun en el contexto de los flujos globales pues considera, por ejemplo, que “The locality is not an independent and even less an autonomous unit, but at a crossroad of diverse cultural, social, economic and political interventions”.⁴⁷

En una línea de reflexión similar encontramos los estudios de lo que dentro de este trabajo hemos denominado “la antropología de

⁴⁴ Theodore Bestor, *op. cit.*

⁴⁵ *Ibidem*, p. 302. El sentido de causalidad que cabría esperar en el ámbito de la economía política se diluye, del mismo modo, en las conclusiones de Bestor quien escribe: “The interactions of cultural meanings, economic process, and social structural forms, along multiple dimensions, in diverse juxtapositions of local places, in accelerating time, accomplish the ‘organization of diversity’ of globalization, but they do so through substantially urban means: market, place, hierarchy, trade and linkage” (p. 318).

⁴⁶ Ruediger Korff, “Local enclosures of globalization: the power of locality”, en *Dialectical anthropology*, 2003, pp. 1-18.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 12.

lo local y de lo global". Empero, esta tendencia se distancia de la reflexión de Korf en la medida en que considera que, en el contexto de la globalización, lo "local" ya no es espacialmente situable. Alentada por la obra de Appadurai, esta visión se vuelca, entonces, sobre la reflexión fenomenológica acerca de lo local y sobre las implicaciones de su representación para los individuos y para el antropólogo.

Así, si dentro de los estudios del transnacionalismo urbano encontramos una noción de espacio en la que su realidad física todavía tiene implicaciones importantes (piénsese tan sólo, por ejemplo, en la importancia que las fronteras territoriales del Estado-nación tienen para esta perspectiva), en la visión de la antropología alentada por Appadurai las relaciones sociales parecen volverse livianas y desligarse del espacio físico mediante su enganchamiento a imaginarios móviles —los "ethnoscapes"— y a flujos difícilmente "territorializables".

Así planteada, la cuestión de lo local ha conducido a algunos antropólogos a reflexionar sobre los fundamentos epistemológicos de la disciplina. Henrieta Moore,⁴⁸ por ejemplo, discurre acerca de las "ansiedades" que a la antropología genera el hecho de que los actuales fenómenos sociales trasciendan, gracias a lo global ("concepto metáfora" que, aunque carece de un referente adecuado, estimula el pensamiento científico), la inmediatez espacial a la que estaba habituado el trabajo etnográfico. Moore encuentra en el pensamiento de Appadurai —que ella considera como parte de la economía política— una buena alternativa de trabajo para la problemática que la antropología enfrenta.⁴⁹

⁴⁸ Henrieta Moore, "Global anxieties: Concept-metaphors and Pre-theoretical Commitments in Anthropology", en *Anthropological Theory*, 2004, pp. 71-88.

⁴⁹ El extracto siguiente ayuda mucho a tener una idea más clara de lo que Moore tiene en mente cuando encomia la "economía política" desarrollada por Appadurai: "One of the great strengths of Appadurai's new concept-metaphor of 'scape' is its pretheoretical commitment to the idea of processes, interconnections, experiences and imagination at the expense of units, entities, systems and sub-systems —although there are moments in his writing when systemized, part/whole thinking appears to reassert itself. This may be inevitable since in the social sciences however processual our models of the global economy might be there is always a little bit of Marxism struggling to get out —or perhaps in" (Henrieta Moore, "Global anxieties: Concept-metaphors and Pre-theoretical Commitments in Anthropology", en *Anthropological Theory*, 2004, p. 79). Es decir, para Moore, los puntos más interesantes de la economía política de Appadurai son precisamente los que, de acuerdo con lo que hemos visto en este trabajo, la oponen a la economía política de visos marxistas.

Jon Holtzman⁵⁰ desarrolla su reflexión en este mismo sentido. A partir del análisis de su experiencia de trabajo de campo en Kenia, argumenta que el antropólogo tiende a asignar valores predeterminados al tiempo y al espacio de las comunidades de estudio, pero que sólo el análisis detenido de las prácticas locales puede permitir a éste aprehender las temporalidades y las espacialidades localmente elaboradas.

La aproximación a las diferentes maneras de experimentar lo local y a la relación de éstas con un mundo de flujos posnacionales, ha dado lugar, dentro de la antropología de lo global y de lo local, a un conjunto de estudios sobre los tipos de comunidades que emergen dentro del móvil orden global.

Akil Gupta,⁵¹ por ejemplo, estudia dos diferentes proyectos de comunidad transnacional: el de la Comunidad Europea y el del movimiento de los no-alineados, que intentó agrupar a los países del tercer mundo durante la Guerra Fría. Gupta considera que el fracaso de éste último estuvo ligado al carácter poscolonial de la situación de sus países miembros y a su posición subordinada dentro de la economía política del capitalismo tardío. Aunque el marco en que Gupta desarrolla su análisis es claramente el de la economía política, la problemática de la que parte su estudio es típica del pensamiento de Appadurai (el rastreo de las nuevas comunidades políticas). Parece, sin embargo, que al menos en lo que concierne al movimiento de los no-alineados, el interés por rastrear una nueva comunidad supranacional no está del todo justificado, pues no está claro ¿cómo una reunión de altos mandos políticos —con todo y su propio himno— ha de traducirse en intentos verdaderamente colectivos, o masivos, si se quiere, de reconfiguración comunitaria?

En el trabajo de Wendy Larner y Richard Le Heron⁵² encontramos otro intento por identificar los tipos comunitarios que emergen en la actual sociedad de flujos. Tomando por economía política el pensamiento a *la* Appadurai, ambos autores presentan una discusión acerca de los métodos de estudio que dentro de ésta han sido desarrollados a propósito de los que llaman “los sujetos y espacios

⁵⁰ Jon Holtzman, “The local in the local: models of time and space in Sambuni District, Northern Kenia”, en *Current Anthropology*, 2004, pp. 61-84.

⁵¹ Akil Gupta, “The Song of the non-aligned world: Transnational identities and the reinscription of space in late capitalism”, en *The anthropology of space and place: locating culture*, 2003, pp. 321-336.

⁵² Wendy Larner y Richard Le Heron, *op. cit.*

de la economía mundial". De acuerdo con ellos, el "methodological territorialism" ("the practice of unreflectively understanding the social world through the lens of territorial geographies")⁵³ que caracterizó los primeros estudios sobre la globalización comienza a ser desplazado por nuevos enfoques constructivistas que conciben "both structure and agency to be produced by historically and spatially specific discourses and practices".⁵⁴

El diagnóstico de la actualidad del que parten estos autores es el siguiente: en nuestros días, los flujos globales de prácticas, bienes de consumo, ideas, etcétera son tan importantes para la reproducción de la vida social como antes los fueron las instituciones estatales. Situación que da lugar a la aparición de nuevos sujetos y espacios cuya conformación está fuertemente entrelazada a los emergentes imaginarios globales, que implican tanto prácticas como discursos y que permiten el desarrollo de nuevas formas de gobernabilidad. El caso particular que ellos estudian es el de las nuevas comunidades profesionales aparecidas dentro del ambiente empresarial neozelandés, comunidades que caracterizan como "epistemic communities". Desde su punto de vista, "The identification of flows, their spatiality, and the nature of the engagement of workers and consumers [...] is needed to show how capitalist value is a distinctive spatiotemporal construction dependent on a whole set of practices".⁵⁵

En la misma tónica encontramos el texto de Saguas,⁵⁶ quien estudia la manera como nuevos actores, una vez más, ligados a grupos empresariales, influyen —mediante su participación en los diversos flujos globales—, en la definición de los modernos espacios transnacionales. Abordado en un tono más bien elogioso, el caso específico estudiado por Saguas es el de las políticas ambientalistas que diversas empresas transnacionales desarrollan, una vez establecidas, en Beijing, China.

La antropología de lo global y de lo local, de este modo, se aproxima al espacio urbano a partir de una concepción relativamente

⁵³ *Ibidem*, p. 754.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 756.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 766.

⁵⁶ Melcher Saguas P., "Transnational Urban Spaces and Urban Environmental Reforms: Analysing Beijing's Environmental restructuring in the light of globalization", en *Cities*, pp. 321-328.

flexible de la manera como éste es socialmente determinado, pues no considera que existan fuerzas sociales que de manera dominante lo conformen. Centra su atención, en este sentido, en la diversidad de prácticas e imaginarios que el desarrollo de la globalización puede alentar dentro de los diferentes espacios.

Apunte final

A partir del balance teórico realizado, desarrollaré a continuación una pequeña reflexión final a propósito de la utilidad de los conceptos distintivos de ambas perspectivas con respecto al estudio de las prácticas urbanas.

En general, mi percepción del asunto es la siguiente. La economía política nos provee de un marco conceptual más adecuado para captar el conjunto de prácticas urbanas que se desarrollan en el espacio urbano. La razón de ello es, por una parte, su énfasis en las relaciones de poder que el capitalismo implica en tanto que fuerza social definitoria del orden urbano contemporáneo. La atención a esas relaciones de poder nos permite también captar las luchas y negociaciones que los individuos llevan al cabo mientras participan en su realización. De este modo, las actividades cotidianas de éstos quedan incluidas dentro de un marco histórico específico y no son contempladas como simples ejercicios de una agencia abstracta y suprahistórica.

Los intentos del construccionismo social por aprender las maneras como los individuos organizan redes y forman parte de diversos flujos dentro del orden global pueden, a mi juicio, ser incrustados de una manera provechosa dentro del marco de la economía política y, de ese modo, ser articulados a un marco teórico que busque, desde esta última, estudiar las diversas prácticas urbanas. Lo mismo puede decirse quizá de algunos conceptos que parecen describir —que no explicar— de manera acertada la circulación global de bienes culturales producidos en diferentes partes del mundo y, por tanto, “desterritorializados”.

El reto, en este sentido, es insertar esos conceptos de un modo consecuente en el modo como las relaciones de poder son conceptualizadas por la economía política. Quizá, para el construccionismo simbólico ello implique, en última instancia, la reducción de sus propuestas al rango de herramientas auxiliares de una teoría más

amplia sobre el orden social contemporáneo.⁵⁷ Ello parece inevitable si pensamos que muchos de sus presupuestos sobre las relaciones de poder tendrían que ser profundamente modificados. Un ejemplo: si la noción de *flujos* es retomada dentro de la economía política para caracterizar la actual circulación de bienes y prácticas sociales, dicha noción no podría traducirse, como lo hace en el marco del pensamiento de Appadurai, en la concepción de la sociedad como un conjunto de diásporas y de desplazamientos culturalmente arbitrarios. Antes bien, dicho concepto tendría que ser encuadrado en el marco de una teoría de la práctica históricamente estructurada y de las relaciones de fuerza que implica.

Sólo de esa manera, a mi juicio, el pensamiento constructivista podría ser coherentemente integrado a una teoría histórica de la práctica.

⁵⁷ En este sentido, el trabajo de Setha M. Low ("*Spatializing culture: The social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica*", en *American Ethnologist* 1996b, p. 861-879) constituye un intento notable de síntesis entre ambas perspectivas. En especial, la distinción que plantea entre la producción social del espacio (que apunta más hacia la economía política) y la construcción social del mismo (construccionismo social) vincula en un mismo modelo teórico las dos vertientes explicativas sin sacrificar definitivamente una por la otra. Desde mi punto de vista, sin embargo, la virtud conciliadora de esta clase de perspectivas implica también cierta pérdida en lo que a su capacidad explicativa se refiere, pues se concede a una perspectiva sólo en la medida en que no compromete a la otra. Véase, a modo de ejemplo, su trabajo sobre las colonias cercadas ("*The edge and the center: gated communities and the discourse of urban fear*", en *American anthropologist*, 2001, p. 45-58), donde éstas son explicadas tanto en términos de la reestructuración de las ciudades estadounidenses, como en términos de su pluralización cultural. Véase la nota 24 de este trabajo.

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey, "La subjetivación de la fuerza objetiva: el *habitus*", en *Iztapalapa*, 21, México, D.F., enero-junio 2001.
- Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Françoise Bouillot (trad.), Paris, Payot, 2001.
- , "Sovereignty without Territoriality. Notes for a Postnational Geography", en Setha M. Low y Denise Lawernce-Zuñiga, *The anthropology of space and place : locating culture*, Malden, Blackwell (Blackwell Readers in Anthropology), 2003, 4, pp. 337-350.
- Augé, Marc, *Los "No lugares. Espacios del anonimato. Una Antropología de la sobremodernidad*, M. M. Mizraji (trad.), Barcelona, Gedisa, 1994.
- Baviskar, Amita, "Between violence and desire: space, power, and identity in the making of a metropolitan Delhi", en *International Social Science Journal*, Oxford, 175, 3, 2003, pp. 89-98.
- Benerjee, Tridib, "The future of Public Space. Beyond Invented Streets and Reinvented Places", en *APA Journal*, Atlanta, 67, 1, 2001, pp. 9-24.
- Bestor, Theodore C., "Markets and Places: Tokio and the Global Tuna Trade", en Setha M. Low y Denise Lawernce-Zuñiga, *The anthropology of space and place: locating culture*, Malden, Blackwell (Blackwell Readers in Anthropology), 2003, 4, pp. 301-320.
- Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Richard Nice (trad.), Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology), 1977, 16.
- Cuillerai, Marie y Marc Abéles, "Mondialisation: du géo-culturel au biopolitique", en *Anthropologie et Sociétés*, Quebec, 26, 1, 2002, pp. 11-28.
- Davis, Mike, *City of Quartz. Excavating the future in Los Angeles*, Vintage Books, 1992.
- , *Magical urbanism. Latinos Reinvent de US Big City*, London y New York, Verso, 2001.
- De Certeau, Michael, *La invención de lo cotidiano. I Artes de Hacer*, Alejandro Pescador (trad.), México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- Degen, Monica, "Fighting for the global catwalk: formalizing public life in Castlefield (Manchester) and diluting public life in El rabal (Barcelona)", en *International Journal of Urban and Regional Research*, Brighton, 27.4, 2003, pp. 867-880.
- Franzén, Mats, "Urban order and the preventive restructuring of space: the operation of border controls in micro space", en *The Sociological Review*, Oxford, 49.2, 2001, pp. 202-218.
- García C., Néstor, "From National Capital to Global Capital: Urban Change in Mexico City", en *Public Culture*, Durham, 12.1 2000, pp. 207-213.

- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Alberto L. Bixio (trad.), Barcelona, Gedisa, 2000.
- Groce, Nancy, "Local Culture in the Global City: The Folk-life on New York", en *Voices. The journal of New York Folklore*, New York, 30, 1-2, 2004, pp. 6-12.
- Gupta, Akil, "The Song of the non-aligned world: Transnational identities and the reinscription of space in late capitalism", en *The anthropology of space and place: locating culture*, Malden, Blackwell (Blackwell Readers in Anthropology), 2003, 4, pp. 321-336.
- Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Ramón Valdés del Toro (trad.), Madrid, Siglo XXI, 1978.
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989.
- Holtzman, Jon, "The local in the local: Models of time and space in Sambuni District, Northern Kenia", en *Current Anthropology*, Chicago, 45.1, 2004, pp. 61-84.
- Kearney, Michael, "Transnationalism: From Hyphenation and Profanation to Transnation", documento preparado como un avance para los participantes en el simposium no. 117 *Transnationalism, Nation-State Building and Culture* Motel Mijas, Mijas, España, 1994.
- Klein, Naomi, *No logo. El poder de las marcas*, Alejandro Jockl (trad.), Barcelona, Paidós, 2001.
- Korff, Ruediger, "Local enclosures of globalization: the power of locality", en *Dialectical anthropology*, Dordrecht, 27.1, 2003, pp. 1-18.
- Larner, Wendy y Richard Le Heron, "The Spaces and Subjects of a Globalising Economy: a Situated Exploration of Method", en *Environment and Planning D: Society and Space*, London, 20, 2002, pp. 753-774.
- Lees, Loretta, "The Ambivalence of Diversity and the Politics of Urban Renaissance: The Case of the Youth in Downtown Portland, Maine", en *International Journal of Urban and Regional Research*, Brighton, 27.3, 2003, pp. 613-634.
- Low, Setha M., "The anthropology of Cities. Imagining and theorizing the City", en *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto California, 25, 1996, pp. 383-409.
- , "Spatializing culture: The social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica", en *American Ethnologist*, Washington, 23.4, 1996b, pp. 861-879.
- , "The edge and the center: gated communities and the discourse of urban fear", en *American anthropologist*, Washington, 103.2, 2001, pp. 45-58.
- , "Locating culture", en *The anthropology of space and place : locating culture*, Malden, Blackwell (Blackwell Readers in Anthropology), 2003, 4, pp. 1-48.

- Moore, Henrieta C., "Global anxieties: Concept-metaphors and Pre-theoretical Commitments in Anthropology", en *Anthropological Theory*, London, 14.1 2004, pp. 71-88.
- Nieto, Gladys, Adela Franzé, "The projection of Social Conflict through Urban Space: The Plaza de la Corona Boreal", en *Current Anthropology* Chicago, 38.3 1997, pp. 461-466.
- Nylund, Katarina, "Cultural Analyses in Urban Theory of the 1990's", en *Acta Sociológica*, Oslo 44, 2001, pp. 219-230.
- Popke Jeffrey y Richard Ballard, "Dislocating modernity: Identity, space and representations of Street Trade in Durban, South Africa", en *Geoforum*, Oxford, 35.1, 2004 pp. 99-110.
- Purcell, Mark "Citizenship and the right to the global city; reimagining the capitalist world order", en *International Journal of Urban and Regional Research*, Brighton, 27.3, 2003, pp. 564-590.
- Roseberry, William "Understanding capitalism —Historically, Structurally, Spatially", en David Nugent (ed.), *Locating capitalism in time and space: global restructurings, politics, and identity*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 61-79.
- , "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology", en *Anthropologies and Histories*, New Brunswick, Rutgers, 1989, pp. 17-29.
- Rutheiser, Charles, "Making Place in the Nonplace Urban Realm. Notes on the Revitalization of Downtown Atlanta", en Setha M. Low (ed.), *Theorizing the City. The New Urban Anthropological Reader*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey and London, 1999, pp. 317-341.
- Saguas P., Melcher, "Transnational Urban Spaces and Urban Environmental Reforms: Analysing Beijing's Environmental restructuring in the light of globalization", en *Cities*, Londres, 21.4, 2004, pp. 321-328.
- Sassen, Saskia, *The Global city. New York, London, Tokio*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2001.
- Secor, Anna, "'There is an Istanbul That Belongs to Me' Citizenship, Space, and Identity in the City", en *Annals of the Association of American Geographers*, Washington, 94.2 2004, pp. 352-368.
- Smart, Alan y Josephine Smart, "Urbanization and the Global Perspective", en *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, California, 32, 2003, pp. 263-285.
- Smith, Michael, *Transnational urbanism: locating globalization*, New York, Blackwell, 2001.
- Smith, Neil, , "Global Social Cleansing: Postliberal Revanchism and the Export of Zero Tolerance", en *Social Justice*, San Francisco, 28.3 2001, pp. 68-74.
- Susser, Ida, "Losing ground/Finding space: The Changing Experience of Working-Class People in New York City", en David Nugent (ed.),

- Locating capitalism in time and space: global restructurings, politics, and identity*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp. 274-289.
- Tomes, Arnaud, "Pour une anthropologie concrète: Sartre contre Bourdieu", en *Les Temps Modernes*, 53.596, 1997.
- Wolf, Eric, "Distinguished Lecture: Facing Power —Old Insights, New Questions", ponencia magistral presentada en el 88º Encuentro anual de la Asociación Americana de Antropología el 19 de noviembre de 1989 en Washington D.C., *American Anthropologist*, 1990, vol. 92, pp. 586-596.

Los progresos de la fundición de metales argentíferos en la minería novohispana del siglo XVIII

EDUARDO FLORES CLAIR*

En este trabajo analizaremos el valioso aporte de Joseph Garcés y Eguía.¹ Su labor contribuyó de manera notable a la minería novohispana con la invención de una nueva técnica que buscaba mejorar el método de fundición de los metales argentíferos;² la novedad consistió en utilizar como elemento fundente al “tequesquite”.³ Por medio de este *compuesto*, los mineros conse-

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Mucho agradezco los comentarios de los dictaminadores de este artículo; sus opiniones contribuyeron a enriquecer su resultado.

² Existe una amplia bibliografía que aborda el problema metalúrgico y la utilización de sales en el proceso de fundición minero, entre otros puede consultarse a: Modesto Bargalló, *La amalgamación de los minerales de plata en Hispanoamérica colonial*, 1969. Elías Trabulse, *Historia de la Ciencia en México*, 1994; Robert P. Multhauf, *El legado de Neptuno. Historia de la sal común*, 1985; Úrsula Ewald, *La industria salinera de México 1560-1994*, 1997; Rina Ortiz Peralta, “El abasto de la sal para la minería: las salinas de Tepopoxtla, 1849-1900”, en *Historia Mexicana*, vol. XLI, junio-julio 1991-1992, pp. 111-113. El clásico artículo de la doctora Clara E. Lida “La producción de sal en el siglo XVIII. Salinas de Peñón Blanco”, en *Historia Mexicana*, vol. XIV, abril-junio 1965, pp. 680-690. Asimismo, el autor de estas líneas ha contribuido a este tema con: “La sal de las finanzas. Peñón Blanco en la primera mitad del siglo XIX”, en *Secuencia, revista de historia y ciencias sociales*, núm. 23, 1992, pp. 77-98, “Papeles salados. Guía General del Estanco de la sal, Archivo General de la Nación”, en *Historias*, núm. 48, 2001, pp. 105-121 y el libro para niños *Un granito de sal*, 1992.

³ Tequesquite, sal natural que queda al desecarse los lagos salobres y que se emplea en la saponificación de las grasas, en algunos platos de la comida tradicional y en la medicina popular.

guían en menor tiempo y con costos más reducidos una mayor cantidad de metales preciosos. Al tequesquite se le conocía desde la antigüedad en Europa como *nitrum*, posteriormente como *natron* y los indígenas americanos simplemente lo llamaban “la flor de la tierra”.⁴ En los términos de Garcés y Eguía, el tequesquite tenía los mismos componentes que la sosa, es decir, del carbonato sódico (Na_2CO_3).⁵

Con el paso del tiempo, y por los requerimientos que demandaba el trabajo, la creatividad novohispana fue resolviendo una serie de problemas técnicos con el fin de hacer más eficiente y sacar mayor provecho de las explotaciones mineras. Entre los siglos XVI y XVIII, surgieron una serie de innovaciones técnicas, las cuales se transmitieron con una velocidad sorprendente y llegaron a los centros mineros más alejados de la capital del virreinato novohispano.⁶

Es importante señalar que los primeros “inventores coloniales” se inclinaron por perfeccionar el beneficio de metales de la amalgamación en frío, método, mejor conocido como el sistema de beneficio de “patio” o “buitrón” (cajón).⁷ Para algunos historiadores de la ciencia, este aporte fue el más significativo que se llevó a cabo en tierras americanas.⁸ Entre 1554 y 1555, el comerciante andaluz

⁴ “Desde antes de la conquista los pobladores del Valle de México sabían de la existencia y el aprovechamiento de las sales alcalinas. En tiempos de secas, estas sales afloraban a la superficie y formaban costras, que recibieron el nombre de *tequixquiltl* o tequesquite [...] El lago de Texcoco contiene el 81% de sales, entre las que sobresale el carbono de sodio Na_2CO_3 con 45%, y el cloruro de sodio, NaCl , con 34%”. Cfr. Andoni Garritz Ruiz y José Antonio Chamizo, *Del tequesquite al ADN, algunas facetas de la química en México*, tercera reimpresión, México, 2000, p. 17.

⁵ Joseph Garcés y Eguía, *Nueva teórica y práctica del beneficio de los metales de oro y plata por fundición y amalgamación*, 1802, p. 3. Existen otros derivados que actúan como fundentes: el hidróxido de sodio (NaOH), conocido como sosa cáustica y el carbonato sódico hidratado ($\text{Na}_2\text{CO}_3 \cdot 10\text{H}_2\text{O}$).

⁶ Sánchez Flores identifica 21 inventos entre 1544 y 1786 relacionados con la industria minera, tanto en la extracción, beneficio y amonedación de metales. Pero gracias a los avances de la catalogación de los acervos mexicanos, logramos identificar muchos otros inventos, a los que se les otorgaron mercedes y privilegios. Cabe añadir que muchas de estas iniciativas sólo crearon falsas expectativas y una gran cantidad de ellas quedaron archivadas y jamás se aplicaron a la industria.

⁷ Dicho método tuvo una larga vida, desde mediados del siglo XVI hasta finales del siglo XIX. A lo largo del periodo se fueron dando pequeñas modificaciones que hicieron posible que el sistema de patio mantuviera su vigencia, principalmente porque permitía márgenes de rentabilidad de las explotaciones mineras.

⁸ Julio Sánchez Gómez ha rastreado el origen de la amalgamación en frío y ha encontrado antecedentes europeos muy remotos. Pero al parecer, dicha técnica no se llevaba a cabo en volúmenes de mineral muy grandes, véase Julio Sánchez Gómez, “La técnica en la produc-

Bartolomé de Medina⁹ realizó una amplia gama de experimentos en las haciendas de Pachuca (lugar cercano a la Ciudad de México) y descubrió la técnica para beneficiar minerales de baja ley, con lo cual se obtenía un ahorro considerable en el gasto de combustible y ayudaba a incrementar las ganancias. A este respecto, Modesto Bargalló escribió que era un método que empleaba azogue (mercurio), que se mezclaba con los minerales argentíferos y resultaba “más económico que la fundición, y con él sacaba toda la ley a los minerales, [es decir,] toda su plata”.¹⁰

En general, podemos decir que a lo largo de la época colonial y aun en buena parte del siglo XIX, en la industria minera los metales argentíferos se beneficiaron a través de los métodos de patio, fundición y el de cazo. Cada uno de estos sistemas respondía a las características físicas de los minerales que se extraían de las minas. En el caso de la fundición, su origen se remonta a la edad de bronce y si bien esta técnica, traída por los españoles al nuevo mundo, sufrió pocas variaciones a lo largo de la época colonial, se vio transformada con la introducción del tequesquite. ¿Cómo llegó Joseph Garcés y Eguía a la utilización del tequesquite y cuáles fueron sus resultados? Este enigma es el que vamos a tratar de resolver a lo largo de este trabajo.

La experiencia acumulada

Joseph Garcés y Eguía nació a mediados del siglo XVIII en el ambiente de Zacatecas, en el centro norte de Nueva España, y perteneció a una familia dedicada a la industria minera. Su padre, Felipe Garcés y Medrano, se decía ser “español e hijodalgo”, vecino antiguo de este centro minero, había sido administrador de las principales compañías de la región, además realizó importantes inversiones en minas y haciendas de beneficio. Por sus méritos alcanzó el puesto de diputado minero en varias ocasiones. Algunos empresarios de

ción de metales monedables en España y en América, 1500-1650”, en Julio Sánchez Gómez, Guillermo Mira Delli-Zotti y Rafael Dobado, *La savia del imperio, tres estudios de economía colonial*, 1997, pp. 16-263.

⁹ Para abundar sobre el tema del sistema de patio, véase la reciente biografía de Manuel Castillo Martos, *Bartolomé de Medina y el siglo XVI. Un sevillano lleva la revolución tecnológica a América*, 2001.

¹⁰ Modesto Bargalló, *op. cit.*, p. 97.

Zacatecas lo consideraban el “benemérito”, porque había financiado la fiesta del “jubileo de la asunción de la virgen María” que se celebraba anualmente entre el 15 y el 17 de agosto.¹¹ Garcés y Medrano se decía “profesor de la azoquería”; en 1785, ya contaba con 30 años de experiencia y su maestría la debía a los “muchos conocimientos” que había adquirido en la minería.¹² El señor Garcés tenía interés por mejorar el proceso productivo minero, había instruido a su hijo Cosme en “los estudios” y pretendió que ingresara al Real Seminario de Minería, mucho antes que esta institución se estableciera.¹³ Es probable que, como estrategia familiar, decidiera mandar a sus hijos Joseph y Joseph Antonio a estudiar leyes en “colegios y seminarios” de Guadalajara, para que con el tiempo ambos obtuvieran el grado de licenciado.¹⁴

Por su parte, el abogado Joseph Garcés siempre mostró una inclinación por las ciencias vinculadas a la minería. En 1774, una vez terminados los estudios de jurisprudencia, se dedicó con todo empeño a instruirse en los saberes “teóricos y prácticos de los metales”.¹⁵ Una década después, Garcés obtuvo los títulos de “perito beneficiador y perito medidor de minas y práctico”, mérito reservado para un pequeño círculo en Nueva España.¹⁶ El jurado que lo calificó, coincidió en que el discípulo estaba muy bien instruido, era muy capaz tanto en la teoría como en los ejercicios prácticos. Joaquín Velázquez de León, presidente del Tribunal de Minería y reconocido científico de la Nueva España, pronosticó que lograría un “extraordinario adelantamiento”.¹⁷

A partir de entonces, Garcés quedó unido a la actividad minera. En 1786, trabajando en las haciendas de beneficio de Zacatecas descubrió que el tequesquite era un poderoso fundente, mucho mejor

¹¹ Archivo Histórico del Palacio de Minería (en adelante AHPM), caja 76, doc. 15.

¹² AHPM, caja 20, doc. 3, 1785.

¹³ Desde 1779, el señor Garcés quería que su hijo entrara al seminario, pero para su mala fortuna esta institución se inauguró hasta 1792, pero fue aprovechada por sus nietos. Véase AHPM, caja 8, doc. 6, 1779.

¹⁴ AHPM, caja 61, doc. 3, 1793.

¹⁵ AHPM, caja 20, doc. 10, 1785.

¹⁶ Entre 1784 y 1797, el Tribunal de Minería recibió 20 solicitudes de los “prácticos” que pretendían obtener un título. Entre los interesados había propietarios mineros, científicos, administradores de minas, agrimensores y, en un alto número, hombres que se habían formado a través de muchos años de experiencia. Eduardo Flores Clair, *Minería, educación y sociedad. El Colegio de Minería 1774-1821*, 2000, pp. 32-33.

¹⁷ AHPM, caja 15, doc. 19, 1784.

que las grasas que se habían usado hasta entonces. No obstante, siguió con sus experimentos y realizó otro tipo de tareas. En 1791, el Tribunal de Minería lo nombró administrador de la importante Compañía de Pachuca.¹⁸ Este empleo le dio la oportunidad de introducir una serie de cambios administrativos y técnicos con el fin de obtener mejores rendimientos.¹⁹ Poco después, en 1793, solicitó el puesto vacante de diputado general del Tribunal de Minería. Demostró que tenía una amplia experiencia en el ramo pues, entre otras cosas, había asesorado a la diputación de Bolaños en distintos litigios. En Zacatecas había instalado una oficina de ensaye donde enseñaba “gratuitamente a cuantos quisieran aprender mi método” y había instruido a azogueros y fundidores. En ese intento no tuvo suerte, pero en cambio, en 1798, Garcés logró un reconocimiento mayor: el rey le otorgó el privilegio del método de fundición con tequesquite.²⁰

La práctica del invento

En general, Joseph Garcés tuvo que recorrer un largo y tortuoso camino antes de que las autoridades aprobaran su hallazgo. Según Garcés, se dedicó por “nueve años” a realizar experimentos en los hornos de las haciendas de Sombrerete, cercanas a la ciudad de Zacatecas. La nueva técnica consistía en incorporar tequesquite a los minerales destinados a la fundición, es decir, los más ricos o de mayor ley. En un ensaye menor (poco más de 150 kilos),²¹ la fórmula era la siguiente: 30% de metales, 30% de tequesquite y 30% de “greta”. A dicha mezcla se le incorporaba plomo granulado (7%) y resinas o grasas (3%).

Después de haber comprobado la utilidad de su invento, Garcés escribió un largo informe que presentó al Tribunal de Minería en abril de 1795. El reporte debía de ser calificado por peritos de pres-

¹⁸ Se tiene noticia que el denunció general de Pachuca era muy grande y abarcaba los cerros de San Cristóbal, la Reforma, la Magdalena y la Mesa, donde existían más de 29 minas, en AHPM, caja 52, doc. 52, fjs. 24-27.

¹⁹ AHPM, caja 52, doc. 34, 1791.

²⁰ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Reales Cédulas, vol. 169, exp. 72, fjs. 102-103v.

²¹ Joseph Garcés y Eguía, *op. cit.*, pp. 16-17. La greta es una escoria que se obtiene de alguna fundición anterior y principalmente es monóxido de plomo.

tigo y por los profesores del Colegio de Minería. Otro de los requisitos que debía cumplir era el de someterlo a la práctica minera durante un año, con el fin de demostrar plenamente las ventajas y rendimientos.²² Al conocer el informe, el Tribunal de Minería y los profesores recomendaron el invento por la utilidad que representaba y remitieron el expediente al virrey. Sin embargo, el marqués de Branciforte, con cierto desánimo, recibió la iniciativa y se comprometió a continuar con el trámite ante la corte.²³ Fue evidente la falta de interés, pues las autoridades españolas se enteraron del asunto hasta dos años después.²⁴

Como habíamos adelantado, por medio de una real cédula, el rey otorgó el privilegio exclusivo con usufructo por toda la vida de Joseph Garcés. Recomendó en forma precisa a los funcionarios novohispanos que quitaran cualquier tipo de “estorbo” para promover la nueva técnica de fundición y fomentaran el cultivo del tequesquite para abastecer a los mineros. De igual forma, al autor se le ordenó escribir, de inmediato, una obra con el fin de que “explique circunstanciadamente el método, y reglas de reducir a práctica su invento y también la naturaleza del tequesquite”. Y su majestad solicitó unas “muestras en bruto” de la sal, para que los científicos españoles las analizaran y buscaran otros usos.²⁵

La nueva técnica se expandió con enorme ímpetu entre los diversos centros mineros a lo largo y ancho de la Nueva España. Como habíamos dicho, en Zacatecas se empezó a utilizar este tipo de fundición. Posteriormente, se expandió hacia los centros mineros vecinos, es decir, la técnica comenzó a aplicarse en los reales mineros que compartían ciertas características productivas, como eran la

²² Por los avances alcanzados, los autores serían premiados con el “privilegio exclusivo [a lo largo de su] vida”, con lo cual quedó prohibido el uso indiscriminado de los inventos. A los creadores se les reconoció su propiedad intelectual y se les otorgó el derecho de recibir “una moderada parte del provecho y ventaja que efectivamente resultare del uso de la tal invención”. En iguales circunstancias fueron considerados los súbditos que adquirieran algún instrumento o maquinaria en otro país y la incorporaran a la industria minera de Nueva España. En José Olmedo y Lama (comp.), *Ordenanzas de minería y colección de leyes y ordenes que con fecha posterior se han expedido sobre la materia*, 1873, p. 43.

²³ La solicitud de privilegio provocó un agrio conflicto entre el virrey y el Tribunal de Minería, pues el representante del rey aseguraba que tenía la jurisdicción para otorgar dichos privilegios y que el tribunal se había adelantado y usurpaba sus funciones. El rey aclaró que las ordenanzas de 1783 otorgaban tales atribuciones al tribunal.

²⁴ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Audiencia de México, 2248, exp. 4, 3 de marzo de 1797.

²⁵ AGN, Reales Cédulas, vol. 169, exp. 72, fj. 103.

formación geológica, escasez de fuentes de energía, reducida oferta de mano de obra, abasto de mercancías con precios elevados, entre otras. El uso del tequesquite, aunque parezca extraño, alcanzó a las distantes minas de Chihuahua, cruzó la extenuante sierra para llegar a Durango y avanzó sobre los centros mineros de Sinaloa. Cabe decir que esta propagación fue espontánea y se desconocen hasta hoy los medios que la hicieron posible. Aunque podemos suponer que la principal vía de transmisión de la nueva técnica fueron los propios trabajadores que transitaban por esta vasta región.

En cambio, las diputaciones de Bolaños, Sultepec e Inguarán conocieron dicha innovación gracias a una campaña promovida por el propio Garcés. En cada uno de estos reales mineros, realizó una demostración sobre los pasos a seguir, los elementos que constituían la fórmula y sobre todo, contagió a algunos adeptos que estuvieran dispuestos a propagar sus ideas y enseñanzas con el fin de ver compensados sus esfuerzos.

En las demostraciones "juradas" que se realizaron en los reales mineros, Garcés consideraba que la fundición con tequesquite sólo representaba ventajas frente a los métodos tradicionales (patio y cazo) si las ganancias eran mayores que los costos productivos. De esta forma, ciencia y economía, tradición y modernidad se enfrentaban. Enseguida se muestran los resultados de los experimentos realizados en cinco diputaciones, los cuales se llevaron a cabo entre 1788 y 1797.

ZACATECAS

FUNDICIÓN	PATIO
Metales 1 ^a	Metales 2 ^a
50% ahorro del gasto	\$3563 aumento del gasto
16% más de plata	1363 marcos más de plata
	Utilidad \$2.62/quintal

SOMBRERETE

FUNDICIÓN	FUNDICIÓN
Metales ricos	Metales pobres
Aumento del gasto	60% ahorro del gasto
34.5% más de plata	30% más de plata

MÉTODOS DE BORN	PATIO
Metales pobres	Metales pobres
33% ahorro del gasto	33% ahorro del gasto
más plata	12% más de plata

BOLAÑOS

PATIO	PATIO
Pastosos, ley media	Cargados de blenda
Aumento 7rs/quintal	Aumento del gasto
169% más de plata	18% más de plata
Utilidad \$8.44/quintal	Utilidad \$1.19/quintal

SULTEPEC

FUNDICIÓN
Revoltura
\$1.16 ahorro del gasto/quintal
9% más plata

INGUARÁN

PATIO en Guanajuato	FUNDICIÓN-TEQUESQUITE
Cobrizos	Cobrizos
2 m plata/carga	12 m plata/carga
FUNDICIÓN en Sultepec	
Cobrizos	
7 m plata/carga	

Cada una de estas pruebas fue realizada con la más estricta vigilancia, para evitar cualquier tipo de engaño. Los diputados mineros solicitaron la participación de peritos locales reconocidos, quienes se hicieron cargo de las labores respectivas e incluso cuidaron los hornos por más de 24 horas continuas. Garcés pretendió demostrar que el tequesquite era un fundente excepcional que ayudaba a mejorar la licuación en el horno y que gracias a este *compues-*

to se conseguían mejores rendimientos en algunos metales que tradicionalmente se destinaban al método de patio.²⁶

Por esta razón vemos que los resultados obtenidos en Zacatecas fueron excelentes, un ahorro considerable en los gastos de beneficio y una mayor cantidad de plata. En el caso de Sombrerete, los resultados fueron contrastantes; en los metales de alta ley el gasto creció, aunque se desconoce en qué proporción; sin embargo, el volumen de plata aumentó en una tercera parte. Pero si observamos con atención las cifras para los minerales pobres en las tres primeras diputaciones, encontramos que las operaciones resultaron muy favorables y era un buen intento para romper con la dependencia del azogue metropolitano. Como afirma Frédérique Langue, el tequesquite “permitía solventar los inconvenientes ligados a la falta de mercurio”; la autora agrega que la prosperidad de Zacatecas, en 1793, “coincidió con la utilización del tequesquite”.²⁷

Cabe añadir que la demanda de tequesquite creció y se expandió en forma notable la producción de esta sal. Antes de que fuera demandada por la fundición de metales, se utilizaba en las industrias del vidrio, jabón, tintorería, pólvora, alimentación y ciertos aspectos de la salud.²⁸ Pero la minería requirió una enorme cantidad, estimuló la generación de un proceso productivo y abrió un nuevo mercado. Un dato que resulta muy revelador es el informe que rindió Juan José García en 1800. El arrendatario de la laguna La Salada, en la jurisdicción de Zacatecas, manifestó que, entre 1788 y 1799, había remitido a las haciendas de Sombrerete 60 mil fanegas de tequesquite,²⁹ con la excepción de tres años (1791-1794), porque la laguna se había inundado. Y que “de cinco a seis años atrás” abastecía a Zacatecas, Guarisamey, San Diego de las Ventanas, Durango y otros centros mineros.³⁰

Por otra parte, las experiencias en Sultepec e Inguarán tienen ciertos rasgos comunes, como observamos Garcés sometió su invento a minerales con características físicas y químicas distintas. No fue ninguna casualidad que se dirigiera a Sultepec, pues representaba

²⁶ Cabe aclarar que la fundición recibía los metales de alta ley, y el patio los metales de mediana y baja ley.

²⁷ Frédérique Langue, *Los señores de Zacatecas. Una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano*, 1999, p. 40.

²⁸ Como por ejemplo: la medicina, los baños y el cutis.

²⁹ En medidas actuales equivaldrían aproximadamente a 4142 toneladas.

³⁰ AHPM, caja 96, doc. 18, fjs. 103-103v.

su mayor reto. Él sabía que en ese lugar los minerales que se explotaban requerían del método de fundición, los trabajadores eran expertos en metalurgia de reconocido prestigio y un mercado importante donde se acumulaban “muchas clases de metales [...] por vía de rescate y por maquilas”.³¹

Es importante tener en cuenta que una buena parte de los empresarios metalurgistas en Sultepec eran maquileros; es decir, se encargaban de beneficiar minerales ajenos a cambio de una determinada suma de dinero.³² Pero el maquilero, casi siempre, obtenía ingresos extras por las escorias que los metales dejaban en los hornos. Sin embargo, una de las ventajas de la fundición con tequesquite era precisamente que no producía muchas escorias y, por tanto, los beneficiadores de Sultepec consideraron que dicho método era ineficiente e incrementaba en forma desmedida los gastos de la fundición. De hecho, las expectativas del tequesquite fueron muy limitadas y sólo produjo una corta ganancia.

Ante el fracaso en Sultepec, el regidor Domingo Larragoiti invitó a Garcés a su hacienda Querétaro, ubicada en el mineral del Espíritu Santo,³³ para que beneficiara los metales que se extraían de las minas de Nuestra Señora del Carmen y Loreto. Los metales de dicha mina se distinguían por estar mezclados con una gran cantidad de cobre y las técnicas comunes habían fracasado. Incluso, Larragoiti envió a Guanajuato una buena cantidad de sus metales para que se beneficiaran a través del sistema de patio y sólo obtuvo una ínfima cantidad de dos marcos por cada carga. Ante los bajos rendimientos, decidió contratar los servicios de los maquiladores de Sultepec, los cuales lograron conseguir una mayor cantidad de plata: siete marcos por carga. Pero, el resultado de la fundición con tequesquite fue superior; con esta técnica Larragoiti consiguió doce marcos por carga.³⁴

³¹ *Ibidem*.

³² Véase Frédérique Langue y Carmen Salazar-Soler, *Diccionario de términos mineros para la América española (siglos XVI-XIX)*, 1993, p. 338.

³³ Localizado en la jurisdicción de Guaymeo y Sirándaro “en la actualidad se encuentra en el suroeste de Michoacán y el noroeste de Guerrero”. Peter Gerhard, *Geografía de la Nueva España 1519-1821*, 2000, p. 139-140.

³⁴ AHPM, caja 96, doc. 18, fjs. 67v-75. En 1801, Garcés se dirigió al Real de Ojo Caliente y Ramos para continuar enseñando su nuevo método de fundición. AHPM, caja 109, doc. 25, 1801.

El cobro de las regalías

Los testimonios de los experimentos realizados en cada uno de los centros mineros se fueron acumulando en un enorme expediente. Garcés demostró de manera contundente las ventajas que representaba su invento y solicitó a las autoridades coloniales determinaran el premio a que era merecedor. En su momento, el Tribunal de Minería decidió otorgar una alta recompensa; cada una de las empresas debía calcular cuál era la ganancia extraordinaria que producía la fundición con tequesquite; de dicha ganancia extraordinaria, se debía gratificar a Garcés con la cuarta parte. En otras palabras, el minero que hacía uso del invento, por cada 100 pesos de utilidades extras, tenía la obligación de entregar 25 pesos a Garcés.³⁵

En este caso, el descubridor calculaba que el tequesquite le reportaría inimaginables ganancias. Según su proyección, en 1795 se amonedaron \$23948928 pesos de plata; de los hornos de fundición había salido el 45% de la plata, es decir más de 9 millones y medio. En el caso de que los metales destinados a la fundición hicieran uso del tequesquite, la producción de plata aumentaría dos millones de pesos (4.7%). Pero en el caso de que el método de patio se sustituyera por el de la fundición con tequesquite, se obtendría un incremento de 3200000 de pesos (33.7%). En este negocio saldrían ganando todos, la Real Hacienda aumentaría su recaudación anual en 356993 pesos, el Tribunal de Minería se beneficiaría con 17844 pesos y el inventor, Garcés, obtendría, anualmente, la fabulosa fortuna de 800000 pesos.

La riqueza se le escapó de las manos al inventor. Si bien es cierto que una buena parte de los mineros utilizaron el tequesquite para la fundición de sus minerales, a la gran mayoría les pareció "odioso" el pago, consideraban que era un gravamen injusto y se negaban a compartir sus ganancias. Por largos años, Garcés luchó contra diversas dificultades para hacer efectivo su privilegio; sólo unos cuantos estuvieron dispuestos a abonar pequeñas cantidades, muy por debajo de las fijadas, para compensar el trabajo e intelecto del autor.

En los litigios llevados a cabo encontramos una nueva línea de investigación. Existen testimonios que hacen suponer que el tequesquite era un elemento utilizado en la metalurgia prehispánica y, es

³⁵ AHPM, caja 96, doc. 18, fjs. 1-1v.

probable que haya permanecido olvidado por un largo periodo o utilizado sólo por aquellos que poseían el antiguo conocimiento.

Debemos reconocer que los estudios sobre la fundición prehispánica son escasos, pero hay algunas pistas que arrojan luz a este respecto. Langenschildt investigó algunas de las prácticas que se realizaban en la metalurgia prehispánica. Según el autor “las ligas metálicas en ocasiones eran producto de la existencia de varios metales presentes [...] en la metalurgia extractiva se prefirieron los metales más dóciles a la fundición como los óxidos y carbonatos y quizá, en algunos casos, los sulfatos y los sulfuros cuando la operación de fundición se hacía en intentos repetidos”.³⁶ Es probable que los indígenas hicieran uso de los carbonatos como fundentes, debemos tener en cuenta que el tequesquite era un elemento común y de uso cotidiano entre las comunidades, principalmente en aquellas que estaban asentadas en las orillas de los lagos salados, quienes lo utilizaban en el lavado de su alimento básico, el maíz.

Otros antecedentes se encuentran en los manuales técnicos de la metalurgia que circulaban en los centros mineros americanos. Francisco Javier Gamboa en su libro, *Comentarios a las Ordenanzas de Minas...*, reseña un “nuevo beneficio de plata” descubierto en 1738 por Lorenzo Felipe de la Torre, dueño de las minas de San Juan de Lucanás en el Perú. En líneas generales, Gamboa señaló que esta técnica se podía utilizar en la fundición y en el patio (beneficio frío y caliente), la innovación consistía en la utilización de “colpa”.³⁷ Pero la composición de dicho compuesto se presta a cierta confusión, para algunos era una mezcla de sulfato y peróxido de hierro, otros opinaban que era *cuarcita* dura con sulfuros de oro y plata y, unos más afirmaban que era simplemente salitre (nitrato de potasio), y lo confundían erróneamente con el tequesquite.³⁸

En cambio, Juan Joseph de Echeverría, administrador de las haciendas de beneficio de la familia Fagoaga, afirmó que era imposible que se le pagara a Garcés por un invento que se encontraba descrito en “el capítulo XI de la obra de Álvaro Barba”. En dicho texto se exponían las “cosas que ayudan a la fundición de los metales”.

³⁶ Adolphus Langenschildt, “Bosquejo de la minería prehispánica de México”, en *Quipu, revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, vol. 2, núm. 1, 1985, pp. 39-40.

³⁷ Francisco Javier Gamboa, *Comentarios a las Ordenanzas de Minas dedicados al católico rey nuestro señor, Don Calos III, (que dios guarde)*, México, obra reimpresa por Díaz de León y White, 1874, pp. 269-270.

³⁸ Véase Frédérique Langue y Carmen Salazar-Soler, *op. cit.*, pp. 141 y 542.

Es muy probable que Barba, en su texto, recomendara la utilización del carbonato sódico, pues hace referencia a varias sales que ayudaban a la fundición, como: la “sal artificiosa” aquella que se obtenía del vinagre o los orines y el salitre; “polvo de piedra blanca” y sobre todo la “lejía hecha de sal”.³⁹

Teniendo en cuenta su experiencia, Echeverría aseguró que en Zacatecas se practicaba dicho método “antes que el licenciado Garcés [realizara] los experimentos que hizo en este Real”. Asimismo agregó “que se les ha notificado por persona fidedigna” que en el año de 1785, el tequesquite se utilizaba en las haciendas de Velasco y La Barranca, en Omitlán, jurisdicción de Pachuca, cuyo propietario era Joseph María Molina, que Garcés había hecho sus experimentos tres años después. Y para rematar, afirmó que en 1788, “se apareció un hombre ordinario que manifestaba haber sido operario de fundiciones y [proponía] un nuevo método de beneficiar con tequesquite; desde luego se le franquearon en esta hacienda de nuevo cargo y metales”.⁴⁰

Por su parte, en 1790, Juan de Dios Álvarez Ayala, minero experto y fiscal del Tribunal de la Minería, quien defendía los intereses de las empresas involucradas, opinó que el tequesquite se usaba en estos “reinos desde los tiempos más remotos” y que era imprescindible para “libertar a la minería de las trabas que Garcés intentaba ponerle por su interés personal”.⁴¹ En una posición más conciliadora, Ciriaco Carvajal, asesor del Tribunal de Minería, reseñó los posibles antecedentes técnicos de la fundición con tequesquite. En su recuento, apuntó que Joaquín Velázquez de León tenía la idea de hacer uso de este elemento, pero “no tuvo valor de divulgarlo”. Aceptaba que el tequesquite se había usado en la fundición desde hacía mucho tiempo, pero Garcés había realizado comprobaciones exitosas en distintos reales de minas y que había escrito un tratado para difundir su enseñanza.⁴² En este recuento se aprecia que los inventores se encontraban en desventaja para hacer efectivo su privilegio y los empresarios querían incrementar sus ganancias sin tener que pagar el derecho de patente de las nuevas técnicas. Cabe

³⁹ Alonso Barba, *Arte de los metales en que se enseña el verdadero beneficio de los de oro, y plata por azogue. El modo de fundirlos todos, y como se han de refinar, y apartar unos de otros*, 1639, pp. 150-151.

⁴⁰ AHPM, caja 96, doc. 18, 1798, fjs. 27-30.

⁴¹ AGN, General de partes, vol. 75, exp. 357, fj. 318.

⁴² *Ibidem*, fjs. 319v-320v.

agregar que el origen de una gran cantidad de innovaciones técnicas continúan en la oscuridad y muchas de sus aplicaciones respondían a una amplia gama de intereses de muy diversa índole.

El manual de fundición

Como se lo había ordenado el rey, en tan sólo ocho meses, Garcés escribió una obra donde plasmó sus experiencias en el beneficio de los minerales preciosos. En octubre de 1798 entregó el manuscrito al Tribunal de Minería, quien solicitó un dictamen a los profesores Andrés del Río y Luis Linden. En su informe, los académicos hicieron un elogio por el avance científico logrado con la innovación técnica. Equipararon dicho trabajo con los experimentos de la “potasa” realizados por el notable Luis Prout y escribieron que la fundición del autor novohispano “es más perfecta”.⁴³

Con un afán comparativo, los profesores indicaron que en la minería de Hungría y Sajonia utilizaban como fundentes “la greta y la potasa o flujo negro”,⁴⁴ pero en las minas americanas era casi imposible utilizar este tipo de compuestos por su alto costo; el mérito de Garcés consistía en haber encontrado un fundente efectivo y que se conseguía en el mercado a precio muy barato. Asimismo, difundieron con orgullo que el “célebre Gellert”, metalurgista muy connotado, los había felicitado porque ellos podían fundir con tequesquite.⁴⁵ Y con un carácter científico concluyeron que “aunque se demostrase que los mismos nacionales hubiesen ya usado empíricamente el tequesquite, siempre le quedaría mucho mérito [a Garcés] en haber encontrado las proporciones fijas y seguras para toda especie de metales.”⁴⁶

Con grandes elogios, el texto de Garcés entró con prontitud al proceso de edición y salió a luz pública en 1802. En líneas generales,

⁴³ La potasa era el nombre común de varios derivados potásicos, como: el hidróxido de potasio y los carbonatos de potasio.

⁴⁴ En general se le denominaba “greta” a la escoria que resultaba después de la fundición en los hornos y dicho compuesto era principalmente monóxido de plomo, el cual se utilizaba como fundente.

⁴⁵ Cristlier Gellert, naturalista alemán, 1713-1795, fue académico en diversas universidades europeas. Impartió la cátedra de metalurgia en Freyberg, seguidor del beneficio de metales en frío, es decir, por amalgamación de azogue, escribió las obras: *Elementos de química metalúrgica considerada bajo el aspecto de la teoría y la práctica* (Leipzig, 1750) y *La química metalúrgica práctica* (Leipzig, 1755).

⁴⁶ AGN, Salinas, vol. 17, exp. 4, fjs. 55-58.

la obra está organizada en cuatro apartados: discurso preliminar, tratado de docimasia, teoría de la fundición y tratado de azoguería.

En la primera parte, Garcés abordó el tema de sus posibles lectores, los divide en “sabios y necios” (científicos y prácticos), respecto a su concepción de que la ciencia rompe con la tradición alquimista y se asume como un hombre ilustrado que busca perfeccionar la metalurgia y aclara que su método “no enseña a hacer plata ni oro”. En cambio, es un hombre práctico que pretende beneficiar al oro y a la plata con la mayor economía posible e intenta explicar cuáles son las reacciones químicas que se llevan a cabo en el proceso metalúrgico. Expone el ciclo y la técnica para cultivar tequesquite, localizaba los principales lugares donde se producía, como: las lagunas de la Ciudad de México, el valle de Puebla, Michoacán, Jalisco y Zacatecas. Menciona que en el otoño, cuando las lagunas se secaban, se formaba una costra salada, la cual se cosechaba y se beneficiaba, en piletas, con el fin de desechar la tierra y sal marina. Para asegurar el abasto, recomendó que se instalaran distintas “tequesquerías” para producir grandes volúmenes y satisfacer la demanda que generaba la industria minera.

En el apartado referido al tratado de docimasia, Garcés explicó los pasos previos para comprobar la cantidad de metales preciosos que tenían los minerales sacados de las minas. Para llevar a cabo esta tarea, se realizaba un muestreo de una manera rigurosa y se cuidaba que el compuesto tuviera una cantidad suficiente de cada uno de los elementos que constituían la mezcla, para lo cual era necesario utilizar balanzas de alta precisión e instrumentos de excelente manufactura. La obtención de metales ricos (metales de alto valor o costosos) dependía del éxito de este tanteo.

En el capítulo dedicado a la teoría de la fundición, Garcés explicó la naturaleza de los minerales y los tipos de aleaciones que constituían. De manera precisa, demostró que los fundentes eran auxiliares en la fundición y servían para sacar “toda la plata”. Criticó el hecho de que en las haciendas se efectuara una molienda incorrecta; casi siempre, a los metales se les incorporaban muchos minerales estériles con lo cual la ley de los minerales disminuía. Asimismo, reprochaba que “los prácticos” nunca lavaran, previamente, las menas para quitar las escorias y fundían enormes cantidades de minerales sin seleccionarlos, lo que provocaba un incremento en los costos productivos. En general, describió los principales problemas a que se enfrentaban los fundidores y narró algunas experiencias

con la fundición del tequesquite. Pero en forma celosa guardó los secretos de sus fórmulas de la fundición con el tequesquite. Con toda seguridad fue ocultación premeditada; de este modo, los lectores serían incapaces de resolver los problemas de la fundición y conseguir el éxito prometido con el nuevo fundente.

En cambio, el autor realizó un largo recuento comparativo entre la obra de Álvaro Barba y los adelantos conseguidos en el método de beneficio de amalgamación con azogue. Por más que había avanzado la clasificación de los elementos químicos, el autor continúa identificándolos con la antigua nomenclatura de: frío-medio-caliente. Aseguró, al igual que un trabajador "práctico", que los colores de los metales eran el mejor instrumento para identificar las reacciones químicas, ayudaban a distinguir los errores de las operaciones y daban tiempo para efectuar correcciones. Cabe señalar que Garcés era consciente del daño que causaba su método a la naturaleza, sobre todo a los bosques. Calculó que la industria minera demandaba una descomunal cantidad de leña y que la flora y los manantiales estaban seriamente amenazados. Por esta razón, invitó a todos los mineros que adaptaran el método de fundición con tequesquite, a que se comprometieran a reforestar los montes, con el fin de evitar la erosión de las tierras cercanas a las minas. Una recomendación que no llegó a escucharse jamás.

Conclusiones

En el recuento biográfico de Garcés, los datos disponibles nos dibujan a un hombre de letras del siglo XVIII, quien además de poseer un amplio conocimiento de las ciencias, pretendía generar soluciones prácticas a los problemas que aquejaban a la industria, como tantos otros proyectistas. Garcés fue un apasionado de la minería, nació y vivió en el ambiente de los socavones y haciendas de beneficio; dedicó gran parte de su tiempo, intelecto y recursos económicos a resolver obstáculos técnicos. Al final de sus días, se le reconoció su mérito y fue nombrado diputado general del Tribunal de Minería pero, como una paradoja más de su vida, el nombramiento le llegó tarde y fue interrumpido por la muerte.⁴⁷

⁴⁷ Santiago Ramírez, *Datos para la historia del Colegio de Minería*, 1982, pp. 253-256.

El aprovechamiento del tequesquite en la fundición de los metales, en términos teóricos y prácticos, resultó un éxito. Si bien es cierto que hemos presentado pocas evidencias de las ventajas que tenía este método respecto a los tradicionales, consideramos que son suficientes para mostrar la eficacia que esta sal natural tenía para ayudar a disolver la mineralización de los metales preciosos en la fundición. Según Bernd Hausberger, los minerales destinados a la fundición sufrieron un incremento notable entre 1785 y 1804, con lo que se comprueba, aunque en forma tangencial, que el invento de Garcés sirvió para extender la explotación de los recursos minerales y estimular otras ramas productivas.⁴⁸

Pensamos que es muy probable que los fundidores indígenas hayan utilizado el tequesquite por varias razones: su abundancia, el uso común para otras actividades, el desarrollo logrado en sus prácticas metalúrgicas y el rompimiento de enormes rocas. Los testimonios hasta ahora reunidos muestran que es posible establecer un puente entre las culturas prehispánicas y las técnicas occidentales. También es posible que dicha técnica se haya olvidado por un largo tiempo, pero después se recuperó para la memoria colectiva de la industria minera. Consideramos que los indicios reunidos son suficientes para plantear una hipótesis de esta naturaleza, pero requiere de una investigación más profunda para su debida comprobación.

El tratado de Garcés fue muy ilustrativo, no sólo para el amplio público novohispano sino también para los europeos. Sin embargo, su lectura nos resultó un tanto desconcertante porque esperábamos encontrar las revelaciones de su invento. En cambio lo que nos muestra, y que ha recibido muchos elogios por parte de los autores actuales, es una exposición detallada del método de patio o azogue, es decir la competencia de su invento. De hecho, fue un balance general sobre esta importante técnica a más de dos siglos de su invención. Los hacendados novohispanos se habían convertido en unos artistas del beneficio con azogue, de la metalurgia en frío, de la amalgamación con mercurio. Y como otra paradoja de su vida,

⁴⁸ Bernd Hausberger, *La Nueva España y sus metales preciosos. La industria minera colonial a través de los libros de cargo y data de la Real Hacienda 1761-1767*, 1997, pp. 52-57. Según David A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México Borbónico*, 1975, pp. 192-193, el invento de Garcés rindió un incremento del 13.5%, aunque no estamos seguros de las cifras exactas que proporciona ese autor.

Garcés, a través de su invento, le declaró la guerra a una costumbre añeja; pretendía enterrar el viejo método del beneficio de patio, sin embargo, lo que logró fue magnificar el invento de Bartolomé de Medina.

Bibliografía

- Barba, Alonso, *Arte de los metales en que se enseña el verdadero beneficio de los de oro, y plata por azogue. El modo de fundirlos todos y como se han de refinar y apartar unos de otros*, Madrid, Oficina de la viuda de Manuel Fernández, 1639.
- Bargalló, Modesto, *La amalgación de los minerales de plata en Hispanoamérica colonial*, México, Compañía Fundidora de Fierro y Acero de Monterrey, 1969.
- Brading, David A., *Mineros y comerciantes en el México borbónico*, México, FCE, 1975.
- Castillo Martos, Manuel, *Bartolomé de Medina y el siglo XVI. Un sevillano lleva la revolución tecnológica a América*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla/Delegación de Educación, 2001.
- Ewald, Ursula, *La industria salinera de México 1560-1994*, México, FCE, 1997.
- Flores Clair, Eduardo, "La sal de las finanzas. Peñón Blanco en la primera mitad del siglo XIX", en *Secuencia, revista de historia y ciencias sociales*, núm. 23, mayo-agosto 1992, pp. 77-98.
- , *Minería, educación y sociedad. El Colegio de minería, 1774-1821*, México, INAH, 2000.
- , "Papeles salados. Guía general del Estanco de la sal, Archivo General de la Nación", en *Historias*, núm. 48, 2001, pp. 105-121.
- , *Un granito de sal*, México, Instituto Mora, 1992.
- Gamboa, Francisco Javier, *Comentarios a las Ordenanzas de Minas dedicados al católico rey nuestro señor, Don Carlos III, (que Dios guarde)*, México, Díaz de León y White, 1874.
- Garcés y Eguía, Joseph, *Nueva teórica y práctica del beneficio de los metales de oro y plata por fundición y amalgación*, México, Mariano Zúñiga y Ontiveros, 1802.
- Garriz Ruiz, Andoni y José Antonio Chamizo, *Del tequesquite al ADN, algunas facetas de la química en México*, México, SEP/FCE, 2000.
- Gellert, Cristlier, *Elementos de química metalúrgica considerada bajo el aspecto de la teoría y la práctica*, Leipzig, 1750.
- , *La química metalúrgica práctica*, Leipzig, 1755.
- Gerhard, Peter, *Geografía de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 2000.
- Hausberger, Bernd, *La Nueva España y sus metales preciosos. La industria minera colonial a través de los libros de cargo y data de la Real Hacienda 1761-1767*, Berlín, Vervuert, 1997.
- Langenschildt, Adolphus, "Bosquejo de la minería prehispánica de México", en *Quipu, revista Latinoamericana de Historia de las Ciencias y la Tecnología*, vol. 2, núm. 1, enero-abril 1985.

- Langue, Frédérique, *Los señores de Zacatecas. Una aristocracia minera del siglo XVIII novohispano*, México, FCE, 1999.
- Langue, Frédérique y Carmen Salazar-Soler, *Diccionario de términos mineros para la América española (siglos XVI-XIX)*, París, Recherche sur les Civilisation, 1993.
- Lida, Clara E., "La producción de la sal en el siglo XVIII. Salinas de Peñón Blanco", en *Historia Mexicana*, vol. XIV, abril-junio 1965, pp. 680-690.
- Multhauf, Robert P., *El legado de Neptuno. Historia de la sal común*, México, FCE, 1985.
- Olmedo y Lama, José (comp.), *Ordenanzas de minería y colección de leyes y órdenes que con fecha posterior se han expedido sobre la materia*, México, Imprenta de Vicente G. Torres, 1873.
- Ortiz Peralta, Rina, "El abasto de la sal para la minería: las salinas de Tepopoxtla, 1849-1900", en *Historia Mexicana*, vol. XLI, junio-julio 1991-1992, pp. 111-113.
- Ramírez, Santiago, *Datos para la historia del Colegio de Minería*, México, Sociedad de Exalumnos de la Facultad de Ingeniería de la UNAM, 1982.
- Sánchez Gómez, Julio, "La técnica en la producción de metales monedables en España y en América, 1500-1650", en Julio Sánchez Gómez, Guillermo Mira Delli-Zotti y Rafael Dobado, *La savia del imperio, tres estudios de economía colonial*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1997, pp. 16-263.
- Trabulse, Elías, *Historia de la Ciencia en México*, México, FCE, 1994.

Rastreado la mortalidad en los archivos parroquiales de Santa María de El Cardonal, 1800-1858*

EDITH YESENIA PEÑA SÁNCHEZ**

La mortalidad es considerada como la expresión más extrema del proceso salud-enfermedad, pues se constituye como el primer evento estudiado en la demografía y epidemiología por el efecto poblacional que causa. La antropología física ha investigado este fenómeno en relación con poblaciones pasadas a través de sus restos óseos, en función a su distribución por edad al momento de la muerte, sexo, estado de salud, actividad ocupacional, estratificación social o mediante rituales funerarios,¹ donde la paleodemografía² también se ha ocupado de este tema. En ese sentido, aborda el estudio de los seres humanos desde una perspectiva dual (biológica y sociocultural), cuyo objetivo principal es interpretar

* El presente artículo deriva de una síntesis del libro *Perfiles de mortalidad en población subadulta*, de mi autoría publicado por Conaculta/INAH, 2005.

** Dirección de Antropología Física, INAH.

¹ Principalmente se ha utilizado la osteología antropológica para el estudio de estos eventos.

² La paleodemografía busca interpretar el impacto ocasionado por los cambios en los contextos físicos y socioculturales, en los patrones y tendencias demográficas de grupos específicos que vivieron en el pasado. M. L. Márquez Morfín y O. P. Hernández Espinoza, *Principios básicos, teóricos y metodológicos de la paleodemografía*, 2001, p. 8.

procesos bioculturales,³ toda vez que al investigar poblaciones antiguas retoma herramientas demográficas y epidemiológicas que le posibilitan establecer una serie de supuestos teóricos que contribuyen a explicar los procesos de adaptación humana, tema fundamental para entender la evolución de nuestra especie y punto crucial que nos dirige hacia la construcción de la antropología demográfica.⁴ De ella se partirá para brindar una panorámica sobre los perfiles de mortalidad en menores de 16 años en la jurisdicción parroquial de El Cardonal, Hidalgo.

¿Qué nos dicen los archivos parroquiales?

Las fuentes documentales de los archivos parroquiales son de tipo primario y proporcionan información única a partir de sus registros, ya que la obtención de la información permite reconstruir la evolución histórica y demográfica e incluso epidemiológica de una población, en la medida que los datos se articulan con acontecimientos sociohistóricos, pautas culturales y entorno ecológico que la influyen. En el siglo XIX, se produjeron en México cuatro tipos de fuentes que nos proveen de información poblacional: archivos parroquiales, registros civiles desde 1867, censos realizados por personas sobresalientes y censos estatales y nacionales a partir de 1895. Además de presentarse una serie de decretos que suprimieron la denominación racial, como las resoluciones de 1812 que anularon las diferencias entre las castas,⁵ lo cual es ratificado por el Congreso Constituyente de 1822, donde se abrogó el uso de la clasificación por medio de la raza.⁶ Estas disposiciones se aplicaban tardíamente con adecuaciones para cada parroquia, tal es el caso de Santa María del Cardonal, que desde antes de 1800 utilizó un solo libro donde

³ El proceso biocultural deviene de una serie de eventos en que intervienen tanto factores biológicos como aquellos que son resultado de la cultura, dentro de los cuales se ubican indicadores producto de la interacción de estos acontecimientos. L. A. Vargas Guadarrama, "¿Qué comeremos hoy? La larga historia en México de la respuesta a una pregunta fundamental", en *La modernización contradictoria*, 1998, pp. 202-212.

⁴ Antropología demográfica es la disciplina antropológica que contempla como objeto de estudio la investigación de procesos bioculturales, que implican la búsqueda, identificación e interpretación de las causas de la variabilidad biológica de las poblaciones humanas, utilizando técnicas y metodologías de la demografía como herramienta analítica.

⁵ J. Z. Vázquez, *Tropiezos para establecer un nuevo estado, 1821-1848*, 1976, p. 75.

⁶ M. C. Lugo Olín, *Tendencias demográficas de Cuautitlán en el siglo XIX*, 1990, p. 20.

contiene todas las categorías raciales (españoles, indios y castas), registro que desapareció hasta 1825.⁷

Los archivos parroquiales como fuente de información

Existe un gran número de estudios que utilizan herramientas de la demografía histórica⁸ como los de García Sánchez⁹ quien analizó la evolución de la mortalidad infantil en Granada, España para el periodo de 1701 a 1972, Flinn¹⁰ averiguó sobre la mortalidad en la época preindustrial europea, mientras que Panta y Livi-Bacci¹¹ establecieron una cronología de la intensidad y difusión de la mortandad en Italia entre 1600 y 1850. Dupaquier¹² reflexiona sobre metodologías que puedan ser adaptadas al análisis de las crisis demográficas en Francia. Asimismo, Louis Henry¹³ elabora un manual sobre antropología demográfica. Autores que en la actualidad son considerados pioneros en la aplicación de técnicas demográficas, que han servido de base para la realización de ejercicios cuyo enfoque sea antropológico como el de García-Moro¹⁴ que investigó la población de Casares de la Huardes, España del siglo XVII al XX y el de Francisco Luna y García-Moro¹⁵ quienes efectúan una aproximación sobre las crisis de mortalidad en la población mediterránea de Adra provincia de Almería para los siglos XVIII al XX, entre otros.

⁷ Lo antes expuesto fue corroborado por el análisis de la información realizado directamente en los registros de los archivos parroquiales de El Cardonal, Hidalgo.

⁸ Demografía histórica es la rama de la demografía que cuantifica las poblaciones históricas por su composición estructural (edad y sexo), su distribución y movimiento geográfico, así como por los principales eventos de la vida tratando de reconstruir perfiles demográficos.

⁹ M. García Sánchez, "Evolución de la mortalidad infantil en Gorafe (Granada) (1701-1972)", en *Actas del Congreso Español de Historia de la Medicina*, 1973.

¹⁰ M. W. Flinn, "The Stabilization of Mortality in Pre-industrial Westwrn Europe", en *The Journal of European Economic*, 1974.

¹¹ L. M. Panta y Livi-Bacci, "Chronologie, intensité et diffusion des crises de mortalité en Italie: 1600-1850", en *Population*, 1977.

¹² J. Dupaquier, "L'analyse statistique des crises de mortalité", en *Les grandes mortalités: etudé méthodologique des crises démographiques du passé*, 1979.

¹³ Henry Louis, *Manual de demografía histórica*, 1983.

¹⁴ C. García-Moro, *Entre brezos y colmenas. (La población de Casares de las Huardes en los siglos XVII al XX)*, 1986.

¹⁵ Francisco Luna y C. García-Moro, "Cronología, causas y estacionalidad de las crisis de mortalidad en una población costera de Andalucía", en *VII Congreso de Antropología Biológica Española*, vol. 1, 1991.

En México, existen obras que utilizan como base la información que brindan los archivos parroquiales desde la década de los años setenta, principalmente bajo el enfoque de la demografía histórica a partir de análisis microdemográficos de poblaciones.¹⁶ Entre estos trabajos encontramos los producidos por Thomas Calvo¹⁷ en la parroquia de Acatzingo, Puebla, durante el periodo de 1606 a 1809 en la que ubica las tendencias demográficas de la comunidad por promedios decenales entre españoles e indios. Claude Morín¹⁸ en la parroquia de Santa Inés Zacatelco, Tlaxcala, investigó durante el siglo XVII y el primer tercio del XVIII, las dinámicas demográficas de esa población. Celia Maldonado¹⁹ presenta estadísticas vitales de la Ciudad de México para el siglo XIX. Elsa Malvido²⁰ trabaja los archivos de la parroquia de Cholula, Puebla en el periodo de 1614 a 1810, en el cual explica el despoblamiento y la reposición de esa jurisdicción a partir de los registros de defunciones, a la vez que perfila una cronología de crisis agrícolas. Marcello Carmagnani²¹ que analiza la estructura social de los centros mineros del norte de México durante el periodo de 1600 a 1720, a partir de una perspectiva demográfica, y Enrique Florescano y Elsa Malvido²² quienes indagan la historia demográfica en general de México, sobre crisis agrícolas, epidemias y una serie de supuestos estadísticos para obtener una esperanza de vida para la población indígena de finales del siglo XIX.

¹⁶ Sin embargo, pese a que los estudios con archivos parroquiales mexicanos se comenzaron a realizar en esa década ya desde los años cincuenta la Sociedad de Genealogía de los mormones ha microfilmado los diferentes archivos parroquiales de nuestro país conformando una colección única que contiene aproximadamente el 96 por ciento de los existentes. R. Tuirán Gutiérrez, "Algunos hallazgos recientes de la demografía histórica mexicana", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, 1992, p. 227.

¹⁷ Thomas Calvo, *Acatzingo: demografía de una parroquia mexicana*, 1973.

¹⁸ Claude Morin, *Santa Inés Zacatelco 1646-1812: contribución a la demografía histórica de México colonial*, 1973.

¹⁹ Celia Maldonado, *Estadísticas vitales de la Ciudad de México, siglo XIX*, 1976.

²⁰ Elsa Malvido, "Factores de despoblación y de reposición de la población de Cholula (1614-1819)", en *Historia Mexicana*, 1973; "Cronología de las epidemias y crisis agrícolas en la época colonial", en Enrique Florescano (comp.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias*, 1992.

²¹ Marcello Carmagnani, "Demografía y sociedad: la estructura social de los centros mineros del norte de México, 1600 a 1720", en *Historia Mexicana*, 1972.

²² Enrique Florescano, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México 1708-1810*, 1969; "Bibliografía de la historia demográfica de México (época prehispánica-1910)", en *Historia Mexicana*, 1972; Enrique Florescano y Elsa Malvido (comps.), *Ensayo sobre la historia de las epidemias en México*, 1982.

Recientemente se han desarrollado investigaciones con un enfoque cada vez más antropológico que han posibilitado una mayor cohesión interdisciplinaria, entre las que encontramos a: Cecilia Rabell²³ que ha observado las tendencias seculares de varias parroquias novohispanas y en particular la de San Luis de la Paz, Guanajuato, donde pone de manifiesto los estragos causados por las epidemias y el impacto de éstas dentro del sistema socioeconómico de la región. Concepción Lugo Olín²⁴ quien estudió los archivos de Cuauhtitlán, Estado de México, durante el siglo XIX marcando las tendencias demográficas de esa población. Lourdes Márquez Morfín²⁵ retoma entre otras fuentes a los archivos parroquiales de la Ciudad de México, durante la primera mitad del siglo XIX, cuyos resultados dan la pauta para analizar los procesos de desigualdad social, distribución de la enfermedad y muerte durante las epidemias de cólera y tifo de estos lugares. Asimismo, en colaboración con Patricia Hernández, elaboró un libro titulado *Principios básicos, teóricos y metodológicos de la paleodemografía*,²⁶ primera obra en su género dirigida a antropólogos. También esta autora ha trabajado los registros parroquiales de San Nicolás Tolentino de Apan, Hidalgo, para conseguir patrones epidemiológicos de la jurisdicción. Lilia V. Oliver²⁷ ha profundizado sobre el comportamiento de la mortalidad en Guadalajara durante la primera mitad del siglo XIX, principalmente sus tasas y causas de muerte, en el que presenta una estimación poblacional, con mayor énfasis en la mortalidad de este lugar intentando no perder continuidad por la falta de datos. De igual manera, tanto El Colegio de México como la Escuela Nacional de Antropología

²³ Cecilia Rabell, "Estudio de economía y demografía histórica (1645-1810)", tesis de la ENAH, 1975.

²⁴ M.C. Lugo Olín, *op. cit.*

²⁵ Lourdes Márquez Morfín, "La epidemia de tifo en la ciudad de México en 1813: una aproximación epidemiológica", en *Reunión Nacional de Investigaciones Demográficas en México*, 1990; "La desigualdad ante la muerte, epidemias, población y sociedad en la Ciudad de México", tesis doctoral, 1991; *La desigualdad ante la muerte en la Ciudad de México: el tifo y el cólera, 1813-1833*, 1994.

²⁶ Lourdes Márquez Morfín y Patricia Hernández, *op. cit.*, 2001.

²⁷ Lilia V. Oliver, "La mortalidad en Guadalajara", en M. Bronfman y J. Gómez de León (comps.), *La mortalidad en México, niveles, tendencias y determinantes*, 1988; Lilia V. Oliver, "La mortalidad 1800-1850", en J.M. Muriá y J. Olveda (comps.), *Demografía y Urbanismo*, 1992; "El cólera 1833 y el estudio médico de sus causas en el siglo XIX", en J.M. Muriá y J. Olveda (comps.), *Demografía y Urbanismo*, 1992.

e Historia, han propuesto seminarios y proyectos de investigación formativa, respectivamente, que contemplan trabajos con archivos parroquiales

Los registros parroquiales de Santa María de El Cardonal

En este archivo parroquial se encuentran documentos que van desde la primera década del siglo XVIII hasta el tercer cuarto del siglo XX. Referente a este archivo parroquial, podemos decir, bajo una revisión preliminar que los registros están en buen estado de conservación, con algunas discontinuidades, incluye series de bautismos, matrimonios, información matrimonial y defunciones. Esta última se conforma de 24 libros que abarcan de 1715 a 1976, se hace hincapié en las defunciones, pues el interés de esta investigación se centra en la mortalidad de los menores de 16 años de la población de El Cardonal en el siglo XIX.

Registro de defunciones

La serie de libros de defunciones corresponde al periodo de 1800 a 1858, está contenida en cinco libros, con un total de 957 fojas, localizados en tres rollos de microfilm²⁸ con los números 19, 20 y 21, mismos que contienen los decesos ocurridos de enero de 1800 a julio de 1810, de julio de 1813 a julio de 1825, de mayo de 1830 a abril de 1838 y abril de 1846 a diciembre de 1858. Todos ellos suman un total de 7700 registros, contenidos en dos tipos de libros uno de "adultos" y otro de "párvulos", que a diferencia de los registros de entierros que presentan otros archivos, en esta parroquia no se llevó a cabo la subdivisión clásica realizada desde antes del siglo XIX, en la que se contempla un libro para el registro de españoles y otro para indios y castas. Asimismo, los registros de párvulos se caracterizan por asentar a los individuos menores de siete años y solteros, lo cual no se manifiesta con una correspondencia literal, pues con frecuencia existen registros de mayores y menores de siete

²⁸ El total de los registros de esta parroquia se encuentran microfilmados en el Departamento de Documentación del Museo Nacional de Antropología.

años como adultos. Se considera que esto probablemente se deba a la inclusión de niños al campo laboral a edades muy tempranas, algunos casos de interacciones sociales de filiación (como el matrimonio) o simplemente a la premura del registro. Los datos que se registran en los libros de defunciones se modifican en tres momentos cronológicos relacionados con hechos sociohistóricos de la región: 1800 a 1820 (fecha de defunción, cementerio, nombre del difunto, sexo implícito, condición social-racial, grupo de edad: párvulo-adulto, legitimidad, nombre de los padres, categoría social-racial de los padres, originarios y/o vecinos y oficiante: nombre y cargo). De 1821 a 1838 se suprimió la categoría social y aparece junto con las antes mencionadas la edad cronológica del difunto. Finalmente en el periodo que comprende de 1846 a 1858 se registró la causa de muerte.

Cabe hacer mención que existen discontinuidades en los registros, una de ellas se presenta de 1810 a 1813 debido a insurrecciones de indios y ausencia de párroco, lagunas de información que también se encuentran de 1825 a 1830 y de mayo de 1838 a marzo de 1846, mismas que se tienen documentadas como pérdidas con posible traslocación entre el total de los registros. El resto de la información que contiene el archivo posterior a 1858, se integra por algunos datos de adultos, mayores de 16 años, en particular se localizan actas de informes de defunciones del juzgado civil al eclesiástico siendo éstas muy variables.

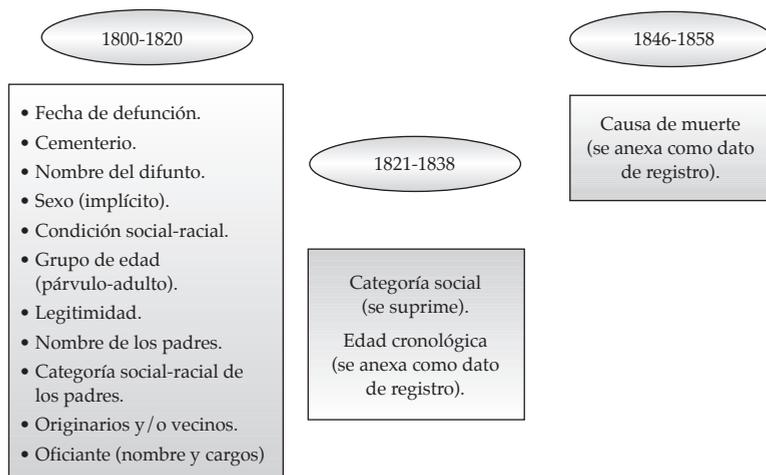


Figura 1: Contenido de los registros de defunciones de 1800 a 1858.

El Cardonal y su jurisdicción parroquial

La jurisdicción eclesiástica representa el territorio donde se ejerce una organización y administración sobre la gestión de lo “religioso”, es decir, el suministro de sacramentos. En ese sentido, por ser República de indios, la jurisdicción parroquial tenía importancia para resolver todo tipo de problemáticas que se presentaban, y es referencia de que la población otomí del Valle del Mezquital profesaba principalmente la religión católica, mientras que sólo algunos conservaban tradiciones del culto prehispánico²⁹ por lo que la autoridad parroquial justificaba su importancia para la celebración y apunte de eventos trascendentes de la vida como los casamientos, nacimientos y defunciones. Cabe mencionar que El Cardonal presentaba condiciones inhóspitas que impulsaron a la población a aprovechar al máximo la diversidad de recursos existentes: minería, agricultura, recolección de plantas, hierbas e insectos, caza, ganadería, corte de madera, fabricación de carbones, utilización de caleras, artesanías de jarca, producción de aguamiel y pulque.³⁰ En la actualidad, gran parte de la jurisdicción parroquial asentada en los registros conforma el municipio de El Cardonal, perteneciente al estado de Hidalgo, situado a 102 km de la ciudad de Pachuca (véase figura 2) y a 19 km de Ixmiquilpan.³¹ Se le reconoce dentro de la región del “Valle del Mezquital” y forma parte del Altiplano Central mexicano y prolongación de la cuenca de México.³² Este valle está conformado, entre otros sistemas topográficos, por pergeños valles como el de Actopan, Huichapan, Alfajayucan, Tula e Ixmiquilpan.³³ En la parte norte de este último se ubica El Cardonal, habitado en su mayoría por población indígena otomí o hñähñü (“los que hablan con la nariz”).

La orden de los agustinos, establecida desde 1536 en el convento de Meztitlán, era quien se encargaba de la evangelización de la región y en El Cardonal comenzaron la construcción del edificio

²⁹ Alfonso Fabila, *Valle de El Mezquital*, 1938, p. 35.

³⁰ R. Guerrero, “Ecología del Valle del Mezquital”, en Carlos Martínez Assad y S. Sarmiento (coords.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, 1991, pp. 118-119.

³¹ *Los municipios de México*, 1987, p. 59.

³² L.M. Espejel, “Desigualdad del grupo otomí y su migración hacia la Ciudad de México”, tesis, UNAM, 1983.

³³ M.A. Trinidad, “Arqueología e historia en el Valle del Mezquital”, en Carlos Martínez Assad y S. Sarmiento (coords.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, 1991, p. 104.



Figura 2: Actual municipio de El Cardonal, Hidalgo.

parroquial³⁴ en 1545, el cual recibirá el nombre de “parroquia de la Purísima Concepción de El Cardonal”.³⁵ En este mismo año ocurrió la fundación española del mineral del Plomo Pobre³⁶ como mineral de El Cardonal, probablemente el descubrimiento de yacimientos de plata y plomo fue el motivo para que Alonso de Villaseca fundara este nuevo real.³⁷ Desde 1546 existían misiones agustinas

³⁴ La parroquia es parte del territorio diocesano que establece la Iglesia católica, con determinados pueblos y rector propio, al cual se le encomienda la cura de almas según T. Muñiz, *Derecho parroquial. Imprenta alrededor del mundo*, 1918, p. 32. Cabe hacer mención que desde 1573 se legalizó el término parroquia y a los lugares que se consideraban doctrinas o beneficios se les asignaba oficialmente el estatus de curato como no sindica. V. Piho Lange, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, 1981, p. 77.

³⁵ La obra de la parroquia quedó terminada hasta 1701.

³⁶ Mineral del Plomo Pobre es el nombre con que se le conocía anteriormente al Mineral de El Cardonal.

³⁷ L. Azcué y Mancera, *Catálogo de construcciones religiosas del Estado de Hidalgo*, vol. I, 1940, pp. 185-186.

en la doctrina parroquial de San Miguel Ixmiquilpan y también en la Asunción Chilcuautla, que se convertiría en un centro de disciplina eclesial separada en 1661,³⁸ pertenecientes todas a la arquidiócesis de México.³⁹ El Cardonal pasó a formar parte de la diócesis de Tulancingo en 1863.⁴⁰

De la parroquia de El Cardonal dependieron, para la administración de sacramentos religiosos, las siguientes localidades que son nombradas a lo largo del periodo de estudio (véase figura 3):⁴¹ La hacienda La Florida que después de 1825 pasó a ser pueblo; los pueblos de Cardonal, San Andrés Daboxtha, Santuario⁴² y San Miguel; los barrios de Agua fría (conocido en la actualidad como Tixqui), Bingú, Bondo, Botho, Boxo, Buena, Cacaloapan, Cardonalito, Cubo, Daboxtha, Deca, Del Llano, Jagüey Blanco, Cuxmaye, Lechuguilla, Moxthe, Nanthe, Nogal, Pinal, Sabanilla, San Antonio, San Miguel, Saúz, Sixdha (Tedrá), Vithe, Yonthe (conocido en la actualidad como las Pilas) y Jigüí; los ranchos de Pozuelos (que al final del periodo se constituyó como barrio), Rancho Viejo, San Cristóbal y San Juan. Por último se encontraron los puestos de La Barranca, Cerro Blanco, Cerro Colorado, Cerro del Fraile, Cerro Puntigudo, Chio, Jagüey del Molino, Loma Larga, Miraflores, Piedra Chica (se convirtió en barrio), San Clemente (se convirtió en barrio) y Xhothe. Sin embargo, también se administraban servicios religiosos a gente que no pertenecía a la jurisdicción, que morían dentro de ella por motivos circunstanciales; entre las localidades citadas con mayor frecuencia encontramos: Mayorazgo (rancho de Alfajayucan), Actopan (doctrina de Actopan), Ixmiquilpan (doctrina de Ixmiquilpan) y Zimapán.

³⁸ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España (1519-1821)*, 1986, pp. 159-160.

³⁹ *Ibidem*, p. 160.

⁴⁰ L. Azcué y Mancera, *op. cit.*, p. 186.

⁴¹ La anotación que realizaban los párrocos con respecto a estos lugares de origen los consideraban como "pertenecientes a esta feligresía", es decir, a la parroquia de El Cardonal.

⁴² Como nota contradictoria, Pedro Godínez, *Abandono y recuperación de la tierra en Santuario de Mapete*, Hidalgo, 1982, p. 33 manifiesta en su obra que Santuario era conocido en la época colonial como el Mineral de San José Plomo Pobre y después se denominó Real de Minas del Plomo Pobre. Consideramos que definitivamente aquí hay un error en la conceptualización de los nombres ya que para éste último no se encuentra ninguna referencia en los Archivos (AGN) que hiciera referencia al Santuario como el Real de Minas del Plomo Pobre en cambio si se encontró para El Cardonal.



Figura 3: Jurisdicción parroquial de El Cardonal, siglo XIX.

Resultados

Distribución general de la mortalidad

Como primer acercamiento a la expresión de este fenómeno se brinda el desglose de la información en el cuadro 1 y gráfica 1, que muestran los niveles de la mortalidad en general por año y por sexo. La curva que manifiesta la mortalidad total permite ver un comportamiento irregular, con cuatro momentos que sobresalen considerablemente del resto, mismos que corresponden a los años de 1804, 1813, 1830 y 1856.

De la misma manera se observan otros picos que marcan la pauta para identificar momentos de menor mortandad para este sector de la población, y que corresponden a los años de 1801, 1805, 1833-1834, 1848, 1852, 1855 y 1857. Al contemplar las curvas de mortalidad por sexo se hace evidente que ambas siguen el mismo patrón que la curva general, con traslapes en las ocasiones de mayor inten-

Quinquenios	Hombres	Mujeres	Total
1800-1804	421	467	888
1805-1809	420	383	803
1810-1814	281	302	583
1815-1819	263	298	561
1820-1824	300	271	571
1825-1829	39	40	79
1830-1834	556	548	1 104
1835-1839	275	270	545
1845-1849	365	357	722
1850-1854	506	444	950
1855-1859	417	474	891
Total	3 843	3 854	7 697

Cuadro 1: Total de defunciones por quinquenio y sexo (1800-1858), Parroquia de Santa María de El Cardonal.

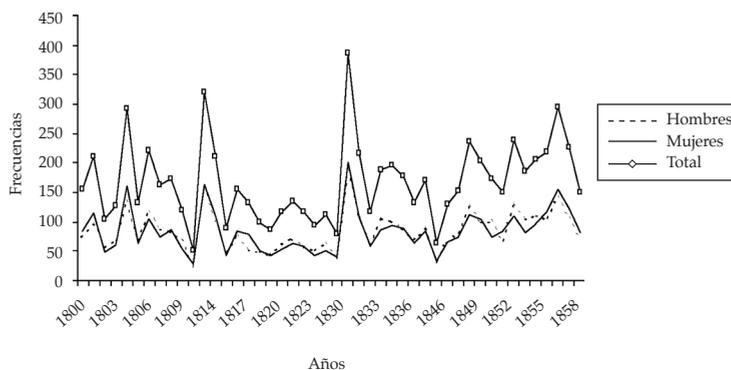


Gráfico 1: Distribución de la mortalidad general por sexo (1800-1858), Parroquia de Santa María de El Cardonal.

sidad de este fenómeno y en los años con menos muertes, por lo que es posible advertir diferencias. Tal es el caso del periodo 1816-1818 donde la mortalidad femenina es ligeramente superior que la masculina o la fase de 1826 a 1832 en la que el comportamiento se invierte y es posible apreciar un aumento de la mortalidad entre los hombres. De los cuatro momentos críticos antes señalados (1804,

1813, 1830 y 1856), los primeros tres coinciden con manifestaciones epidémicas ampliamente documentadas en términos demográficos e históricos, incluso para otras poblaciones del territorio nacional. Tal es el caso del primer pico, que ubicamos dentro del quinquenio 1800-1804 relacionado con la influenza y sarampión reportadas por Márquez y Lugo respectivamente.⁴³ El segundo se presenta dentro del quinquenio 1811-1814 durante el año de 1813 que continúa hasta 1814 que concuerda con una de las epidemias que asoló a gran parte del territorio mexicano, esto es, las fiebres tifoideas.⁴⁴ Al tercer momento, se le asocia con la viruela,⁴⁵ al igual que el cuarto y último que se manifestó en 1856. En los ápices de menor mortandad, los primeros, se asocian con algunos brotes epidémicos documentados y descritos para otras poblaciones tales como el tabardillo en 1801,⁴⁶ sarampión en 1806⁴⁷ y cólera morbus de 1833 a 1834.⁴⁸ Algunas cúspides menores se hacen patentes a finales del periodo estudiado y posibilitan una identificación epidemiológica más certera, debido a que se cuenta con más información en los archivos parroquiales, esto es, porque para finales de la década de los años treinta,

⁴³ La epidemia de “influenza” es documentada por M. L. Márquez, “La desigualdad ante la muerte, epidemias, población y sociedad en la Ciudad de México 1800-1850”, tesis doctoral, 1991, p. 592, para la Ciudad de México. Sin embargo, Lugo manifiesta que en Cuautitlán se presenta ya desde 1803 y que perdura hasta 1804 una epidemia de sarampión (*op. cit.*, 1990, p. 49). Referencia que presenta igualmente Morín para Zacatelco (C. Morín, *Santa Inés Zacatelco 1646-1812: contribución a la Demografía Histórica de México Colonial*, 1973, p. 58).

⁴⁴ Estas fiebres han sido documentadas por varios autores, entre los que encontramos a Márquez (*op. cit.*, 1991) que las identifica como fiebres tifoideas y Florescano (*Precios del maíz y crisis agrícolas en México 1708-1810*, 1969, p. 108) que las menciona como fiebres pútridas, para la Ciudad de México; Oliver (“La mortalidad 1800-1850”, en J. M. Muriá y J. Olveda (comps.), *Demografía y urbanismo*, 1992) como fiebres pútridas para la jurisdicción parroquial de Guadalajara, Morín (*op. cit.*, p. 44) y Lugo (*op. cit.*, p. 24) indican su presencia en la jurisdicción de Santa Inés Zacatlenco y Cuautitlán, respectivamente, como fiebres misteriosas.

⁴⁵ La epidemia de viruela está documentada por Márquez (*op. cit.*, p. 592), manifiesta que se presentó para la Ciudad de México en 1830 y Oliver (“El cólera 1833 y el estudio médico de sus causas en el siglo XIX”, en J. M. Muriá y J. Olveda (comps.), *Demografía y Urbanismo*, 1992, p. 110) indica su presencia.

⁴⁶ El tabardillo es analizado por Castro, *México 1790 (El censo condenado)*, 1988, p. 103 y Lugo (*op. cit.*, p. 48).

⁴⁷ Las epidemias de sarampión los años de 1803 y 1804 han sido estudiadas por Lugo (*op. cit.*, p. 49) y Morín (*op. cit.*, p. 58) para las parroquias de Cuautitlán y Zacatlenco respectivamente.

⁴⁸ El cólera morbus ha sido investigado por Márquez (*op. cit.*, p. 592), para la Ciudad de México; por Oliver (“La mortalidad...”, en *op. cit.*, 1992, p. 114) para la jurisdicción de Guadalajara y por Lugo (*op. cit.*, p. 45) para la población que se encontraba bajo la jurisdicción de la parroquia de Cuautitlán.

los párrocos del lugar comenzaron a registrar “las causas de muerte”, razón por la cual, sabemos que en El Cardonal los menores de 16 años murieron de sarampión acompañado de tos ferina y fiebres de 1848 a 1849, de viruela y fiebres en 1852, de fiebres y soltura en 1855, y de tos ferina en 1857.

Desafortunadamente no se tienen datos completos del quinquenio correspondiente a 1825-1829, en cuyos dos primeros años se documenta una epidemia de sarampión para otras poblaciones,⁴⁹ una de las cuales corresponde a la jurisdicción parroquial de San Nicolás Tolentino de Actopan, Hidalgo,⁵⁰ cercana a la de El Cardonal. Sin embargo, esta discusión sobre las probables causas de muerte, brotes y epidemias que aquejaban a estos individuos las retomaremos más adelante, por lo pronto, resumimos este punto, señalando que el impacto de la mortalidad entre los menores de 16 años, en El Cardonal, durante el periodo de 1800 a 1858, es similar al de otras poblaciones, no existiendo diferencias significativas por sexo, donde las probables causas de muerte están relacionadas con los brotes epidémicos, de origen viral e infeccioso documentados para otras regiones del centro de México.

Distribución por grupo de edad y sexo

Para establecer la mortalidad por grupo de edad y sexo, se considera el total de las defunciones registradas desde 1820, año en que se inició el registro de la edad cronológica. En el cuadro 2 se muestra la distribución de las defunciones, donde la mortalidad infantil se expresa en 47.58 por ciento del total de las muertes registradas entre los menores de 16 años, sumando un total de 2167 decesos para 38 años de registros, observándose que a partir del primer año de vida, si bien los niveles de mortalidad son altos, éstos van disminuyendo conforme aumentan los años de edad. El comportamiento descrito puede considerarse como de tendencia “normal” para poblaciones rurales, sin embargo cabe hacer algunas precisiones.

En el análisis de la distribución de frecuencias de muerte que corresponden al primer grupo de edad (0-4 años), se observa que

⁴⁹ Así como también se ha hecho referencia de esta epidemia por Márquez (*op. cit.*, p. 592) y Oliver (“La mortalidad...”, en *op. cit.*, p. 110).

⁵⁰ O. P. Hernández, “Epidemia de sarampión en 1826 en la Parroquia de San Nicolás Tolentino de Apan, Hidalgo”, (en prensa).

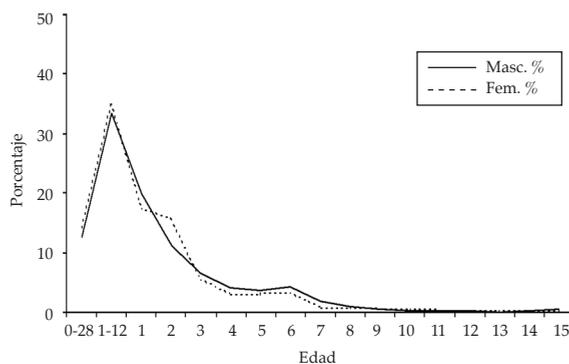
Edad	Frec. Masc.	Frec. Fem.	Total
0 a 28 días	274	257	531
1 a 12 meses	799	837	1 636
1 a 1.11 años	439	431	870
2 a 2.11 años	250	289	539
3 a 3.11 años	153	131	284
4 a 4.11 años	94	72	166
5 a 5.11 años	77	80	157
6 a 6.11 años	111	70	181
7 a 7.11 años	31	13	44
8 a 8.11 años	28	18	46
9 a 9.11 años	14	8	22
10 a 10.11 años	16	6	22
11 a 11.11 años	3	5	8
12 a 12.11 años	4	5	9
13 a 13.11 años	4	4	8
14 a 14.11 años	3	3	6
15 a 16 años	18	8	26
Total	2 318	2 237	4 555

Cuadro 2: Distribución de las muertes por edad y sexo (1820-1858), Parroquia de Santa María de El Cardonal. Nota: los casos sin dato de edad son 3 006, los que tienen el dato de edad son 4 694 (incluye 4 casos de mortinatos) por lo tanto el total consta de un número de 7 700.

representa 88.39 por ciento del total de la población difunta menor de 16 años registrada con el dato de edad (4 026 registros de entierros), lo cual permite deducir que existían probablemente, condiciones adversas para la sobrevivencia de la población infantil. Sin embargo, se aprecia que a partir del primer año de vida la mortalidad inicia una tendencia de descenso, es decir, disminuye progresivamente el número de defunciones pero, a la vez estas frecuencias se consideran altas con respecto a los años anteriores, con presencia de irregularidades o comportamientos asintóticos que probablemente se deban al subregistro de muertos durante la etapa puberal, ya que, en algunos casos se registraron como "adultos", sin especificar

la edad, como lo reportan Cecilia Rabell y Thomas Calvo⁵¹ lo cual constatamos en los registros de entierros de esta serie.

El indicador de la mortalidad por sexo muestra mayor número de defunciones en mujeres durante los primeros doce meses de vida, después se invierte esta relación en los siguientes años de edad. Para observar esta tendencia se representa en la gráfica 2 la forma de la curva, la cual tiene características de un régimen de alta mortalidad para los primeros años de vida. A partir de este punto los fallecimientos descienden gradualmente de tal forma que con valores mínimos y mostrando una propensión a equilibrarse, la reducción es notable a partir de los cinco años. Los siguientes años revelan de nueva cuenta un descenso en el número de muertes, no obstante, continúa estable entre los 10 y 14 años de edad (grupo al que corresponde 1.1 por ciento del total de las defunciones registradas para este periodo). Al respecto, Acsadi y Nemeskéri⁵² mencionan que la mortalidad más baja se observa entre los 10 y 14 años de edad en todas las poblaciones humanas, tesis que concuerda con nuestros resultados y otras parroquias del país. Poco tiempo después de los catorce años comienza de igual manera a manifestarse un ligero aumento en los fallecimientos. Aquí no es clara la incidencia de muerte al entrar a la etapa de la pubertad, pues probablemente el subregistro existente está impidiendo percibir sutiles diferencias entre los sexos. Sin embargo, Castro⁵³ refiere que, de acuerdo con los



Gráfica 2: Distribución porcentual de la mortalidad por edad y sexo (1820-1858), Parroquia de Santa María de El Cardonal.

⁵¹ Cecilia Rabell, *op. cit.* y Thomas Calvo, *op. cit.*

⁵² G. Acsadi y J. Nemeskéri, *History of human span and mortality*, 1970, p. 80.

⁵³ H. R. Castro Aranda, *México 1790 (El censo condenado)*, 1988.

resultados del censo poblacional levantado durante el periodo de 1790 a 1791, descubrió una mayor desproporción entre los sexos en el grupo de edad que abarcaba entre 7 y 16 años,⁵⁴ razón por la que en la gráfica se observa que el número de defunciones masculinas continúa siendo ligeramente mayor que las femeninas en el grupo de edad de más de 14 años. Este proceso no coincide con la bibliografía trabajada, ya que se contempla que para este grupo de edad las diferencias en torno a la mortalidad entre sexos, debería ser más elevada e incidente en el sexo femenino, por el inicio de la etapa reproductiva, situación que probablemente cuestione la edad en que la mujer comienza su práctica sexual-reproductiva, idea que contribuye a la reflexión sobre la edad al matrimonio para futuras investigaciones. Sin embargo, ambas curvas, tanto la de hombres como la de mujeres, aparecen a simple vista con la misma tendencia.

Mortalidad y categoría social

Las categorías sociales o las llamadas categorías raciales utilizadas en el siglo XIX, también se localizan entre los registros parroquiales durante el periodo de 1800-1824. Siendo suprimido dicho dato en 1825, momento en que ya no se registra por separado etnias y castas. En el cuadro 3, se aprecia la distribución de las frecuencias en el que se pone de manifiesto que 90% de la población difunta menor de 16 años es indígena, mientras que tan sólo 7% está integrado por españoles, 2.7% por mestizos y 3% por castas. Es posible que esto se deba al mayor componente poblacional indígena de la jurisdicción parroquial de El Cardonal.

Al igual que en el cuadro en la gráfica 3 se muestra la distribución de las frecuencias de muerte por categoría social a lo largo de los cinco quinquenios de observación. La mortalidad más elevada se sitúa a principios del siglo XIX con 784 muertes de indígenas, sin embargo, a partir de este momento la mortalidad disminuye paulatinamente. Las otras categorías sociales presentan un número menor de decesos cuya fluctuación no es tan marcada como en el caso anterior. Después del primer lustro se estabilizan los valores

⁵⁴ Explica Castro que los criterios con que se efectuó la división de los grupos de edad para el censo fueron de índole religioso y militar ya que, fundamentalmente, menciona que el grupo de los 7 a los 16 años de edad estaban considerados como sujetos de adoctrinamiento religioso.

Quinquenios	Indígenas	Mestizos	Españoles	Castas	Total
1800-1804	784	23	79	0	889
1805-1809	728	29	45	2	804
1810-1814	530	29	23	1	583
1815-1819	499	3	55	4	561
1820-1824	514	11	41	4	572
1825-1829	72	1	5	1	79
Total	3 127	96	248	12	3 488

Cuadro 3: Categorías sociales de la población menor de 16 años de edad por quinquenios (1800-1825), Parroquia de Santa María de El Cardonal. Nota: Casos con dato de categoría social: 3 488. Desconocidos por omisión del dato: 5. Sin el dato de categoría social: 4 212. Totales: 7 700.

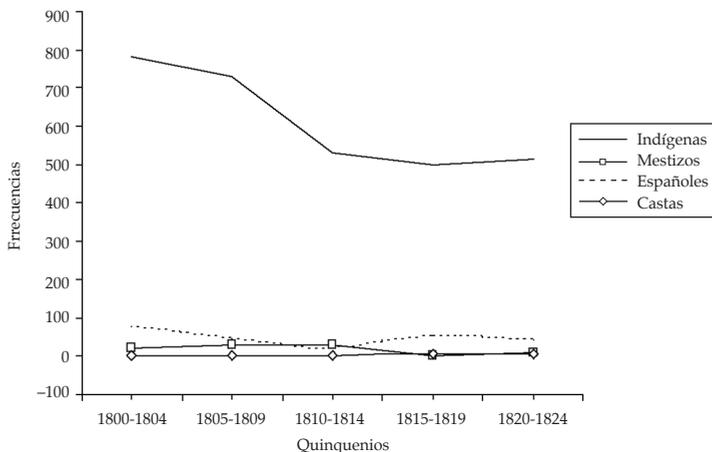


Gráfico 3: Categorías sociales entre los menores de 16 años (1800-1825), Parroquia de Santa María de El Cardonal.

para nuevamente aumentar de manera sutil en 1825. Este periodo de reducción de muertes y en constancia en su fluctuación, puede deberse a una lenta recuperación de los embates epidémicos, no obstante que continúan otros brotes epidémicos de menor intensidad a los que se les suma la migración.

Es evidente que la población indígena fue la más afectada ante los brotes epidémicos, no sólo por la falta de inmunidad frente a los nuevos agentes patógenos, sino además, por sus condiciones de

vida de considerable depauperación. Cabe hacer notar que la población indígena —aunque no con la misma intensidad y en relación directa con la proporción de la población menor de 16 años que denotaba la gente española y mestiza— fue afectada de igual manera durante los tres primeros quinquenios del siglo XIX, lo extraño es que las defunciones de los mestizos continúan con un patrón similar que el indígena, y después de 1814 se observa una reducción en los decesos, mientras que el patrón español detenta un ligero aumento.

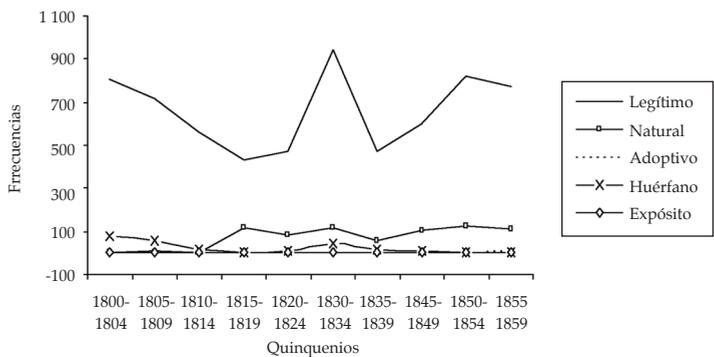
Mortalidad y legitimidad

Es bien sabida la importancia de la legitimidad para la época, la cual era informada por los presentadores de las criaturas al momento de ser bautizados o enterrados. La legitimidad se trata de una condición social derivada de la situación conyugal de los padres. Por ejemplo, al no estar casados y engendrar hijos, éstos eran considerados ilegítimos, bajo este mismo término se denominaba a los hijos producto de amasiatos. Lo anterior cobra relevancia si se desglosa la categoría de legitimidad en las diversas categorías sociales que se estimaban en ese contexto, las cuales se observan en el cuadro 4 y gráfica 4, donde se expresa la distribución frecuencial de la población difunta de 16 años de edad según su legitimidad: 87% del total de las defunciones son hijos legítimos, mientras que 13% está conformado por hijos ilegítimos; al desglosar estos datos se encuentra que 9.6% son naturales, 3% huérfanos, 25% adoptivos y 12% expósitos. Esta clasificación deja entrever que existía un fuerte arraigo por el matrimonio debido probablemente a cuestiones religiosas. La tasa de ilegitimidad es muy baja (0.15%) para el periodo de estudio.

Dentro de la categoría de ilegitimidad encontramos que se manifiesta la calidad de hijos naturales y huérfanos. Con los niños abandonados o expósitos no se sabe su origen ya que en la gran mayoría sus padres son desconocidos. Esta situación hace suponer que cada categoría racial, con su noción particular, es la que influye de manera decisiva en la construcción de ilegitimidad, pues toma matices culturales más que sociales. Se dio una reducción de la legitimidad en la primera década del siglo XIX y un ligero aumento de huérfanos, que como ya se mencionó está en relación directa con los periodos de crisis aguda que impactaron a la población. Por ejem-

Quinquenios	Legítimo	Natural	Adoptivo	Huérfano	Expósito	Total
1800-1804	807	2	0	76	0	889
1805-1809	716	10	0	58	1	804
1810-1814	559	1	0	18	1	583
1815-1819	435	118	3	2	0	561
1820-1824	472	87	1	9	1	572
1825-1829	64	11	0	2	1	79
1830-1834	940	115	0	43	4	1104
1835-1839	470	60	0	13	0	545
1845-1849	604	104	3	9	1	722
1850-1854	820	122	3	3	0	950
1855-1859	770	110	10	0	0	891
Total	6 657	740	20	233	9	7700

Cuadro 4: Legitimidad de la población menor de 16 años de edad según quinquenio (1800-1858), Parroquia de Santa María de El Cardonal. Casos con dato de legitimidad: 7 700. Desconocidos por omisión: 41. Faltan registros relacionados con los años 1811, 1812, 1826 a 1829, 1839, 1840 a 1845 y 1859. Asimismo, para la gráfica no se incluye 1825, ya que es el único año que se tiene para su correspondiente quinquenio, lo cual, altera su comportamiento en la gráfica.



Gráfica 4: Legitimidad entre los menores de 16 años (1800-1858), Parroquia de Santa María de El Cardonal.

plo: 1800 a 1814 son los años en los que existe un mayor número de huérfanos, así como durante el quinquenio 1830-1834, periodos que se vinculan con crisis demográficas y eventos epidemiológicos que afectaban también severamente a la población adulta, esto como supuesto, pero no hay que olvidar que nos hacen falta años

por lo que no podemos generalizar. De igual manera, en el quinquenio 1810-1814 se aprecia una crisis que alteró la década siguiente manifestándose en un aumento de hijos naturales lo que continúa constante en el resto del periodo ya que se encuentran aproximadamente 100 hijos naturales, de cada 1000, porcentaje que realmente es bajo, que se justifica debido a la importancia de la tradición religiosa que muestra en este siglo la población otomí del Valle del Mezquital. Sobresale para este lustro el decremento en los niveles de legitimidad y su probable relación con la epidemia sufrida en 1813 de las llamadas “fiebres” padecida por otras parroquias de la República Mexicana y que tal vez afectó a la población de El Cardonal.

Mortalidad por causas

La distribución por frecuencias de la población subadulta para el periodo de estudio (1846 a 1858), se contabiliza en un total de 2 561 defunciones, de las cuales sólo 2 506 cuentan con el registro de causa de muerte⁵⁵ (1277 hombres y 1229 mujeres), misma que se presenta en el cuadro 5.⁵⁶

Se compararon los perfiles de causas de muerte entre los diferentes grupos de edad y se obtuvieron los siguientes resultados: en los menores de un año, los problemas de salud corresponden a enfermedades infecciosas como la tos ferina, las fiebres y las convulsiones provocadas por la alferecía. En los de 1 a 4 años, las enfermedades infecciosas gastrointestinales incrementan su importancia y continúan siendo las principales causas de muerte entre la población de 5 a 15 años de edad, aunque en estos dos últimos grupos, la muerte por accidentes incrementa su importancia. El patrón de causas de muerte que manifiesta esta población es continuo en lo

⁵⁵ Para tener un criterio uniforme sobre las causas de muerte se realizaron las equivalencias de éstas a partir de la propuesta de A. Ruiz *et al.*, *Sinonimias populares mexicanas de las enfermedades*, 1979, asimismo se consultó a Galindo y Villa en *Geografía de la República Mexicana y Geografía Humana*, 1927; para contextualizar la distribución geográfica de algunas enfermedades.

⁵⁶ La distribución por edad que se llevó a cabo de acuerdo con los criterios epidemiológicos y sociodemográficos recomendados por la OMS, donde las poblaciones se dividen en ocho grupos de los cuales por el tipo de población analizada sólo tomamos los primeros tres grupos: 0-1, 1-4, 5-14, 15-29, 30-44, 45-59, 60-74, y 75 y más. E. Cárdenas y M. Peña, “Antropología física y salud”, en *Cuicuilco*, (1)3, 1995, 7.

Grupo de edad	Hombres	Mujeres	Total	% Total
0-28 días	134	134	269	11
1-12 meses	398	430	828	33
1-4 años	545	530	1 075	43
5-15 años	200	135	334	13
Total	1 277	1 229	2 506	100

Cuadro 5: Distribución de las muertes por grupo de edad y sexo (1846-1858), Parroquia de Santa María de El Cardonal, siglo XIX.

que respecta a la presencia de las principales causas de muerte de corte infeccioso y parasitario, del aparato digestivo y respiratorio, además de una serie de síntomas de carácter gastrointestinal que no se identifican con una enfermedad en específico (dolor de estómago, vasca e hinchazones, entre otras). Asimismo, se ha considerado que en poblaciones subadultas el patrón de prevalencia de enfermedades es muy similar, salvo por el periodo puberal femenino que puede ser condicionante por la madurez sexual reproductiva.

Asimismo se observó que las primeras diez causas de muerte entre la población subadultas son: fiebre tifoidea⁵⁷ que atacó de manera severa y constante, afectando a todos los grupos de edad e hizo sentir su presencia durante todo este periodo e incluso todavía para 1926 el estado de Hidalgo ocupaba en el ámbito nacional el cuarto lugar por número de decesos causados por esta enfermedad.⁵⁸ La alferecía,⁵⁹ segunda causa de muerte, causó más de 63% de

⁵⁷ Enfermedad contagiosa, social e individualmente grave. Se contrae principalmente por medio de alimentos contaminados a causa de las manipulaciones a que son sometidos y más aún si han sido expuestos al contacto con moscas y ratas, además el agua es indudablemente el factor más importante de contaminación por heces fecales. Se caracteriza por atacar principalmente el intestino, lo cual explica la frecuencia de las hemorragias y perforaciones intestinales (Galindo y Villa *op. cit.*, p. 251).

⁵⁸ J. Galindo y Villa, *Geografía de la República Mexicana y Geografía Humana*, 1927, p. 331.

⁵⁹ El padecimiento de esta enfermedad, de acuerdo con la tradición popular, se presenta con una serie de fiebres o altas temperaturas que ocasionaban que la piel del niño se enrojeciera, a la vez que sucedían convulsiones que le provocaban la muerte, este último signo era el que se apreciaba y por eso se dice “murió de alferecía”, sin embargo, si nos ponemos a reflexionar al respecto, encontraremos que ante esta gran mayoría de decesos es prácticamente imposible que murieran todos a causa de problemas en el sistema nervioso, muy probablemente se debía a una “meningitis” que mostraba a su vez un cuadro infeccioso encubierto por el padecimiento signo-sintomático o como lo manifiesta Carlos Zolla *et al.*, en *Medicina tradicional y enfermedad*, 1986, p. 18; existe la posibilidad de que esté relacionada con la epilepsia, pero lo único que sabemos es que fallecían por “la convulsión”. Lo antes expuesto no resulta

defunciones durante el primer año de vida. La tos ferina⁶⁰ que en momentos tuvo un carácter epidémico y que atacaba preferentemente a niños de dos a tres años de edad, se contagiaba de modo directo de persona a persona o bien, mediante partículas de saliva.⁶¹ La viruela⁶² generó epidemias durante toda la primera mitad del siglo XIX y brotes durante los años de 1851, 1852 y 1858. Sin embargo, se considera que aparte de éstos hubo una epidemia en 1856, en virtud, de su persistencia durante siete meses consecutivos.⁶³ La soltura⁶⁴ (síndrome cultural) se presenta como la quinta causa de muerte, la que al igual que la diarrea (décimo lugar) y la disentería muestran preferencia durante los meses de más calor, esto es, desde mayo hasta septiembre, arremetiendo principalmente contra la población infantil. En el sexto y noveno lugar se encontraron causas relacionadas con signos y síntomas, tales como: dolor de estómago e hinchazones. El cólera⁶⁵ ocupa el séptimo lugar en este periodo, aparece como un brote que no es tan mortífero como el que se vivió en otras regiones del país, pues la población subadulta no es el sector poblacional en que más incide esta enfermedad, sino en el adulto. Finalmente, se ubica el sarampión⁶⁶ como octava causa de muerte originando brotes de 1847 a 1848 y en 1854.⁶⁷

descabellado decirlo puesto que el microbio que causa la meningitis cerebro-espinal fue descubierto hasta 1887, ubicándose esta causa de muerte para 1926 en el 14º lugar que provocaba mayor mortalidad en el estado de Hidalgo (Galindo y Villa, *op. cit.*, p. 260 y 333).

⁶⁰ Es una enfermedad infecciosa localizada en la mucosa respiratoria y caracterizada por accesos de tos convulsiva.

⁶¹ Todavía para el año de 1926 el estado de Hidalgo representó el 5º lugar a nivel nacional por número de muertes causadas por alferecía (*ibidem*, p. 332).

⁶² Esta enfermedad infecciosa se caracteriza por la presencia de un exantema pustuloso, además que las complicaciones más frecuentes que produce se relacionan con el aparato respiratorio, la ulceración de boca y de laringe, no respeta clima, estación, sexo y edad, el contagio se origina por todos los medios imaginables: aire, contacto, objetos y personas, entre otros (*ibidem*, p. 282).

⁶³ El número elevado de defunciones por viruela hizo que todavía para 1926 Hidalgo ocupara el 7º lugar en el ámbito nacional (*ibidem*, p. 332).

⁶⁴ En el surgimiento de esta enfermedad influye la falta de higiene alimenticia en los niños, además de la falta de información y de recursos económicos.

⁶⁵ Tiene carácter endemo-epidémico que se caracteriza por diarreas profusas, vómitos, calambres y elevadas temperaturas, su contagio puede ser directo o indirecto por deposiciones y falta de higiene no sólo del sujeto sino en el manejo de alimentos y agua (*ibidem*, pp. 267-268).

⁶⁶ Ésta es una enfermedad infecciosa aguda; genera exantemas de la piel y de las mucosas en forma de manchas, es sumamente contagiosa.

⁶⁷ Todavía para 1926 el estado de Hidalgo a nivel nacional tenía el 7º lugar en el número de decesos causados por sarampión (*Ibidem*, p. 332).

Otras causas que aparecen continuamente son la tisis (tuberculosis), como una de las enfermedades importantes del aparato respiratorio, pero de carácter infeccioso por lo menos para el año de 1852, lo interesante es que se aprecia su incidencia en los meses considerados de clima frío. En el caso de la lepra, el aire (hemorragia cerebral), la tirisia y el infarto eran casos excepcionales cuya incidencia era en menor escala, así como de los accidentes principalmente provocados por golpes, machucones, quemaduras y mordeduras de víbora.⁶⁸

Consideraciones finales

El periodo de estudio elegido (1800-1858) presenta, por su complejidad, un panorama sociohistórico poco estudiado desde la perspectiva poblacional, pero es innegable que la inestabilidad política, económica y social de ese tiempo afectó el modo de vida de poblaciones como la de El Cardonal, que en su mayoría contaba con habitantes de ascendencia étnica pues se erigió para su administración como república de indios, cuyas condiciones de vida y mortalidad expresada son resultado de secuelas de los periodos de crisis que se gestaron desde el siglo anterior,⁶⁹ la confluencia de fenómenos ecológicos, epidemias, alzas de precios y algunos levantamientos militares y rebeliones indígenas que sucedieron en la primera mitad del siglo XIX. En los perfiles de mortalidad descritos, las diferencias ante la muerte se observan en la distribución de frecuencias de ésta por grupo de edad puesto que al retomar tan sólo a los recién nacidos hasta los primeros 12 meses de vida (tomado de forma global la proporción de neonatalidad y posnatalidad) tienen una proporción de 44% (1097 casos) del total de la población difunta menor de 16 años registrada. Le siguen en importancia las del grupo de edad de 1 a 4 años que representa 43% de los decesos totales (1097 casos) que de acuerdo con otros indicadores demográficos se considera que

⁶⁸ Cabe hacer mención, que muy probablemente existía confusión en el momento de plasmar la causa de muerte principalmente entre enfermedades como el cólera, la soltura y la diarrea, ya que se determinaba de acuerdo con la sintomatología.

⁶⁹ Se encuentra documentado por Melville, "Environmental and social change in the Valle del Mezquital, 1521-1600", en *Comparative studies in society and history*, 1990, pp. 24-53 una serie de eventos en el ámbito ecológico y cambios sociales que presentó la población del Valle del Mezquital durante el siglo XVI y XVII.

cuando el individuo sobrevivía el primer año de vida, elevaba sus posibilidades de llegar a la edad de 16 años e incluso a la adultez, mientras que los grupos de edad subsecuentes presentan una tendencia de descenso en las proporciones de la mortalidad, la cual comienza a disminuir progresivamente. Asimismo, las principales causas de muerte aparte de las de origen viral, son las infecciosas gastrointestinales derivadas del consumo de agua y alimentos contaminados o en mal estado, falta de higiene en la preparación de éstos, así como un aseo personal deficiente. Estos elementos son característicos de las condiciones materiales de existencia muy de-pauperadas, que se manifiestan en la mortalidad infantil (mortalidad neonatal y posnatal) donde tanto la alferecía como las enfermedades gastrointestinales tienen probablemente relación con las condiciones de asepsia del parto y hasta con la lactancia. Sin lugar a dudas, existían condiciones difíciles que los menores de 16 años tenían que vivir y adaptarse a ellas utilizando la misma estrategia tradicional de uso múltiple de recursos que les permitiera sobrevivir, pero indudablemente la distribución de la mortalidad por edad y sexo, pone de manifiesto que los individuos que sobrevivían a los dos primeros años de vida tendrían mayores posibilidades de alcanzar una edad adulta, razón por la cual este periodo crítico dependía en su mayoría de la higiene y cuidados que se le proporcionaran al niño.

Finalmente, la mortalidad por causas muestra que este sector etario de la población de El Cardonal padeció un conjunto de epidemias como la viruela en 1856 y de brotes constantes de cólera, tifoidea y tos ferina. Sin embargo, aparecen una serie de causas de muerte que entre los sexos no se comparten, como en el caso de las defunciones masculinas en las que se hace presente la anemia y el reumatismo, mientras que en las femeninas es el escorbuto. Este análisis contribuye a justificar aspectos socioculturales del lugar como la relación de la hidropesía con el alcohol y de la sarna con la convivencia con animales caseros, problemas en el momento del parto que se manifiestan bajo la causa “murió de malparto”, presencia de afecciones nutricionales como la “debilidad o anemia”, anomalías congénitas y generalmente padecimientos infecciosos tanto digestivos como respiratorios que evidencian las situaciones de vida que se conjuntan con una serie de accidentes constantes sobre todo en los dos primeros grupos de edad.

Bibliografía

- Acsadi G. y Nemeskéri J., *History of human span and mortality*, Budapest, Akademiai Kiado, 1970.
- Azcué y Mancera, L., *Catálogo de construcciones religiosas del Estado de Hidalgo*, vol. I, México, Talleres Gráficos de la Nación Mexicana, 1940.
- Calvo T., *Acatzingo: demografía de una parroquia mexicana*, México, INAH (Científica), 1973.
- Cárdenas, E. y M. Peña, "Antropología física y salud", en *Cuicuilco*, (1)3, enero-abril, 1995.
- Carmagnani M., "Demografía y sociedad: La estructura social de los centros mineros del norte de México, 1600 a 1720", en *Historia Mexicana*, vol. 21, núm. 3 (83), enero-marzo, 1972, pp. 419-459.
- Castro Aranda, H. R., *México 1790 (El censo condenado)*, México, Foro Nacional del Colegio de Profesores, 1988.
- Conapo, *Los municipios de México*, Sinaloa, Gobierno del Estado, 1987.
- Dupaquier J., "L'analyse statistique des crises de mortalité", en *Les grandes mortalités: étude méthodologique des crises démographiques du passé*, Francia, Lige, 1979.
- Espejel Guzmán, L. M., "Desigualdad del grupo otomí y su migración, hacia la Ciudad de México", tesis de licenciatura en Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1983.
- Fabila, A., *Valle de El Mezquital*, México, Cultura, 1938.
- Flinn M. W., "The Stabilization of Mortality in Pre-industrial Western Europe", en *The Journal of European Economic*, Fall, 3 (2), 1974, pp. 285-318.
- Florescano E., *Precios del maíz y crisis agrícolas en México 1708-1810*, México, El Colegio de México, 1969.
- , "Bibliografía de la historia demográfica de México (época prehispánica-1910)", en *Historia Mexicana*, vol. 21, núm. 3 (83) enero-marzo, 1972, pp. 525-537.
- Florescano, E. y E. Malvido (comps.), *Ensayo sobre la historia de las epidemias en México*, México, 1982.
- Galindo y Villa J., *Geografía de la República Mexicana y Geografía Humana*, México, Sociedad de Edición y Liberación Franco Americana S. A., 1927.
- García-Moro, C., *Entre brezos y colmenas. (La población de Casares de las Huardes en los siglos XVII al XX)*, España, Editora Regional de Extremadura, 1986.
- García Sánchez, M., "Evolución de la mortalidad infantil en Gorafe (Granada)(1701-1972)", en *Actas del Congreso Español de Historia de la Medicina*, 1973, pp. 529-541.

- Gerhard, P., *Geografía histórica de la Nueva España (1519-1821)*, México, UNAM, 1986.
- Godínez Salas, P. M., *Abandono y recuperación de la tierra en Santuario de Mapete, Hidalgo*, México, SEP/INI, 1982.
- Guerrero Guerrero, R., "Ecología del Valle del Mezquital", en Carlos Martínez Assad y S. Sarmiento Silva (coords.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, México, Conaculta, 1991, pp. 117-134.
- Hernández Espinoza, O. P., "Epidemia de sarampión en 1826 en la Parroquia de San Nicolás Tolentino de Apan, Hidalgo", (en prensa).
- Lugo Olín, M. C., *Tendencias demográficas de Cuautitlán en el siglo XIX*, México, INAH (Científica, Serie Historia), 1990.
- Louis, H., *Manual de demografía histórica*, España, Crítica, 1983.
- Luna F. y C. García-Moro, "Cronología, causas y estacionalidad de las crisis de mortalidad en una población costera de Andalucía", en *VII Congreso de Antropología Biológica Española*, vol. 1, 1991, pp. 451-458.
- Maldonado López, C., *Estadísticas vitales de la Ciudad de México siglo XIX*, México, INAH, Departamento de Investigaciones Históricas. Seminario de Historia Urbana, (Científica, Fuentes Historia Social Serie Historia), 1976.
- Malvido Miranda, E., "Factores de despoblación y de reposición de la población de Cholula (1614-1819)", en *Historia Mexicana*, vol. 23. núm. 1 (89), julio-septiembre, 1973, pp. 52-110.
- , "Cronología de las epidemias y crisis agrícolas en la época colonial", en E. Florescano (comp.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias*, t. I, México, IMSS, (Salud y Seguridad Social, Serie Historia), 1992, pp. 171-177.
- Márquez Morfín, M. L., "La epidemia de tifo en la Ciudad de México en 1813 una aproximación epidemiológica", en *Reunión Nacional de Investigaciones demográficas en México*, t. I, México, INEGI, 1990.
- , "La desigualdad ante la muerte, epidemias, población y sociedad en la Ciudad de México 1800-1850", tesis doctoral en Historia, Centro de Estudios Históricos, Colegio de México, 1991.
- , *La desigualdad ante la muerte en la Ciudad de México: el tifo y el cólera 1813-1833*, México, Siglo XXI, 1994.
- Márquez Morfín, M. L. y O. P. Hernández Espinoza, *Principios básicos, teóricos y metodológicos de la paleodemografía*, México, Conaculta/INAH/ENAH, 2001.
- Melville E., "Environmental and social change in the Valle del Mezquital, 1521-1600", en *Comparative studies in society and history*, Cambridge University Press, 33 (1), enero, 1990, pp. 24-53.
- Menéndez E., *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, México, CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata), 1990.

- Morin, C., *Santa Inés Zacatelco 1646-1812: contribución a la Demografía Histórica de México Colonial*, México, INAH, Departamento de Investigaciones Históricas, (Científica, Serie Historia), 1973.
- Muñiz, T., *Derecho parroquial. Imprenta alrededor del mundo*, España, Alrededor del mundo, 1918.
- Oliver Sánchez, L. V., "La mortalidad en Guadalajara", en M. Bronfman y J. Gómez de León (comps.), *La mortalidad en México, niveles, tendencias y determinantes*, México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, El Colegio de México, 1988, pp. 167-204.
- , "La mortalidad 1800-1850", en J. M. Muriá y J. Olveda (comps.), *Demografía y Urbanismo*, México, El Colegio de México, 1992, pp. 101-140.
- , "El cólera 1833 y el estudio médico de sus causas en el siglo XIX", en J. M. Muriá y J. Olveda (comps.), *Demografía y Urbanismo*, México, El Colegio de México, 1992, pp. 89-100.
- Panta, L. M. y Livi-Bacci, "Chronologie, intensité et diffusion des crises de mortalité en Italie: 1600-1850", en *Population*, número especial, 1977, pp. 401-446.
- Peña Sánchez, E. Y., *Perfiles de mortalidad en población subadulta. Jurisdicción parroquial de Sta. Ma. de El Cardonal, siglo XIX*, México, INAH, 2005.
- Piño Lange, V., *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, México, INAH, 1981.
- Rabell Romero, C. A., "Estudio de economía y demografía histórica (1645-1810)", tesis de licenciatura en Etnología y Maestría en Ciencias Antropológicas, ENAH, 1975.
- Ruiz Cortínez, A.; R. Amor; M. Betrens; R. Granillo y J. Monjaraz, *Sinonimias populares mexicanas de las enfermedades*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1979.
- Trinidad Meléndez, M. A., "Arqueología e historia en el Valle del Mezquital", en Carlos Martínez Assad; S. Sarmiento Silva (coords.), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, México, Conaculta, 1991, pp. 97-116.
- Tuirán Gutiérrez, R., "Algunos hallazgos recientes de la demografía histórica mexicana", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 7. núm. 1(19), enero-abril, 1992, pp. 273-312.
- Vargas Guadarrama, L. A., "¿Qué comeremos hoy? La larga historia en México de la respuesta a una pregunta fundamental", en M.R. Palacios Esquier; R. Román Pérez; J. A. Vera Noriega (comps.), *La modernización contradictoria*, México, Universidad de Guadalajara-Centro de Investigación en Alimentación y Nutrición A. C. Instituto Tecnológico de Sonora- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo-Secretaría del Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca, 1998, pp. 202-212.

Vázquez, J. Z., *Tropiezos para establecer un nuevo estado, 1821-1848*, México, SEP-Consejo Nacional de Fomento Educativo, 1976.

Zolla, Carlos; S. del Bosque; A. Tascón; V. Mellado, *Medicina tradicional y enfermedad*, México, Centro Interamericano de Desigualdad Social-Centro Interamericano de Estudios en Seguridad Social-IMSS, 1986.

Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia, y exacción. El caso de Chimalhuacan Atenco

JOSÉ ANTONIO CRUZ RANGEL*

Este trabajo consta de dos partes, las cuales pretendo que al final conformen una unidad coherente. La primera de ellas corresponde a un análisis general, pero sintético sobre las organizaciones religiosas seculares denominadas “cofradías” o “cargos” en la época colonial, denominación retomada y elevada a concepto heurístico por los estudiosos modernos de esta institución, cuya estructura y función pretendo explicar como un sistema inmerso en otros que la crean y recrean en contextos determinados, fundamentalmente en la coyuntura de las Reformas Borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX en el centro de la Nueva España. En la “segunda parte”, al analizar el caso concreto en Chimalhuacan Atenco quiero clarificar y ejemplificar muchos de los asertos emitidos en la primera; aquí, a propósito uso preferentemente el término “mayordomía” siguiendo la denominación más común proferida por los actores indígenas del caso. Con esto pretendo contribuir al esclarecimiento de las diferencias y semejanzas concretas existentes entre las mayordomías-hermandades-fiestas patronales, cofradías y devociones personales, pues la clasificación institucional-canónica establecida en la Colonia entre estos niveles

* Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH.

de organización, no fue cabalmente entendida ni respetada en los términos coloquiales de la religiosidad popular ni, con frecuencia, en los ámbitos oficiales y aún hoy sigue dando de qué hablar a los estudiosos del tema.

El despotismo ilustrado contra la religiosidad popular

En el siglo XVIII, la administración ilustrada de los Borbones intentó implantar sistemáticamente las reformas económicas y religiosas tendientes a racionalizar el funcionamiento de las instituciones seculares y de la Iglesia, cuyo patrono era el rey. Éste instruyó al alto clero ilustrado y a la burocracia regalista para ejecutar y promover las mismas, ante y a pesar de la oposición de la feligresía que recibía estas innovaciones con recelo y, que, cuando las acataba, era más producto de la coerción que del convencimiento, ya que muchas fueron consideradas un atentado contra la costumbre ancestral.

Una de las instituciones con hondas raíces populares atacada abiertamente fue la cofradía, cuyo número ascendía a más de 900 en el Virreinato. Se intentó reorganizarlas eliminando casi la mitad y congregando o refundando las que tuvieran viabilidad económica y legitimidad ante el Ordinario y el Estado. Asimismo, la persecución y erradicación de la religiosidad indígena de impronta mesoamericana fue revitalizada, pues amén de demoníaca, era considerada signo de ignorancia, superstición y atraso inaceptable desde el punto de vista de los ideólogos del despotismo ilustrado.¹

En esta coyuntura, el gobierno virreinal atacó fundamentalmente a las hermandades administradas por los indígenas, cuyo manejo económico se pensó pasara a manos de “gente de razón” que las hiciera eficientes en términos utilitaristas. Estas políticas se concretaron en muchos lugares promoviendo y favoreciendo las que se hacían indispensables para fomentar una verdadera devoción y fe

¹ El estudio de la vida religiosa indígena novohispana se ha emprendido de una manera sesgada tanto por la historia como por la etnohistoria. Por una parte se analiza el sistema de cargos basado en las cofradías católicas y por la otra la cosmovisión mesoamericana bajo categorías coloniales como “idolatría”, a pesar de los esfuerzos de quienes se han dado cuenta que ambas “vertientes” deben ser consideradas como un mismo sistema. (Véase Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, 1988. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, 1995 y William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 1999). El autor prepara un estudio sobre el tema.

cristiana: la del Santísimo Sacramento, la de Doctrina Cristiana y la de Las Ánimas. Pero, la práctica habría de mostrar que no sería fácil vencer la resistencia indígena ante políticas que intentaban quitarles uno de los pocos reductos de cierta autonomía que les dejaba la Corona, más aún, cuando esta institución era la única y verdadera religión católica cristiana que podían manifestar como propia, plasmada en los rituales que calaban hasta lo más profundo de la estructura social, además de ser un incentivo para alcanzar estatus y poder, por lo cual, era impensable prescindir de ellas.²

Las cofradías, la lucha por el poder y la cohesión social

En la sociedad colonial inmutablemente estratificada, cuyas desigualdades eran sancionadas por las leyes civiles y eclesiásticas, las comunidades indígenas hacían uso estratégico de su corporatividad, única manera de defenderse con cierta posibilidad de éxito ante el acoso externo.³ En la comunidad corporativa, las relaciones

² José Antonio Cruz Rangel, "Las cofradías novohispanas ante las reformas borbónicas del siglo XVIII", tesis de maestría, 2002, cap. II; Francis Joseph Brooks, "Parish and cofradia in eighteenth century Mexico", tesis doctoral, 1976. Andrés Medina ha señalado la carencia de interés en la temática del poder respecto a los sistemas de cargos, cuya discusión teórica ha sido extremadamente complicada pues: "Lo que al principio se describe como una particularidad de la estructura social de las comunidades indias, pronto mostraría no sólo sus complejidades específicas, sino también aquellas de orden económico, al remitir a la 'nivelación', es decir a la redistribución. Lo que a su vez sería criticado a partir de la demostración de una clara tendencia a la diferenciación social y a la monopolización de los puestos dirigentes por las familias ricas". Andrés Medina, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, año 5, núm. 9, 1995, p. 21.

³ En la concepción teológica y en la ideología política de la época (inscrita en las leyes), se usaba el concepto de "cuerpo social" o "corporación", no sólo en el sentido de establecer una analogía entre el sistema social orgánico y el cuerpo humano o divino, donde los distintos actores sociales encajaban en alguna de las partes, desde la cabeza-rey-Papa, hasta el tronco o piernas (el pueblo llano), sino que, además, era común hablar de "corporaciones", no sólo con referencia al clero, o los gremios artesanales, sino también a las asociaciones de laicos como las hermandades o cofradías y a las comunidades indígenas o Repúblicas de indios. Robert J. Knowlton establece tanto para la Colonia como en el incipiente México independiente, que el término legal de corporación era ampliamente aceptado y los cuerpos combatidos por las ideas ilustradas y liberales que emergían privilegiando el individualismo a ultranza: "El término 'corporación' incluía a todas las comunidades religiosas, cofradías, archicofradías, hermandades, establecimientos educativos, y en general, todas las organizaciones o fundaciones de duración perpetua o indefinida... Una cofradía era una asociación generalmente de legos, establecida en una parroquia con el propósito de honrar un santo o de celebrar actividades piadosas, como organizar las fiestas en honor de un santo o mantener una iglesia en buen estado. Estas corporaciones relacionadas con la Iglesia a menudo habían

de parentesco y las subdivisiones político-espaciales —mitades, parcialidades, barrios e incluso parajes—, servían como guías de la actividad del individuo en función del todo social. Estos espacios permitían a su interior, cierto grado de libertad y movilidad horizontal y vertical, esta pluralidad propiciaba la multiplicación de los cargos y la posibilidad de incrementar el estatus social. La distribución del espacio y de las relaciones sociopolíticas y culturales indígenas, fueron elementos que dificultaron más a las autoridades hispanas el control de una comunidad reorganizada estratégicamente para que hubiera múltiples centros de poder alternos al radicado en la cabecera, el cual estaba expuesto siempre a la injerencia de extraños, al mismo tiempo que el icono venerado se convertía en emblema de autonomía y daba sentido y justificación legal y moral a los reclamos indígenas.⁴

obtenido considerables propiedades, especialmente en los pueblos, y al gobierno le preocupaba su riqueza, en general, y su monopolización de propiedades de los pueblos, en particular... Los derechos de propiedad de un individuo eran derechos naturales, anteriores a la sociedad. La sociedad no podía tocar tales derechos. En cambio, el derecho de una corporación a poseer propiedades era un derecho civil, posterior a la creación de la sociedad. Por consiguiente, la sociedad podía limitar tal derecho y privar a una corporación de sus propiedades, según lo requiriera la necesidad pública. Además, la República requería la restricción debida a la naturaleza perpetua de las corporaciones, cuyas propiedades tendían a aumentar indefinidamente. Robert J. Knowlton, *Los bienes del clero y la reforma mexicana, 1856-1910*, 1985, pp. 23, 25, 44.

⁴ La teoría antropológica consagrada al estudio del campesinado mesoamericano y los sistemas de cargos cívico-religiosos, ha desarrollado toda una discusión teórica acerca del concepto de “corporación” relativo a las comunidades indígenas, en este sentido James Dow, apunta que “corporación” es un tipo abstracto tomado de la sociología de Max Weber, que enriquecido con los aportes de Maine, ha sido retomado y reformulado por los antropólogos: “Eric Wolf propuso otro tipo corporado combinado para describir las comunidades indígenas mesoamericanas. Primero fue la ‘comunidad corporativa’... y más tarde la ‘comunidad campesina cerrada’ [con la idea] de que el grupo es persona legal con existencia perpetua y con derechos perpetuos sobre la propiedad y las personas... [Dow establece que] Los grupos religiosos corporados son grupos más pequeños dentro de los grupos territoriales más grandes. En ciertos casos son prácticamente idénticos a los grupos territoriales... El sistema de relaciones internas de un grupo corporado religioso muchas veces funciona para representar el grupo ante otros grupos. Las relaciones externas de los grupos religiosos corporados constituyen un sistema de relaciones políticas que complementan al sistema político institucional territorial municipal”. James Dow, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, 1974, pp. 34-35, en este sentido, no sólo es famosa por útil, sino trillada la discusión en torno al concepto de “comunidad corporativa cerrada” del propio Wolf, quien analizó el proceso de desarrollo histórico de las comunidades campesinas mesoamericanas y el paso de una comunidad “cerrada” a una “abierto” en un sistema de dominio, Wolf apuntó: “Incluso la comunidad ‘corporativa cerrada’ tenía entonces relaciones periódicas con un sistema socioeconómico más amplio, ya fuera proporcionándole mano de obra a la hacienda,

El beneficio social debido a la existencia de las cofradías y sus fondos económicos sujetos al control de los cargueros electos por los hermanos —por sufragio directo o por mediación del gobierno de la República de indios—, redundaba en una capacidad de poder de decisión si se hacía acompañar de una administración selecta y comprometida con la comunidad. Esto se evidenciaba en los desastres agrícolas periódicos, hambrunas y mortandades cuando, ante la ausencia de una política estatal eficaz de prevención y control de estas pandemias, algunas cofradías se interesaron en remediar el dolor —aunque de forma tangencial—, fundando hospitales, pagando médicos y los tributos reales, o distribuyendo préstamos entre las familias del pueblo, es decir, usando sus recursos en aras de paliar esta situación que amenazaba la existencia misma del conjunto social. En esas circunstancias, los fondos de las cofradías eran insuficientes para sufragar las funciones religiosas y el costo de los entierros que simultáneamente tenían que efectuar; esto significó que, ante el déficit, la cofradía tuviera que disponer de sus fondos o endeudarse por medio de su mayordomo.

Así, fueron frecuentes las disputas entre los clérigos y las comunidades indígenas por la administración de los bienes de cofradías y por la elección de los cargueros. Esta problemática estuvo frecuentemente relacionada con el grado de interdependencia entre las hermandades y la República de indios y, por el nivel de injerencia y parcialidad mostrada por el clero o el grupo de caciques y principales en las elecciones de los mayordomos de las cofradías y de los mismos oficiales de República, quienes, a su vez, con frecuencia controlaban los recursos de las hermandades, particularmente si involucraban abierta o veladamente bienes comunales y, necesariamente los concernientes al santo patrono del pueblo, cuyos gastos, por obligación recaían en la caja de comunidad. También conmovían a la estructura social las confrontaciones entre facciones en lucha por el poder político o la administración de la mayordomía,

diezmos a la Iglesia colonial o impuestos al Estado. Y al extenderse inexorablemente por todo el campo mexicano los lazos políticos y económicos relacionados con la edificación de una nación en el siglo XIX, resultaba cada vez más difícil para la comunidad 'corporativa cerrada' conservar sus fronteras. Sólo los pueblos más remotos y menos dotados podían permanecer, efectivamente, al margen de aquel impulso modernizador... Las comunidades 'corporativas cerradas' fueron evolucionando hacia un segundo tipo ideal, el de la comunidad campesina 'abierta'." Citado en Cynthia Hewitt de Alcántara, *Imágenes del campo, La interpretación antropológica del México rural*, 1988, pp. 117-118.

mismos que frecuentemente desencadenaban desacuerdos y violencia física. La situación se agravaba por la intromisión de mestizos y españoles, que requería de la intervención de las autoridades coloniales, así como onerosos y dilatados litigios judiciales.

Conforme avanzaba el Siglo de las Luces se acentuaban y proliferaban los conflictos intercasta, donde los indígenas que ya contaban con una experiencia acumulada de resistencia, se manifestaban cada vez más abiertamente en contra de lo que consideraban un atentado a su integridad y autonomía relativa. Los casos de tumultos, revueltas y rebeliones se multiplicaron; las cofradías y el entorno de la religiosidad popular en general, estuvieron con frecuencia, en el centro del problema.⁵

La administración y gobierno de las cofradías

La sanidad económica de las cofradías respondió no sólo a la capacidad del mayordomo como administrador, sino al éxito o el fracaso de otros múltiples factores. La Corona vigilaba la legalidad y buen manejo de los fondos a través de la rendición anual de cuentas por parte del mayordomo ante representantes del clero y el gobierno, por lo que, el libro de ingresos y egresos se volvió obligatorio, acompañado de los recibos correspondientes. El equilibrio era normalmente buscado, aunque el superávit hablaba de un mejor trabajo, por el contrario, el déficit involucraba, amén del desprestigio

⁵ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Bienes Nacionales, leg. 642, exp. 11. Tomás Martínez Saldaña afirma que el campesino de una comunidad corporativa cerrada o autosuficiente: "ve a su tierra como un atributo de su comunidad, de su cultura, de su forma de vida y de su ser... Otro atributo es que en estas comunidades campesinas existe el manejo social del ceremonial comunitario, ya sea religioso o civil. Hay obligaciones sociales para todo el pueblo, para el barrio, para la familia extensa, para el grupo de descendencia o de afinidad, y, por supuesto, existen también relaciones mutuas de apoyo y de obligaciones sociales, económicas y morales". Saldaña, siguiendo a Eric Hobsbawm, establece una tipología de las respuestas campesinas a las amenazas sociales, políticas y ecológicas, así, entre los "campesinos del sector tradicional": "aparecen los grupos secretos que empiezan a tomar forma fundados en conjuntos sociales existentes, como mayordomías, clientelazgos, sectores de edad o de descendencia y recogen el descontento y lo canalizan al interior del mismo, ritualizándolo o formando ceremonias que permitan burlar al enemigo o el posible daño que acecha a la comunidad", Tomás Martínez Saldaña, "Campesinado y política: movimientos o movilizaciones campesinos. Reflexiones sobre el campesinado", en *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, 1987, pp. 409-410, 413.

social, la necesidad del mayordomo de pagar esa cantidad que de no hacerlo podía traerle consecuencias legales, materiales, económicas y espirituales, como la pérdida de la libertad y el embargo de sus bienes, de las indulgencias y del beneficio de la atención médica, cuidados hospitalarios, acompañamiento funerario y sufragios *post mortem*.

Los egresos principales correspondían a las funciones de iglesia, al proceso productivo de su capital agroganadero, al ornato para sus templos, capillas e iconos sagrados, reparación de inmuebles sacros y viviendas, en medicinas y defunciones, además de fuegos artificiales y alimentos. Los ingresos dependían del número y calidad de los bienes raíces en propiedad o usufructo, de la magnitud del capital líquido puesto en movimiento, además del mercado para sus productos, en el caso de que ellos hicieran producir directamente dichos bienes. Asimismo, del trabajo colectivo voluntario o individual remunerado invertido en la producción y administración de los bienes de la cofradía, también de la puntualidad en el pago por parte de los arrendatarios de los bienes raíces o inmuebles, de la solvencia del deudor del dinero en efectivo que prestaba la cofradía a una tasa de interés, generalmente del 5 por ciento, así como de la puntualidad y prodigalidad de los hermanos en sus cuotas o limosnas.⁶

A finales del siglo XVI se incrementó la erección de cofradías indígenas, para cuya fundación y supervivencia, las familias, o un particular, donaban bienes raíces, sedientes o semovientes. También sucedió que la comunidad destinara a este fin parte de sus recursos colectivos, los que deberían convertirse en capital cuya reproducción o conservación al menos, se intentaba garantizar. Durante el régimen de los Habsburgo, el arzobispo de México y los obispos, durante sus visitas pastorales o por la acción del Provisorato, se empeñaron en que las hermandades se establecieran bajo constituciones aprobadas por el Ordinario, costumbre que privó hasta el advenimiento de la dinastía de los Borbón en el trono español, pues

⁶ AGN, Bienes Nacionales, leg. 643, exp.27; AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 19, exp. 6, fs. 101-101-133; AGN, Bienes Nacionales, leg. 1112, exp. 46. AGN, Bienes Nacionales, leg. 947, exp.1, 5. Dehouve ha enfatizado el carácter mercantil de las actividades económicas de las cofradías, Daniele Dehouve, "El sistema de crédito al día en los pueblos indígenas durante el siglo XVIII", en *Prestar y pedir prestado. Relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*, José Antonio Cruz Rangel, "Las cofradías novohispanas ante las reformas borbónicas del siglo XVIII", tesis de maestría, cap. IV, 2002.

particularmente el reformador Carlos III obligó a las hermandades a obtener la aprobación real.⁷

En esa primera etapa, habiéndose establecido las cofradías formal o mayoritariamente en la informalidad, la vigilancia sobre su funcionamiento fue laxa, de ahí que, para el siglo XVIII no existiera registro escrito alguno sobre su erección, conservándose, si acaso, una memoria histórica limitada y transmitida oralmente bajo el concepto de “costumbre inmemorial”. Esto ocasionó contradicciones entre la comunidad, los curas y el Estado, ya que determinar con certeza el origen de estos bienes, podría significar —hasta antes de las reformas borbónicas—, que éstos se pudieran espiritualizar y, por ende, quedar libres del control y exacción gubernamental. Así se evitaba se gravaran con las alcabalas cobradas por las transacciones comerciales lucrativas, de las cuales estaban exentos el comercio indígena destinado al pago de tributos y al culto. Con esto se intentaba frenar la injerencia irreversible del gobierno en los recursos comunales excedentes; tanto los indígenas como el clero frecuentemente alegaban la espiritualidad de los bienes de cofradías y se mostraban renuentes a informar a los oficiales reales del estado que guardaban las hermandades.

Si la administración era pertinente y había excedentes, los curas o la República se interesaban en su control y, con frecuencia lo dividían para promover la devoción a otras imágenes, lo que significaría mayores ingresos para el clérigo, así como, el comprometer al mayor número de miembros de la comunidad en la participación en el culto. En los pueblos donde la coerción social no era contundente en cuanto a la rotación de los cargos entre todas las familias, algunos individuos que mostraban eficiencia en la administración podían reelegirse por varios periodos, siempre que otros no tuvieran mucho interés en involucrarse en un cargo que podía resultarles oneroso y hasta peligroso. Por su parte, los caciques y principales hacían sentir su poder económico y político, pues solían perpetuarse en los cargos argumentando que sus abuelos habían fundado la cofradía con sus recursos. La comunidad solía aprovechar la experiencia de cargueros en funciones para instruir a los entrantes, en aras de la eficacia administrativa.⁸

⁷ José Antonio Cruz Rangel, “Las cofradías en el obispado de Tlaxcala, 1590-1620”, inédito.

⁸ AGN, Bienes Nacionales, leg. 963, exp. 9; AGN, Cofradías y Archicofradías, vol. 12, fs. 230; AGN, Bienes Nacionales, leg. 209, exp. 7.

La decadencia de las cofradías

Un recorrido por las diversas regiones ecológicas y jurisdicciones políticas y eclesiásticas que componían el virreinato de la Nueva España, serviría como guía para entender el funcionamiento de las cofradías bajo circunstancias socioeconómicas y político-religiosas particulares, así como, la profundidad de la penetración de las políticas coloniales en cada una de ellas y las respuestas sociales ante la intromisión de los agentes que se disputaban el control y el poder en las diversas regiones. Estas informaciones fueron frecuentes desde la última década del siglo XVII y fundamentalmente llevadas a la práctica en el XVIII, debido a las necesidades económicas de la Corona española, ya sea para soportar gastos de sus continuas guerras, o para extraer el mayor beneficio arancelario y de manejar con eficacia la economía en aras de su modernización de acuerdo con las teorías mercantilistas y fisiocráticas en boga en países como Gran Bretaña y Francia.⁹

Por eso, los recursos naturales, particularmente los destinados a la agricultura, la ganadería y otros asignados por la Corona a las comunidades indígenas como propios, fueron el principal punto de inspección y acción de los funcionarios nombrados ex profeso para indagar sobre los usos de los bienes comunales. Así, se creó el ramo de Propios y Arbitrios en 1775, cuyo titular, Francisco Antonio de Gallareta, definió a las cofradías como antieconómicas, pecaminosas y gravosas para las comunidades, sobre todo para las muchas que ya no poseían tierras destinadas a solventar las necesidades más apremiantes del pueblo, en la mayoría de los casos, por haberlas perdido a manos de los terratenientes españoles. Sin embargo, encontró que en los pueblos que contaban con propios y arbitrios, con frecuencia, parte de éstos eran trabajados comunitariamente o arrendados a terceros y, cuyo producto, era dedicado a sufragar las fiestas de los santos, por lo que pidió la desaparición de las cofradías existentes sin fundamento legal y la restitución de los bienes de éstas a la comunidad. También detectó un sinnúmero de casos en los que los bienes raíces o el ganado de las cofradías tuvieron su

⁹ José Antonio Cruz Rangel, *op. cit.*, cap. V. También Chance y Taylor han insistido en la comparación interregional, John Chance y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología*, suplemento núm. 14, 1987.

origen en una donación de particulares y la apropiación posterior de esos recursos por parte de la hermandad.

Así, el Estado enfocó sus esfuerzos en poner freno a los gastos excesivos de los mayordomos en celebraciones y otros eventos considerados manifestaciones de regocijo pagano y propiciatorios de una conducta inmoral, cuando su objetivo debía centrarse en fomentar la piedad cristiana y la asistencia social. Sistemáticamente se acusó a las autoridades y principales indígenas de destinar indebidamente bienes comunales al culto, además de incumplir la ley 25, tit. 4º, lib. 7, de las *Leyes de Indias*, que exigía a las Repúblicas indígenas informaran sobre el origen, gastos y fondos de las cofradías en cualquier iglesia o capilla, aclarando si consistían en bienes de comunidad y si tenían licencia.

El Estado no admitía del todo que la miseria de los indígenas se había acendrado gracias a la política reformista que propiciaba y veía con beneplácito la descorporativización de las comunidades indígenas campesinas. Todo ello conllevaba a la libre circulación en el mercado de sus recursos naturales, principalmente la tierra y el trabajo humano, de ahí que, a consecuencia de las leyes desamortizadoras y de la fuerza ejercida sobre los pueblos —enmascarada mediante legalismos poco claros—, se provocaron juicios muy dilatados entre las partes, que dieron paso en muchas ocasiones, al despojo de los bienes raíces comunales a manos de empresarios particulares, quienes darían mejor uso productivo a estos recursos. Por el contrario, endilgó todos los males de los indígenas al gasto destinado al ritual religioso, a la religiosidad popular, al ocio y al esparcimiento que conllevaban estas celebraciones que la comunidad aprovechaba como descanso tras arduas jornadas de trabajo en sus escasas tierras comunales o, particularmente, en las de sus patrones hacendados españoles criollos o peninsulares, y que, asimismo, funcionaban como reafirmantes de una identidad comunal cada vez más socavada y endeble.¹⁰

Las ideas de la Ilustración convertidas en praxis económica y política, más la constante exacción de riqueza por parte de la Corona española a través de préstamos y donativos “forzosos”, la

¹⁰ AGN, Historia, vol. 312 013, fs 1-5. Marvin Harris consideró al sistema de fiesta parte integral del dominio colonial, e inútil para proteger a la comunidad de las exacciones del sistema mayor. Marvin Harris, *Raza y trabajo en América. El desarrollo histórico en función de la explotación de la mano de obra*, p. 52. La Corona redujo el número de fiestas obligatorias con el fin de incrementar la productividad.

consolidación de los vales reales a partir del año 1804, la mala administración de los mayordomos, los desastres naturales, las leyes liberales desamortizadoras de la Constitución de Cádiz y la Guerra de Independencia, minaron los recursos de las mayordomías, comenzando un vertiginoso declive. En España, el gobierno liberal emitió la ley del 27 de septiembre de 1820, relativa a la supresión de toda especie de vinculaciones, incluidas las cofradías, consideradas como de manos muertas, las cuales no podrían adquirir bienes raíces o inmuebles en provincia alguna de la monarquía.¹¹ Estas medidas contribuyeron a que las cofradías se empobrecieran y perdieran la autonomía tradicional, teniendo que recomponerse de acuerdo con las nuevas circunstancias; con frecuencia, los ayuntamientos pretendieron hacerse cargo de su funcionamiento, por supuesto que el clero se rehusó a esta especie de expropiación de los bienes de cofradías por parte del gobierno local, pues tendía a convertirse en su asalariado.¹²

Las mayordomías en Chimalhuacan Atenco

Según un padrón de 1715, levantado por el dominico fray Pedro de Roa, la cabecera Chimalhuacan Atenco se encontraba a legua y media de tierra llana de la sede de la alcaldía mayor Coatepec, y a dos leguas de Texcoco, contigua a la laguna y a la falda de un cerro (probablemente el Tláloc) frente a Santa Marta. Tenía dos ojos de agua buenos, dos piedras de molienda, su escasa población ascendía a 75 casas o familias de indígenas, tres haciendas con 50 personas de “razón” y muy pocos españoles. Según el fraile, las comunidades se mantenían “cómodamente” de la producción y comercio del pulque, también sembraban maíz para autoconsumo. Los dominicos

¹¹ Biblioteca Nacional de México, fondo reservado, col. Lafragua, R 426, *Colección de leyes del estado de Zacatecas*.

¹² AGN, Bienes Nacionales, leg. 225, exp. 3. Chimalhuacan Atenco, Estado de México, se ubica al oriente de la Ciudad de México, en la Colonia se extendía desde la orilla del lago de Texcoco (2200 msnm), hasta el volcán Tláloc (4150 msnm), con población mayoritariamente nahua y en menor número otomí, después de 1543 el corregimiento de Coatepec incluyó a Santo Domingo Chimalhuacan y San Vicente Chicoloapan. Tras una primera estancia franciscana, hacia 1560 tanto Coatepec como Chimalhuacan ya eran parroquias administradas por los dominicos. Además, hacia 1604, tras las mortíferas epidemias, los nativos fueron congregados en seis pueblos, y en el XVIII se agregaron otros. Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821*, 1986, pp. 78-79.

administraban un convento “pequeño pero curioso” donde moraban de planta dos religiosos, mientras que, la iglesia se encontraba prácticamente sin ornamentos. Chimalhuacan Atenco tenía seis visitas; a media legua estaba San Vicente al oriente con 102 familias, “al otro lado del cerro” el pueblo de la Magdalena Aticpac a una legua, “buen pueblo”, contiguo al de San Sebastián Chimalpa, “mediano”; a un cuarto de legua San Agustín Atlapulco, al norte a media legua el barrio de San Lorenzo “muy pequeño” y el nuevo y aún más pequeño barrio de Nuestra Señora de Guadalupe, a veces se omite el pequeño y también reciente barrio de San Salvador Tecamachalco.¹³

La República de indios y la disputa por el poder

El año de 1778 había sido calamitoso, sin embargo a pesar de la epidemia y hambruna, el alcalde mayor Agustín de Larrazabal afirmó que los indios habían pagado el tributo puntualmente. Justamente en diciembre se acercaban las elecciones de República y las disputas de facciones por el poder en Chimalhuacan y otros pueblos de la alcaldía mayor de Coatepec estaban latentes en las elecciones anuales de gobierno, mismas que se celebraron en presencia de un juez español llegado de Texcoco y previa convocatoria del alcalde mayor. Así, en ese año, la comunidad acusó a Larrazabal de compeler al pueblo a elegir a incondicionales suyos; por su parte, el alcalde mayor temía que el párroco hiciera lo propio, pues los indios “no veían más autoridad” que la de éste. Sin embargo, es difícil establecer si los bandos al interior de la comunidad estaban condicionados y eran promovidos por el alcalde y el cura, o si había una tercera fuerza autónoma que se enfrentaba a ambos, como puede sugerirse de la disputa por las mayordomías.¹⁴

En febrero de 1789, durante el proceso de nominación y votación, el gobernador de San Vicente Chicoloapan, don Dionisio Mariano, estando presente en la elección fue aclamado para reelegirse y triunfó con 22 votos sobre la terna propuesta originalmente. En este pueblo se elegirían un gobernador, dos alcaldes, dos regidores, dos alguaciles, un fiscal de iglesia y un escribano de República.

¹³ AGN, Bienes Nacionales, leg. 808, exp. 44.

¹⁴ AGN, Tierras, vol. 2830, exp. 18, fs. 289-290.

Lo mismo sucedió en el pueblo de Chimalhuacan Atenco, donde el gobernador, don Jacinto Roque fue agregado a la lista de candidatos y ganó. Aquí se elegían ya desde 1725 a un gobernador, dos alcaldes (mayor y menor), dos regidores (mayor y menor), dos alguaciles, un alcalde y un escribano de República. Mientras que en el barrio de Santa María, a un alcalde y un alguacil. En el barrio de San Agustín Atlapulco a dos alcaldes, un regidor y un alguacil. En el barrio de San Sebastián, a un alcalde, un regidor, un alguacil, un topil y cuatro escribanos. En el barrio de San Lorenzo, por su reducido número de habitantes no se elegían alcaldes, sino sólo un regidor.¹⁵ Para 1780, en los barrios de Santa María y Suichiaca, se elegirían alcaldes ordinarios, alguaciles y regidores (mayores y menores).

En el pueblo de la Magdalena Aticpac, el alcalde saliente, don Juan Hilario Páez, también intentó su reelección. Sus contendientes eran don Miguel Gerónimo, don Felipe Páez y Julián Antonio, estos dos últimos los hallaremos involucrados en los pleitos por las mayordomías, sea como mayordomos o funcionarios de repúblicas. Aquí se nombrarían dos alcaldes, dos regidores, dos alguaciles, un alcalde y un escribano. En total, los funcionarios electos en esas tres jurisdicciones sumaban 44, sin contar los de la cabecera Coatepec y sus sujetos. Pero el alcalde mayor observó la ilegalidad de las elecciones, puesto que algunos de los más altos cargos iban a ser ocupados por mulatos y no indios puros, además que la reelección no era reglamentaria, por lo que al parecer se revocó la elección y los cargos cayeron en los más votados de la terna originalmente propuesta. Esta contradicción obligó a los gobernadores electos, Alejandro George, Santiago Hernández, y al alcalde Felipe Páez, a probar su legitimidad como indios puros. Lo hicieron con base en declaraciones de testigos y actas bautismales, resultando que todos ellos habían sido hijos de ex funcionarios de República. El sospechoso Páez era “indio legítimo aunque blanco”, además, el promedio de edad de los principales funcionarios era de 40 años hacia arriba.¹⁶

No obstante, sus detractores aseguraban que los principales funcionarios electos de Chicoloapan eran descendientes e hijos de mulatos, el padre de Santiago Hernández lo era igual que la madre de Mariano; además, Santiago fue acusado de adeudar a la caja de comunidad de una gestión anterior como gobernador. En la

¹⁵ AGN, Indios, vol. 50, exp. 160, fs. 288v.

¹⁶ AGN, Tierras, vol. 2830, exp. 17, fs. 247-257.

Magdalena, el alcalde Felipe Páez y, en San Sebastián, el escribano y el alcalde primero eran tenidos por hijos de mulatos casados con indias. En Chimalhuacan, se sospechaba del gobernador Alejandro George y del alcalde segundo Felipe Zedillo: el primero era de “color quebrado y su pelo sospechoso y el segundo, mulato alobado”. Además, George no era nativo del pueblo y estaba casado con una mulata. La Corona mandó repetir las elecciones.¹⁷

¿Cofradías, mayordomías, hermandades o devociones?

Los actores sociales del episodio coyuntural que analizo utilizan distintos conceptos y denominaciones para estas asociaciones laicas con fines religiosos: los funcionarios de la Contaduría de Propios y Arbitrios las llaman genéricamente cofradías: “que las tierras que decían pertenecer a dichas cofradías”; el mayordomo indígena de la Asunción insiste en llamarla hermandad, o devoción; mientras que el alcalde mayor, también las denomina cofradías y, el cura afirma no “haber cofradías” formales en su parroquia. Debido a esta variedad en los términos me parece pertinente hacer ciertas precisiones al respecto.

Podría decirse que las mayordomías eran devociones populares a las que les faltaba formalizarse por medio de constituciones aprobadas por el Ordinario para considerarse cofradías, por eso se les tenía como de menor jerarquía, estrategia usada por sus miembros para no rendir cuentas a agentes externos. Las mayordomías solían tener un funcionamiento más complejo que el de las denominadas meras hermandades o tendían a asociarse a éstas, y por supuesto que las devociones particulares circunscritas a oratorios familiares o “santocale”, que tenían menor alcance económico y social.¹⁸ En la cúspide de esta jerarquía se encontraban las archicofradías que aglutinaban bajo su advocación y protección, particularmente de carácter espiritual, a diversas cofradías que se afiliaban formalmente a ésta. Aunque en las comunidades indígenas que tendían a escapar de la ortodoxia institucionalizada del catolicismo, los términos

¹⁷ AGN, Tierras, vol. 2830, exp. 18, f. 317.

¹⁸ *Santocalli*, hibridismo castellano-náhuatl que significaba “la casa del santo”. Los pueblos otomianos sí contemplan una organización compleja para sus oratorios familiares, que generan relaciones más allá de las de parentesco consanguíneo o espiritual, véase James W. Dow, *op. cit.*, cap. IV, pp. 128-142.

mayordomía, cofradía o hermandad podían ser sinónimos, su finalidad era la de sustentar y fomentar el culto católico, controlando recursos productivos de carácter privado y/o colectivo, sin estar obligadas —al menos formalmente—, a retribuir a sus socios. Tampoco la mayor o menor riqueza económica, cantidad o calidad de los bienes materiales y monetarios pertenecientes a cada una, ni el número de miembros o el tipo de adscripción, definía plenamente en términos coloquiales el ser cofradía o mayordomía. Así, esta vertiente es la que más se aproxima al funcionamiento de las mayordomías contemporáneas, aunque, como ya lo manifesté, las mayordomías indígenas coloniales estaban comprometidas socialmente a apoyar a la comunidad en caso de urgencias, particularmente las que estaban fundadas con bienes pertenecientes a ésta o que involucraba trabajo comunitario.¹⁹

Quizá la diferencia sustancial estribaría, como lo ha indicado la maestra Emma Pérez Rocha, en que, la institución recibía el nombre de mayordomía porque en cada barrio habría un mayordomo. Esta definición de mayordomía, asociada a los bienes del barrio (comunales), en cuya administración podría participar el gobierno indígena y, cuya adscripción incluía a todos los miembros de la unidad territorial, yo la incluyo entre las fiestas patronales obligatoriamente celebradas por la República con bienes propios y aportaciones particulares: las mayordomías barriales, podrían ser una variante encubierta de éstas; así, Pérez Rocha encontró para Tacuba:

...la existencia simultánea de las cofradías y de las hermandades o mayordomías, con ciertas similitudes entre ambas como tener a su cabeza un mayordomo; exigencia, para su existencia, de la aprobación del clero y del gobierno virreinal y posesión de una serie de tierras. Como diferencias básicas, la cofradía debía de contar con estatutos propios, el número de miembros debía estar regido por ellos, y sus bienes se aprovechaban en el culto, básicamente en misas. Por lo que respecta a las hermandades, se puede decir, que se trataba de un cargo secular; pero con autorización eclesiástica y virreinal; que se componía de todos los miembros del barrio, a la cabeza de los cuales estaba el mayordomo, y el producto de sus bienes se canalizaba al clero a través de la fiesta del santo patrono del barrio. [Concluye que] En Tacuba no se puede señalar el paso de cofradía a mayordomía, sino por el contrario la existencia simultánea de ambas instituciones y nos atreveríamos a señalar que la mayordomía,

¹⁹ Alicia Bazarte y Clara García hablan de esta jerarquización en: *Los costos de la salvación, las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, 2001, pp. 96-99.

entendida como un sistema de cargos, con implicaciones en la organización político-religiosa de los pueblos indígenas, con marcadas influencias de origen español e indígena.²⁰

El último señalamiento alude a la propuesta de María Teresa Sepúlveda para Pátzcuaro, quien apunta que para finales del siglo XVIII y en el transcurso del XIX, la secularización del Estado propició que las cofradías perdieran su base material y parte de su esencia ideológica, y se descompusiera en una mayordomía, donde predominaría el patrocinio individual del mayordomo, nombrado con base en una tradición continuada:

La cofradía “organización religiosa-secular con aprobación del clero y del gobierno virreinal [deja de serlo] para convertirse en una asociación secular de miembros voluntarios que fieles a la tradición, continuaron sus costumbres y devociones” añade que para finales del siglo XIX se transforma en mayordomía, al perder sus bienes raíces y propiedades, base de su sustentación económica.²¹

En este tenor abordaré el tema en Chimalhuacan Atenco, no sin reconocer la poca claridad que brindan los documentos para dilucidar el tema. Así, no se aprecia del todo, cuál asociación correspondía a la advocación epónima de una unidad territorial (pueblo o barrio), aunque, es probable que las establecidas en el pueblo de la Magdalena: las de *Ecce Homo*, la Asunción y la de Guadalupe, no lo fueran, pero, de cualquier manera, por la injerencia del gobierno indígena en su organización y el manejo de sus bienes como si fueran comunales, las harían caer en el rubro de mayordomías o fiestas patronales barriales, no obstante que todas, por el monto de sus recursos económicos podrían haber soportado su erección como cofradías formalmente instituidas, además de que sufrían con frecuencia la intervención de los funcionarios civiles y del cura para tomarles cuentas. Esto denota, que en la vida interna de la comunidad indígena habría escasa preocupación por los formalismos otorgados por una licencia extendida por la Corona y/o el Ordinario. Así, dada la terminología ambigua de la época, que pudiera en este caso concreto no reflejar la función real de estas asociaciones, el

²⁰ Emma Pérez-Rocha, “Mayordomía y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, sobretiro, núm. 6, 1978, pp. 127-128.

²¹ *Idem.*

concepto de cofradía explicaría con eficacia la composición estructural de las mismas, aunque, por otra parte, pudiera obnubilar su carácter político específico, aun aceptando que toda corporación involucraba —potencialmente al menos—, una carga política y económica que no pasaba desapercibida y causaba el recelo del Estado monárquico absolutista.

En el pueblo de Santo Domingo Chimalhuacan Atenco, parroquia secularizada en 1770, se suscitó una disputa legal entre el cura y bachiller Mateo Díaz de Villanueva y los mayordomos indígenas, algunos de los cuales habían podido reelegirse por años consecutivos o a intervalos en el cargo; todos en conjunto habían escapado —no sin controversias—, a la intervención de los funcionarios civiles y del cura en el manejo de los bienes de las hermandades y a la rendición de cuentas. El proceso muestra la pugna intracomunitaria, pues la denuncia la hizo el indígena Domingo Francisco, un mayordomo removido del cargo, seguramente por las autoridades de República, apenas pasados dos meses de su administración (que normalmente debía durar un año), pues como él mismo reconoce, entró como mayordomo a instancias del sacerdote para hurgar en las cuentas de las hermandades. La destitución de este espía e instrumento del cura dio origen a la denuncia, venganza que a la postre resultó contraproducente para el párroco, quien deseaba la intervención de la justicia seglar que castigaría a los mayordomos, que a su juicio, actuaban velando intereses materiales más que espirituales.²²

En un escrito claramente ideado por el cura, Domingo Francisco acusó a sus coterráneos de vivir licenciosos y, descubrió la propiedad agraria de las mayordomías o de los santos, tal como lo deseaba el párroco:

...sin atender a la mucha obligación que debe tener todo cristiano, por ser estos usurpadores de las tierras que tienen las santas imágenes: Santa María Magdalena tiene una fanega de tierra de sembradura de maíz en el paraje de Atocpa, un gran pedazo de magueyal, aparte, en la Palma y, otro dicho en Tecuantlapechco. Su mayordomo Matías Antonio y otros pasados. San Gregorio una fanega dicha en lindes de San Isidro y Santa Catalina y otra

²² El 2 de abril de 1770 se solicitó ayuda del alcalde mayor de Texcoco para apoyar al arzobispo y provisor a secularizar el curato de Chimalhuacan Atenco, tras la muerte del dominico fray Francisco Díaz Leal y el 10 de abril se informó al virrey que ésta se había consumado. AGN, Alcaldes Mayores, vol. 1, exps. 273, 278.

media fanega en el camino real que es junto al Terremote y camino de Tescuco, mayordomo actual Francisco Sales, y este dirá de sus pasados. Nuestra Señora de Guadalupe, cerca de una fanega de sembradura, colinda con la comunidad de dicho mi pueblo, otro dilatado pedazo de magueyal en el cerro, paraje La Palma Chiquita, y el mayordomo perpetuo Juan Páez. Y Señor Santo Eseomo, tiene otra fanega de sembradura que colinda con dicha comunidad, un gran pedazo de magueyal en el cerro paraje Tecorraltitla y, otro chiquito en el pueblo, su paraje Acatitla, mayordomo Manuel Páez cuatro años hasta ahora, este dirá de sus antecesores. Más cuando fue mayordomo Miguel Jerónimo del santo Gregorio, empleó los arrendamientos, que a razón de diez pesos cada año, se tomó veinte pesos, y Juan Hilario otros dos años hizo lo propio, y estos montan cuarenta pesos que son del santo, y sólo destruido en sus posesiones de varas, siendo que de la comunidad sale siempre para el costo. Y porque me dieron el cargo de la mayordomía de la santa y, supieron estos que mi intento solo era el tomarles sus cuentas para la compostura de nuestra iglesia y ornamentos que están indecentes, con toda malicia y para proseguir con su acostumbrada codicia, me despojaron del empleo, y solo fui mayordomo dos meses y medio, y gasté dos pesos para la cera. Y esto señor me lleva solo por la mucha justicia que pido, y por ver que en el pueblo de San Vicente Chicoloapa, con solo una tierra que tiene el santo, están fabricando su iglesia como el culto divino merece, y mi referido pueblo, con tener tanto, no tiene nuestra iglesia nada, que solo con los rastrojos pudiera estar la iglesia con decencia y sus santas imágenes con unos altares lucidos y, no que todo se halla por los suelos y deteriorado a causa de los referidos, por no tener quien lo rija y gobierne.²³

Pidió se hiciera comparecer a los mayordomos pasados y presentes, para tomarles cuentas y que todas las milpas se pusieran: “en un depositario benigno que cuide hasta la cosecha” desinteresadamente, evitando en lo posible la participación de los funcionarios de República y de caciques, pues su intervención tendía a ser represiva, como le había sucedido dos años atrás a su hermano Diego Martín, siendo mayordomo de la Magdalena, al que el alcalde Juan Hilario le embargó 30 cargas de mazorcas que se resguardaron en la iglesia, mismas que el funcionario vendió sin rendir cuentas del dinero. El propio Domingo, ocho años atrás, durante su gestión como mayordomo, había sufrido prisión por parte del

²³ *Ibidem*, fs. 17v-18. No es claro si los gastos se producían en el cambio de mayordomía o en el de vara, que, como de beneficio común, ésta debería pagar, junto con el nuevo carguero que pondría de su bolsa alguna cantidad, o si los mayordomos colaboraban económicamente para esta ceremonia oficial.

alcalde Juan Páez porque no quería entregarle cinco pesos. En 1765, el mismo funcionario por orden del alcalde mayor embargó la milpa e hizo pagar nueve pesos a “la mayordomo” Mathiana María. La posición social privilegiada de Juan y Manuel Páez, le permitió al primero ser “mayordomo perpetuo” y, al mismo tiempo, funcionario de gobierno; mientras que el segundo, pudo reelegirse en la mayordomía del *Ecce Homo* por cuatro años, también Julián Antonio, quien se decía cacique y principal, persistió 24 años en el cargo de la Asunción. Cosa común entre los caciques y principales en todo el virreinato.²⁴

La participación de funcionarios en el control de los recursos del culto público considerados comunitarios, así como su capacidad de destituir y sancionar a quienes no cumplieran con las expectativas, estaría indicando la existencia de un primitivo sistema de cargos cívico-religiosos no necesariamente simétrico ni enteramente democrático. Además, se evidencia que el patrocinio individual parcial estaba presente, pues invariablemente los mayordomos registraban haber puesto dinero de su bolsa, como Diego Martín, quien afirmó haber gastado de su bolsillo 198 pesos en cuatro años que fue mayordomo de la Magdalena, por lo cual, estaba endeudado por diversas partes. Asimismo, el último año de los cuatro que fue mayordomo le quitaron la milpa, sin la cual no podría cubrir los gastos de la fiesta y el trabajo agrícola, por lo que solicitó al cura se le devolviera. Diego se mostró dispuesto a cubrir los “alcances” que le demostraran y, airado retó al denunciante a que cediera a la cofradía la misma cantidad que él había puesto de su bolsa: “por andar moviendo este inventario”. Esto implica que la comunidad era laxa con las cuentas de sus mayordomos a quienes reconocía el esfuerzo en la administración y preservación del sistema religioso tradicional, a sabiendas que los desfalcos imputados por los agentes externos a la comunidad eran producto de gastos en objetos, banquetes y otros eventos lúdicos sancionados positivamente por el pueblo, pero considerados innecesarios para el culto, tanto por los curas como por las autoridades civiles, por lo cual, tenían que ser absorbidos por los cargueros.

²⁴ Cabe mencionar que una familia Páez ostentaba el cacicazgo de Amecameca y su influencia y redes de parentesco abarcaban hasta esta región. AGN, Judicial, vol. 14, exp. 6, fs. 215-265.

Es interesante constatar la inusual participación femenina en el cargo principal dentro del sistema aun bajo circunstancias especiales, como el caso de Mathiana María, quien tuvo que asumir la mayordomía tras la muerte de su marido quien la desempeñaba en 1764. Y no sólo cumplió este periodo, sino otro más, no obstante que la legislación colonial relativa a las cofradías impedía a las mujeres ocupar cargos directivos en las mismas, no así el que fueran hermanas. Además, hasta hoy, el trabajo femenino ha complementado el del marido en el cargo, ocupándose principalmente de la preparación de los alimentos, del aseo de los inmuebles religiosos, de vestir a las imágenes —especialmente a las femeninas— y cargarlas en las procesiones.²⁵

Así, los mayordomos en función y los anteriores fueron obligados a rendir cuentas del arriendo, avalúo y reconocimientos de las tierras que fueron de las hermandades de la Asunción, Santa María Magdalena, Nuestra Señora de Guadalupe, San Gregorio y Santo Ecce Hommo, ante Agustín Larrazabal, alcalde mayor de Coatepec, quien, el 13 de julio de 1782, afirmó que dos años atrás, el cura Díaz de Villanueva le dio facultad al indio Domingo Francisco para cobrar los alcances a los mayordomos de las hermandades y lo comisionó para que, con su auxilio, persiguiera y apresara a los mayordomos deudores, como se efectuó con Julián Antonio, cuya persecución y captura ocasionó gastos por seis reales, mismos que le fueron cobrados al cacique para poder liberarlo. Observó que no había cofradía legítimamente fundada en la parroquia, donde: “si uno muere, deja su tierra a un santo o santa de su devoción, con gran perjuicio de los suyos, costumbre introducida por los antepasados”.

²⁵ En un trabajo previo he señalado la existencia de al menos tres asociaciones femeninas: “En Santa Ana [Xocauca], había otras cinco entre cofradías y hermandades, una, la de los Dolores, fue fundada por mujeres que pusieron unas terneras... En Yacapistla... la femenina de Nuestra Señora de los Dolores, con 4 000 pesos, de españolas y demás castas, la limosna la manejaba la hermana mayor... En Coatlinchan... había la hermandad femenina de Nuestro Señor, que vivía sólo de limosna.” José Antonio Cruz Rangel, *op. cit.*, 2002, pp. 164, 181, 183. Por su parte, Bechtloff menciona una importante participación femenina en las cofradías de indios de Pátzcuaro, pero en tareas de limpieza, ornato o acompañando las procesiones, no obstante una aristócrata criolla fue electa mayordoma, hija de un regidor y viuda de un alcalde, la que duró en el cargo ocho años: “como medida adicional se dio por terminada la prohibición que impedía a los miembros femeninos hacerse cargo de la directiva. la cofradía (de indios) del Santo Entierro eligió en 1770 a doña Francisca Beltrán como mayordoma, primera vez que una mujer era honrada con tal distinción. Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión y su relación política en una sociedad intercultural*, 1996, p. 111.

Sabía por sus averiguaciones en otras parroquias, que el producto de las tierras de los santos se gastaba en la celebración de la fiesta y embriagueses.

El resultado de sus pesquisas fue que la mayoría de los mayordomos presentó déficit, mismo que fueron compelidos a cubrir, ocasionando la prisión de Julián Antonio. El 4 de marzo de 1778, este personaje se quejó de tal injusticia, pues el alcalde había actuado “sugestionado” por el bachiller Mateo Díaz. Julián fue extorsionado para conseguir su libertad, pues el alcalde le pidió 6 reales y el cura le cobró 66 pesos más: “no contento con los crecidos gastos que he sufrido cada año con las festividades”. Julián remarcó el carácter meramente espiritual, devocional e informal de las hermandades, cuyo capital no soportaba los crecidos gastos, particularmente por concepto de las funciones anuales de iglesia, por lo que solicitó fueran relevados de cubrir estos derechos exorbitantes, y que el alcalde se avocara a proteger a los naturales y no compelerlos a erogar esos gastos:

Estas festividades de ninguna manera son forzosas, porque, a más de ser puramente voluntarias, no sufre la cortedad de las tierras tan crecidos cortos, como lo llevo dicho. Digo voluntarias, porque esta hermandad no puede llamarse propiamente tal, pues no es otra cosa en rigor que una devoción que tenemos establecida en nuestro pueblo... de lo que se deduce no verificarse obligación alguna legítima en nosotros para costas, con tan notable perjuicio nuestro, estas funciones anuales. A más de esto, caso que nos halláramos constituidos en indispensable obligación de concurrir con el producto de nuestras tierras a estos gastos, estos fueran excusables, ya nos relevarían por derecho natural, la cortedad de las mismas tierras y los malos años que han sufrido.²⁶

Era evidente el deseo del sacerdote por hacerse del control de los bienes de las mayordomías, o al menos, que la Iglesia tuviera injerencia sobre estos recursos destinados al culto, mientras que la Corona a través de su burocracia ilustrada, trataba de mostrar a toda costa que las cofradías no tenían fundamento legal, además, que el capital —particularmente la tierra—, había tenido un origen ilícito al ser separada de la asignada por el Estado como propios del pueblo. De ahí la resolución de que estos bienes se restituyeran a su origen y engrosaran la caja de comunidad, a través de la cual se destinaría dinero para atender el culto y, cuyo fondo quedaría al

²⁶ AGN, Tierras, vol. 1109, exp. 3, f. 3-3v. La numeración se repite.

alcance del rey para satisfacer sus constantes necesidades pecuniaras. El asunto llegó ante Francisco Antonio de Gallareta, quien el 5 de agosto de 1782 dictaminó de acuerdo con los reglamentos de la Contaduría de Propios y Arbitrios, de la cual era titular y a petición expresa del fiscal de la Real Hacienda y orden del virrey:

...cuando vacaren algunas tierras por fallecimiento de los naturales que las poseían por repartimiento, se distribuyan como de comunidad entre quienes no las tengan, a fin de que las cultiven y siembren y vivan ocupadas para acudir a su precisa manutención, pago de tributos y obvenciones. Y caso que todos las tengan, se vuelvan y apliquen a la comunidad para que ésta las arriende y perciba sus rentas para su sustento.²⁷

Gallareta afirmó que asignar tierras de los difuntos a los santos era contrario a las reales órdenes “que prohíben que las tierras comunales se enajenen y, mucho menos el que se espiritualicen”, pues de lo contrario, las comunidades no tendrían con qué subsistir y, ordenó que se arrendaran y depositara el producto en las cajas de comunidad, destinando doce reales a la celebración de una misa rezada al año, regla extensiva en todos los pueblos y, que los gobernadores no permitieran que por disposición testamentaria se dejara tierra a los santos.

Fue inmediatamente después de la ratificación de estas disposiciones por la Corona, que Julián Antonio recibió las amenazas del cura que quería azotarlo acusándolo de ser el causante de la decisión del Estado que contrariaba sus intereses, además el párroco le achacó el faltar a misa y se ordenó su captura. Julián se vio precisado a huir hacia la Ciudad de México en busca de la ayuda jurídica de un “solicitador de naturales”, consiguiendo la defensa a cargo de don Bartolomé Díaz Borrego, quien logró su libertad y consiguió se le restituyeran los seis reales cobrados por el alcalde mayor por ese concepto, de acuerdo con la ley 21, tit. 6, lib. 1, de la *Recopilación de Leyes de Indias*, relativa a que los naturales no deberían “llevar costas” o derechos de cárcel.

Por su parte, el 21 de julio de 1783, el bachiller Díaz de Villanueva argumentó que Julián era tributario y no cacique como se ostentaba, y que, como párroco, tenía derecho a exigirle cuentas, pues las tierras “no son suyas, sino de la santísima Virgen de la Asunción”, en

²⁷ *Ibidem*, f. 25.

cuya administración, Julián salió deudor de los 66 pesos en cuestión. Afirmó que las cuentas de Julián eran falsas, pues tan solo, si se hubieran arrendado las tierras habrían redituado diez pesos, de los cuales se gastarían cinco pesos y tres reales por una misa cantada y, en la de la patrona cuatro pesos por la misa y dos más por la procesión y capa, sujeto a arancel, más otro peso pagado a los cantores, sobrando dos pesos, que multiplicados por los 24 años que la administró Julián ascenderían a 48 pesos. Y se preguntó por qué, si era tan gravosa, Julián no había dejado la mayordomía en 24 años; recordó que tres años atrás se la habían quitado y volvió a solicitarla, reflexionando que el resto del ingreso de la mayordomía se malgastaba en perjuicio de los santos y, por ende, de su bolsillo. Añadió que nadie sabía quién había donado las tierras, si los caciques u otros propietarios particulares pero, tampoco constaba que fueran de la comunidad. Así, el cura ignorando el origen centenario de estas asignaciones devocionales, negó endeblemente que fuera costumbre inmemorial dejar tierra a los santos, pues en sus trece años de párroco no lo había visto, asegurando que en los testamentos otorgados ante el gobernador y República, los indígenas las heredaban a sus hijos y parientes, además, habiendo preguntando a los viejos si era esta la costumbre, le dijeron que no, todo lo cual, lo movió a solicitar al alcalde tomara las cuentas, trabajo en el que el funcionario real invirtió un día en ir y venir la legua y media de distancia.

Respecto al déficit detectado, a la fecha de generarse el documento, ningún mayordomo lo había cubierto y, resignado el cura ante la resolución real, solicitó al gobierno que no procediera inmediatamente a cambiar la administración de los bienes de las hermandades, pues las tierras estaban en pleno proceso productivo y las mayordomías serían perjudicadas. También pidió que el producto de las cofradías en toda su parroquia se invirtiera en reparar los templos que estaban arruinados y, para comprar ornamentos, pues en buena medida su reacción contra los mayordomos se debió al dolor y vergüenza que le ocasionó la reprimenda que el arzobispo le propinó en su más reciente visita, dado el mal estado de los inmuebles e implementos del culto. El bachiller se defendió argumentando que era una parroquia pobre, sin cofradías, fincas ni rentas fijas, a excepción del producto de las tierras de las mayordomías en litigio, con lo que apenas podía mantener a su vicario, teniendo que costear la cera, ostias, aceite y vino, de lo contrario, no se podría

sacramentar a los enfermos. De paso, arremetió sutilmente contra la Corona, pues era obligación del rey satisfacer las necesidades del culto divino, pero Díaz estaba consciente de los gastos millonarios que implicó para el monarca su más reciente guerra y no quiso gravarlo más, por eso insistió fehacientemente en que no se quitara la tierra a los santos pues iría en detrimento del culto, pues de por sí, los indios “eran más viciosos que virtuosos”. Finalmente, el 20 de octubre de 1783, la Corona ordenó al cura no molestar a Julián Antonio, y que se cumpliera el decreto que ordenó esa especie de restitución o expropiación de las tierras de las mayordomías, a los propios y arbitrios de la comunidad.²⁸

Apéndice: Las cuentas de los mayordomos

No es frecuente poder acceder a las cuentas de las mayordomías de indígenas de todo un pueblo. Sin embargo, nuestro caso es especialmente ilustrativo, pues los mayordomos fueron compelidos a presentar un “traslado fiel” de los libros de egresos e ingresos de sus respectivas mayordomías. Por estas cuentas que abarcaron —en algunos casos, más de tres años consecutivos—, sabemos del tipo de bienes de capital de las cofradías que funcionaban como una microempresa agroganadera especializada en la producción de maíz, cebada, maguey, pulque, vacas o borregos. Inversión siempre insegura a causa de imponderables, como la falta o exceso de lluvias, del abigeato y enfermedades que mermaban el ganado. Las cofradías eran una empresa que daba trabajo remunerado a peones, jornaleros agrícolas, cantores y músicos indígenas, y cuyos productos se convertían en mercancía puesta en circulación en un mercado regional. Los ingresos en efectivo se reinvertían parcialmente, para garantizar la continuidad del proceso productivo de las tierras asignadas a la cofradía, destinándose al arrendamiento o adquisición de insumos agrícolas provenientes de empresas de españoles o de la Corona, frecuentemente distribuidos obligatoriamente y a precios inflados por el alcalde mayor mediante el “repartimiento”, particularmente las herramientas y bueyes para las yuntas, de tal suerte que una vez faltando este avío, los mayordomos se veían en dificultades para sembrar.

²⁸ *Ibidem*, sin núm. de foja.

No obstante, esta inversión no implicaba una expansión en términos de acumulación de capital, pues la mayor parte se gastaba en actividades económicamente improductivas: parafernalia ritual, ornato, manual, cera, flores, vino, capotillo, andas, candelero, telas, cabellera, panes de oro y reparaciones de albañilería requeridas por el templo. Además, el sistema mayor extraía *surplus* de la comunidad que tenía que pagar al párroco por las funciones religiosas y al dorador, pintor y carpintero —normalmente españoles o de otras castas—, por su trabajo especializado, amén de los impuestos entregados a las autoridades coloniales por herrar el ganado o vender el pulque. El resto se consumía en la imprescindible fiesta, con sus estruendosos cohetes —la pólvora era un monopolio estatal—, en banquetes ricos en proteínas, en la abundante ingestión de bebidas alcohólicas, en danzas, toros y otros eventos seculares que manifestaban el aspecto lúdico y redistributivo al interior de la comunidad. Todo lo cual, nos muestra las complejas relaciones socioeconómicas y políticas establecidas entre los hermanos y el mayordomo que ejercía el control sobre los recursos de los santos-comunidad, o del mayordomo con el cura que pretendía hacerse de éstos, también del mayordomo y el cura con la burocracia estatal contraria a las costumbres ancestrales y, con el sistema colonial asimétrico en su conjunto.²⁹

Memoria que hago yo Tomás de Villanueva, que fui mayordomo de Santa María Magdalena, en el año de 1763, que tomé la mayordomía en día dieciséis de marzo de dicho año.³⁰

Fiesta de la santa, cohetes, ruedas y flores, cera y otros	U032p.
Noche de la Virgen en cera y flores	U008p.
Fiesta titular, en misas	U002p.
Sábado de Gloria en cera y flores	U008p.

²⁹ Sobre la articulación de la economía campesina con el sector capitalista y el predominio de la lógica del valor de uso, Gilberto Giménez apunta: "Aún cuando concurra con sus excedentes al mercado capitalista, lo hará siempre en vista, no de la acumulación, sino del autoabasto y la reproducción de la unidad doméstica y de la colectividad local", además la comunidad campesina presenta, heteronomía, resistencia a la sistematización intelectual, la economía del don, localismo, pragmatismo, etcétera, Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, 1978, pp. 45-51.

³⁰ AGN, Tierras, vol. 1109, exp. 3, fs. 5-5v. Las partes en cursivas indican una transcripción paleográfica textual. Para ganar en claridad se optó por dar un orden cronológico a cada una de las mayordomías, por lo que la numeración no es consecutiva, además de que se repite en el original.

Una docena de blandones plateados	U006p.
<i>Me hizo pagar el alcalde don Juan Páez para la ayuda de la casulla y alba</i>	U008p.
<i>Me hizo pagar el mayordomo mi antecesor don Francisco Balentín</i>	U006p.
Y tres cargas de maíz que le di	U003p.
Balón, cámaras y bonete	U002p.
Siembra, gañanes, yunta y peones	U003p.
Semilla	U000p. 6.
Primera labor	U003p.
Segunda labor	U003p.

De cosechas, mal me fue porque sembré fuera de tiempo, porque comencé a ser mayordomo día seis de junio de dicho año, alcancé ocho cargas chupado y helado.

Raspa de dos partidas de magueyes, a treinta cada una	U007p.
En nueve meses que tuvo la mayordomía pagó el asiento y tlachiqueros.	

Memoria que hago yo, Mathiana María, que fui de mayordomo de Santa María Magdalena en el año de mil setecientos sesenta y cuatro por fallecimiento de mi marido Antonio Vituriano, que gasté dicho año.³¹

Pascua de Espíritu Santo, de cera y flores	U005p. 1.
La fiesta de dicho cargo, los derechos del párroco, cera y fuego y todos los demás gastos	U035p.
Pascua de Navidad	U008p. 3.
Misa de la fiesta titular	U002p.
Cera para dominicales	U003p.
De siembra	U003p.
De semilla	U001p. 2.
Primer labor	U006p.
Segunda labor	U007p.
El aterrar	U002p.
Del asiento del pulque	U007p. 4.
El tlachiquero gana al mes	U001p. 4.
Alcance de la raspa, que raspé las tres partidas de magueyes, se da a entender a treinta cada partida, de las tres partidas saqué	U022p.
De cosecha, no lo he pizcado	
Pascua del Espíritu Santo	

Año de 1765

Sábado de Gloria, de cera y flores	U007p.
Pascua del Espíritu Santo, de cera y flores	U006p.
La fiesta	U032p.
<i>Hasta el mes de agosto. No seguí por la muerte de mi marido, di un palio que compré</i>	U002p. 4.

³¹ *Ibidem*, fs. 9-9v.

Por quitar el <i>chicalote</i> ³²	U002p.
Milpero	U003p. 4.
<i>Alcancé de raspa que raspé dos partidas cada año, se compone de treinta magueyes cada partida, y de las cuatro partidas que raspé, fructifiqué a siete pesos cada partida</i>	U028p.
Cosecha de 1764	U003p.
Primera labor	U003p.
Segunda labor	U005p.
Cosecha	20 cargas.
 <i>En el segundo año yo la cultivé la milpa y no la pizqué, sino que me embargó el alcalde don Juan Páez, que me han puesto en depósito y, me hicieron cargo de pagar 9 pesos de orden del alcalde mayor don Joaquín Uydobro y, es la verdad lo que pongo en mi memoria jurada.</i>	
 <i>Cuenta de cargo y data de la milpa que se le siembra a Santa María Magdalena, que doy yo Diego Martín como mayordomo de dicho pueblo desde el año de 1773, es como sigue.</i> ³³	
 <i>Primeramente, en este primer año recibí la tierra la mitad sembrada y la otra mitad la sembré con una cuartilla de maíz, que costó dicha semilla diez reales</i>	
	U001p. 2.
Para la siembra de esta cuartilla	U001p. 2.
Primer labor con peones y yunta	U003p. 6.
Segunda labor con peón y yunta	U003p. 6.
Por cajonear y aterrar	U005p.
Milpero por la temporada	U002p. 4.
Cosecha de maíz y acarreo de zacate	U003p. 4.
Por la fiesta llevó de derechos el señor cura	U006p.
Por los fuegos llevó el cohetero	U011p.
Siete libras de cera	U003p. ½
Flores, estaño, sahumero y una ración	U000p. 6 ½.
<i>Por el gasto de comida que se da a los principales y cantores el día de la fiesta</i>	U009p.
Por cinco libras de cera en la Pascua de Navidad	U002p.1½.
Al cura, por el día lunes de la fiesta titular	U002p.
Pascua del Espíritu Santo, cinco libras de cera	U002p. 1½.
Flores y estaño	U000p. 3½.
Limosna del día de San Marcos	U000p. 2.
Sábado de Gloria, cinco libras de cera	U002p. 1½.
Estaño	U000p. 1.

³² Del náhuatl *chicalotl*, espino, quizá se refiera a deshierbar. Rémi Simeón, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, 1981.

³³ AGN, Tierras, vol. 1109, exp. 3, fs. 2-4.

Cargo	U060p. 4.
<i>En este año alcé la cosecha como le consta a todo el pueblo, diez fanegas que vendí a un peso fanega</i>	U010p.
<i>Cincuenta magueyes que se rasparon cinco pesos, porque me los entregaron a media raspa y, en dicho día de fiesta se les da a los convidados de balde y, antes y después de la fiesta se hace lo mismo</i>	U005p.
Venta de zacate	U004p.
Lo gastado	U060p. 4.
Lo que produjo la milpa, magueyes y zacate	U019p. 4.
Puse de mi bolsa	U041p. 4.

En el mes de julio de 1774, sigue nueva cuenta de los gastos de la milpa que se siembra a dicha santa y son como sigue:

<i>Primeramente, doy en data los dichos sesenta pesos, cuatro reales por lo mismo que se gasta cada un año</i>	U060p. 4.
<i>Cogí cuatro cargas de maíz, que a peso la fanega importan</i>	U008p. 0.
<i>De zacate</i>	U003p.
<i>De cincuenta magueyes que raspé en la fiesta</i>	U010p.
Gastado	U060p. 4.
Producción	U021p.
Puse de mi bolsa	U039p. 4.

Nueva cuenta desde julio de 1775

Egresos	U060p. 4.
Tres cargas de maíz, a peso	U006p.
Zacate	U002p. 4.
Pulque	U010p.
Egresos	U060p. 4.
Ingresos	U018p. 4.
	<hr/> U042p. 4.

Nueva cuenta desde julio de 1776

Egresos	U060p. 4.
Pago al tlachiquero en cuatro raspas anuales	U010p.
Pagado al juez de pulques por los cuatro años, a peso cada raspa, de dos meses a un real	U004p.
	<hr/> U074p. 4.

Según se ve de esta cuenta, importa lo que hasta aquí he gastado de mi bolsa en los cuatro años, ciento noventa y ocho pesos cabales, por cuyo motivo estoy debiendo por varias partes

Diego Martín puesto a las plantas de vuestra merced, pido que si debiere en las cuentas de cuatro años que fui mayordomo de Santa María Magdalena, pagaré lo restante y, si hubiere puesto algo de mi bolsa, que el denunciante pague, no lo pido para mí, sino por el culto de la santa. También digo, que el último año que fui mayordomo me quitaron la milpa... como consta por un escrito que le presenté al señor cura en el año de 76, para que se me devolviera la milpa para pagar las dependencias que me causó la fiesta y dicha milpa.

Memoria y razón de lo que estaba yo de mayordomo de mi Santa María Magdalena en el año de mil setecientos y setenta y seis.³⁴

Pascua de Navidad, cinco libras de cera de Castilla	U005p.
Flores	U000p. 2.
Oblea	U00p. 1.
Plata	U000p. 4.
Fiesta titular	U002p.
Sábado de Gloria, cera (de su bolsillo)	U006p.
Jabón para lavar el ornamento (de su bolsillo)	U000p. 3.
Cuatro libras de cera de Castilla en Pascua del Espíritu Santo	U004p.
Raspa de 50 magueyes	U012p.
Tlachiquero por cuatro meses de trabajo a dos reales	U004p. 4.
Misa de la fiesta titular	U010p.
Cinco libras de cera de Castilla	U006p.
Fuegos nocturnos	U006p.
seis docenas de cohetes	U002p. 2.
Cinco rueditas	U000p. 2½.
Una rueda	U001p.
Una libra de pólvora	U001p.
Cantores	U003.
Fiesta	U055p.
Labor	U020p.
Milpero, dos pesos mensuales	U004p.
Cosecha	U003p. ½.
16 cargas a 15 reales	U003p.
Raspa	U012p.
Tres cargas de maíz a dos pesos	U006p.
Siete varas del manto de la Virgen	U022p.
1778	
Pascua de Navidad, cuatro libras de cera de Castilla	U004p.
Flores	U000p. 3.
Plata	U000p. 2.
Fiesta titular	U002p.

³⁴ *Ibidem*, fs. 11-12. No dice quién fue el mayordomo.

Tres libras de cera de Castilla en Pascua del Espíritu Santo	U003p.
Sábado de Gloria, seis libras de cera	U006p.
Flores	U000p. 4.
Jabón	U000p. 3.
Raspa de 55 magueyes	U010p.
Tlachiquero	U004p. 3.
Cubridor	U000p. 12.
Tres misas en la fiesta titular	U010p.
Cinco libras de cera de Castilla	U005p.
Fuegos, rueditas	U022p.
Fiesta	U050p.
Labor	
Milpero, dos meses	U004p.
Cosecha	U003p.
8 cargas	U016p.
Cinco varas bramante	U003p. 6.
Seda	U000p. 1½.
Hilo	U000p. ½.
Costurera	U000p. 3.
1779	
Pascua de Navidad, cuatro libras de cera de Castilla	U004p.
Flores	U000p. 3.
Plata	U000p. 1.
Fiesta titular	U002p.
Sábado de Gloria, seis libras de cera	U006p.
Flores	U000p. 4.
Jabón	U000p. 7.
Tres libras de cera de Castilla en Pascua del Espíritu Santo	U003p.
Raspa de 55 magueyes	U011p. ½.
Tlachiquero	U004p. ½.
Cubridor	U000p. 12.
Tres misas en la fiesta titular	U010p.
Seis libras de cera de Castilla	U006p.
Todo el fuego	U011p.
Cantores	U002p.
Fiesta	U051p.
Labor	U022p.
Milpero, dos meses	U004p.
Dos meses de pizca	U003p. ½.
13 cargas	U022p. 6.
Siembra de 400 magueyes	U003p.
¿Yllota?	U001p.

Memoria que hago yo Mathías Antonio, que fui mayordomo de Santa María Magdalena, en el año de 1780, que tomé la mayordomía en día 26 de marzo de dicho año que gasté.³⁵

En Sábado de Gloria. Cera y flores	U006p.
Pascua de Espíritu Santo, de cera, flores y plata	U007p.
La fiesta de dicho cargo, los derechos, cera y fuego	
Y todos los demás gastos	U030p.
Dos libras de cera que compré para los domingos, que voy poniendo	U002p.
De siembra	U003p.
De semilla	U001p. 2.
Primer labor	U006p.
Segunda labor	U007p.
El aterrar	U002p.
Del asiento del pulque	U007p. 4.
El tlachiquero gana al mes	U001p. 4.
Alcance de la raspa, que raspé las tres partidas de magueyes, se da a entender a treinta cada partida, de las tres partidas saqué	U022p.
De cosecha, no lo he pizado	

Memoria de los gastos que se han hecho en los años de setenta y seis hasta el de setenta y siete en la mayordomía del Santo Ecce Homo.³⁶

Primeramente en la iglesia	
Para la misa del primer viernes de Cuaresma	U003p.
7 libras de cera	U007p.
Cantores	U001p.
1 libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Para la segunda que se dice en la Santísima Trinidad	U003p.
6 libras de cera	U006p.
Cantores	U001p.
1 libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Suma	U024p. 2.
Cuenta de la milpa	
Para las guanclapanas, ³⁷ entran en la tierra ocho medias yuntas	U004p.

³⁵ *Ibidem*, f. 1.

³⁶ *Ibidem*, fs. 13-14.

³⁷ *Cuentlapana* (Según Rémi Simeon, *cuemítl*-tierra labrada, *tlapana*-desgarrar, romper). En náhuatl abrir la tierra o "abrir surcos", según traducción del maestro Constantino Medina Lima, comunicación personal.

Para sembrar dicha tierra ocho medias yuntas y dos peones cada	
Media yunta	U008p.
La primer labor dieciséis medias yuntas con dos peones cada	
Media yunta	U012p.
La segunda, las mismas yuntas y peones	U012p.
El cajón dieciséis medias yuntas y los peones que las guían	U009p.
El milpero tres meses a dos pesos cada mes	U006p.
Para levantar dicha cosecha	U009p.

Suma todo U084p. 2.

Las cargas que cogí en dicho año son veinte, vendidas a dos pesos U040p.
 Más del pulque que se vendió en dicho año U006p.

U046p.

Suma del año de setenta y siete

Dos misas con cantores y demás gastos	U024p.
La milpa	U060p.
Maíz, 35 cargas	U070p.

Suma del año 78

Iglesia, dos misas y demás	U024p. 2.
La milpa	U060p.
Maíz, 40 cargas a 2 pesos	U080p.

Suma del año de 79

Iglesia dos misas con cantores y demás gastos	U024p. 2.
Milpa	U060p.
Maíz, 44 cargas a 14 reales	U076p. 4.

Memoria del capotillo del Señor y de la cera que doy la Semana Santa y de la compostura de las andas.³⁸

3 libras de cera en los cuatro años	U012p.
4 ½ varas de raso floreado a 3.4 pesos vara	U016p. 6.
El sastre y la seda	U001p. 2.
El galón de dicho capotillo	U002p. 4
El tornero que compuso las andas	U003p.
Cuatro libros de oro	U004p.
El pintor por pintar las andas y dorarlas	U003p.

³⁸ *Ibidem*, f. 14v.

Un manual	U001p.
Un par de candeleros y un par de ramilletes y la cabellera	U001p
	U043p. 4.

*Memoria de los cargos y descargos de la mayordomía del Santo Eseomo, que ocurrió en tres años, y es a saber.*³⁹

Misa del primer viernes de Cuaresma	U003p.
Seis libras de cera	U006p.
Cantores	U001p.
Una libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Misa el día de la Santísima Trinidad	U003p.
Cinco libras de cera	U005p.
Cantores	U001p.
Una libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Cuatro libras de cera en Semana Santa	U004p.
En la víspera de la Santísima, treinta y cuatro docenas de cohetes	U001p. 4.

Milpa

De las cuenclapanas entraron ocho medias yuntas	U004p.
Siembra de ocho y media yuntas, con dos peones cada una	U000p. 5.
Primer labor, 16 medias yuntas con dos peones cada una	U012p.
Cajón con yuntas y peones	U009p.
Milpero que cuida tres meses	U0006.
Pizca	U009p.

Maíz que salí en la cosecha, que fue la mitad de dicha milpa Buena y la otra mitad axilada, son dieciséis, vendidas a dos pesos 034p.

*Memoria de los cargos y descargos de la mayordomía del Santo Eseomo, y es a saber.*⁴⁰

Para la misa del primer viernes de Cuaresma	U003p.
5 libras de cera	U005p.
Cantores	U001p.
1 libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Para la segunda que se dice en la Santísima Trinidad	U003p.
6 libras de cera	U006p.
Cantores	U001p.

³⁹ *Ibidem*, fs. 6-6v.

⁴⁰ *Ibidem*, fs. 8-8v.

1 libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Segunda misa el día de la Santísima Trinidad	U003p.
6 libras de cera	U006p.
Cantores	U001p.
1 libra de pólvora	U001p.
Flores y estaño	U000p. 5.
Dos docenas de cohetes para la víspera de la Trinidad	U000p. 6.

Milpa

Para las cuenclapanas, ocho medias yuntas	U004p.
Para sembrar ocho medias yuntas y dos peones para sembrar	U008p.
La primer labor, dieciséis medias yuntas con dos peones	U012p.
La segunda, las mismas yuntas y peones	U012p.
El cajón, yuntas y los peones	U009p.
El milpero	U006p.
Pizca	U009p.
Ingresos	
20 cargas de maíz, a dos pesos	U040p.
De pulque	U005p.
A Juan de Dios por la casulla	U006p.
Una docena de candeleros plateados	U004p.
El cendal del Señor	U001p. 2.
Compostura del colateral	U002p. 4.
Compostura de la chapa de la puerta de la capilla	U000p. 4.

Sale pagado en un todo Manuel de León.

Memoria de la mayordomía de San Gregorio de dos años, el de setenta y ocho y el de setenta y nueve

Arriendo de las tierras del santo	U010p.
Siembra de un pedazo que cupieron 2 ½ yuntas y cuatro peones	U001p. 4.
Primera labor, dos medias yuntas y seis peones	U001p. 6.
Segunda, dos medias yuntas	U001p.
Pizca, cinco peones	U001p. 2.
Una misa con procesión	U005p.
Cinco libras de cera	U005p.
Cinco ruedas, una libra de pólvora y 6 ½ docenas de cohetes	U005p. 2½.
Cantores	U001p. 2.
Cajero que toca desde la víspera	U001p.
Flores, estaño y sahumero	U000p. 7½.
	U024p.

El maíz vendido a dos pesos	U008p.
Zacate	U002p.
 <i>Memoria de 1779</i>	
<i>En dicho año arrendé toda la tierra por no haber yuntas</i>	U012p. 4.
Gastos de iglesia	U018p. 4.
 <i>Memoria de la mayordomía de San Gregorio.⁴¹</i>	
Misa con procesión	U005p.
5 libras de cera	U005p.
Seis docenas de cohetes a 3 reales docena	U002p. 2.
Cinco ruedas a tres reales	U001p. 7.
1 libra de pólvora	U001p.
Los cantores	U001p. 2.
El cajero que toca desde la víspera	U001p.
Flores, estaño y sahumerio	U000p. 7½.
<i>En la tierra hice las cuenclapanas entraron dos medias yuntas</i>	U001p.
Dos medias yuntas para sembrar y cuatro peones	U001p. 4.
En la primera labor, dos medias yuntas y seis peones	U001p. 6.
En la segunda	U001p. 6.
En la pizca, cinco peones	U001p. 2.
	<hr/> U025p. 4½.
 Ingresos	
Arriendo de tierra	U010p.
Cinco cargas de maíz, a dos pesos	U010p.
Del zacate	U002p.
En el segundo año gasté	
Iglesia	U018p.
Tierra	U007p. 2.
 Suma	 U025p. 4.
Tengo recibido de la tierra que alquilé	U010p.
Salió de maíz de la tierra que sembré, tres cargas y media, a 2 pesos	U007p.
Zacate	U002p.
	<hr/> U019p.

⁴¹ *Ibidem*, fs. 15-15v.

Memoria de lo que tengo gastado de mis bueyes cuando fuimos a traer en San Pedro Actopa, jurisdicción de Tochimilco, que llevan hurtados a Bacilio Bitoriano y Simón Antonio.⁴²

Para cinco peones U001p. 2.

Que de andantes fuimos yo Juan de Dios Páez y mi compadre don Joseph Antonio y don Antonio Tibrocio y Teodoro del Espíritu Santo Que pidió el alcalde mayor. U002p. 2.
U007p.

Reconocimiento de mis bueyes y vacas que hizo el alcalde mayor de esta jurisdicción de Coatepec. U006p.

Para llevar la certificación otra vez en Tochimilco, de representación. U001p.

De correo. U000p. 4.

Camino de ida y vuelta. U006p.

Memoria de los cargos y descargos de la mayordomía de Nuestra Señora de Guadalupe.⁴³

El 8 de septiembre misa y procesión U005p.

Cantores U001p.

Siete libras de cera U007p.

Una libra de pólvora U001p.

Seis ruedas de a tres reales U002p. 2.

Siete docenas de cohetes a dos y medio docena U001p. 7½.

Flores y estaño U000p. 6½.

El 12 de diciembre, para la misa U003p.

Cantores U001p.

Una libra de pólvora U001p.

Siete docenas de cohetes U001p. 7.

Seis libras de cera U006p.

Flores y estaño U000p. 4.

Milpa.

De las cuenclapanas cinco yuntas U005p.

Siembra de cinco yuntas, con dos peones cada una U005p.

Diez sembradores U002p. 4.

Primer labor, cinco yuntas U005p.

Por los peones que destaparon U004p.

Segunda, diez yuntas U010p.

Milpero que cuida tres meses U0006.

Peones que iban echando tierra U004p. 4.

Cajón y diez yuntas U006p. 7.

Doce peones, seis iban guiando las yuntas y echando tierra al maíz U006p.

⁴² *Ibidem*, f. 16.

⁴³ *Ibidem*, fs. 7-7v.

El milpero U006p.
 Para levantar la pizca, 25 peones U006p. 2.
 U090p. 1.

Salieron de dicha milpa nueve cargas y media, vendidas a dos pesos U019p. 7.

Páez

30 cargas de maíz, frijol y cera bujía

2

60

05

03

68p. Hube Juan de Dios Páez.

U018p. 6.

*Memoria y cuenta que hago como mayordomo que soy de la cofradía de Nuestra Señora de la Asunción de este pueblo de Chimalguacan Atengo, yo don Julián Antonio, desde el año de mil setecientos setenta, hasta el de mil setecientos ochenta y uno.*⁴⁴

Producto	Gastos
En 1770 por milpa, función, cera, plata y flores de mano del tiempo, mirra	U024p. 7.
U013p. En 1771 a causa de la lluvia cogió apenas dos cargas de maíz que vendió a seis pesos, y el zacate en un peso. Gastó en la milpa	U070p. 6.
U021p. 4. En 1772 cosechó solo cinco cargas de maíz vendidas a cuatro pesos, y el zacate en doce reales En la milpa e iglesia	U076p. 6.
U028p. 4. En 1773, sólo siete cargas de maíz, el zacate <i>Se lo comieron las mulas del señor cura</i> Gastos los mismos	U076p. 6.
U028p. <i>En al año de 1774 sembré la mitad de la tierra y la otra mitad el señor cura de cebada, y nada dio de arrendamiento</i> En la siembra	U021p. 5.

⁴⁴ *Ibidem*, fs. 1-4. La numeración comienza de nuevo.

U007p.	Por dos cargas de maíz a tres pesos, cuatro reales Gastos de iglesia	U024p. 7.
U021p.	En 1775 sembró toda la tierra y cogió siete cargas, el zacate se lo comieron las mulas del curato En milpa e iglesia	U070p. 6.
U027p.	En 1776, por nueve cargas de maíz.	U070p. 6.
U015p.	En 1777, por cinco cargas de maíz En milpa e iglesia	U070p. 6.
U018p.	En 1778, por seis cargas de maíz En milpa e iglesia	U070p. 6.
U015p.	En 1779, por cinco cargas de maíz En milpa e iglesia	U070p. 6.
	<i>En 1780, nada produjo porque heló con todas las milpas en todas partes como es constante, pero los gastos de la función anual en la parroquia no se me excusaron</i>	U070p. 6.
	En 1781-1782, sembró cebada, por tapar cuatro cargas gastó ocho pesos, más 14 pesos, cinco reales en barbechar, tapar y escardar, más 19 pesos en segar, 22 pesos en llevarla a la era y, por sacarla para su venta, 12 pesos.	U076p. 4. U024p. 7.
	En la iglesia	
Tot. 166.1		Tot. 819p. 3.

Se nota la gran diferencia entre los ingresos variables e inferiores respecto a los egresos fijos, lo primero a causa de las malas cosechas y el poco valor comercial del maíz que oscilaba entre tres y cuatro pesos, lo poco que redituaba el zacate —cuando los caballos de la parroquia no lo consumían gratuitamente— y, ante esto, un último esfuerzo del mayordomo por sembrar un cultivo más redituable comercialmente hablando, como la cebada, la cual también el cura llegó a cultivar sin pagar nada por arriendo a la mayordomía.

Bibliografía

- Bazarte Martínez, Alicia, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1864)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989.
- Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayuardo, *Los costos de la salvación, las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, México, CIDE/IPN/AGN, 2001.
- Betchtloff, Dagmar, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia. La religión y su relación política en una sociedad intercultural*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1996.
- Brooks, Francis Joseph, "Parish and cofradia in eighteenth century Mexico", tesis doctoral, Princenton University, 1976.
- Carmagnani, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Cruz Rangel, José Antonio, "Las cofradías novohispanas ante las reformas borbónicas del siglo XVIII", tesis de maestría, México, ENAH, 2002.
- , "Las cofradías en el obispado de Tlaxcala, 1590-1620", inédito.
- Chance, John y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Antropología*, suplemento núm. 14, mayo-junio 1987, INAH, 1987.
- Dehouve, Daniele, "El sistema de crédito al día en los pueblos indígenas durante el siglo XVIII", en *Prestar y pedir prestado. Relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX*, México, CIESAS.
- Dow, James W., *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, México, INI, 1974.
- Gerhard, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 1986.
- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos A. C., 1978.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1995.
- Harris, Marvin, *Raza y trabajo en América. El desarrollo histórico en función de la explotación de la mano de obra*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.
- Hewitt de Alcántara, Cynthia, *Imágenes del campo, La interpretación antropológica del México rural*, México, El Colegio de México, 1988.
- Knowlton, Robert J., *Los bienes del clero y la reforma mexicana, 1856-1910*, México, FCE, 1985.
- Martínez Saldaña, Tomás, "Campesinado y política: movimientos o movilizaciones campesinos. Reflexiones sobre el campesinado", en *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, México, FCE, 1987.

- Medina Hernández, Andrés, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades*, México, año 5, núm. 9, UAMI, 1995.
- Pérez-Rocha, Emma, "Mayordomías y cofradías del pueblo de Tacuba en el siglo XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 6, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978.
- Simeon, Rémi, *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*, México, Siglo XXI, 1981.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado*, El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.

De la salvación a la sobrevivencia: la religiosidad popular, devotos y comerciantes

ANNA M. FERNÁNDEZ PONCELA*

Desde una perspectiva antropológica cultural, la religión no se puede considerar un sistema cultural cerrado... Por una parte, el significado religioso no está en el pasado, en la tradición, sino en el aquí y ahora de las intenciones del actor y del momento histórico en el que vive. Y, por otra, los seres humanos no simplemente replican comportamientos aprendidos, sino que son agentes activos construyendo su propia realidad en el sentido de que no comparten la totalidad de significados, sino que participan según su experiencia social... Desde una perspectiva histórica, la religión tampoco se define en sí misma, sino en tanto que sistema de creencias, rituales y jerarquías eclesiásticas dentro del horizonte temporal de la elaboración teológica, la situación del clero, el sistema de poder político, las condiciones económicas, el nivel educativo, y la estratificación social. Por todo ello, la religión se configura en un conjunto de modelos y estrategias cognitivas relativas a la significación de la vida y la muerte. Unos modelos constituyen complejas elaboraciones metafísicas y teológicas, y otros, creencias simples en vinculación real o aparente con el dogma de la fe católica, modelos que se comparten parcialmente en función de diversas formaciones intelectuales, preocupaciones, intereses e intenciones. En cada caso, la creencia no representa simplemente el dogma, sino un conjunto de estrategias para usar el conocimiento religioso.¹

...la religiosidad popular constituye una manifestación ritual de determinado sector de la sociedad, el más desprotegido, también en los santuarios se reflejan y expresan la estructura socioeconómica de la sociedad global, así, tanto los rituales que se llevan a cabo en estos espacios sagrados transparentan una escala de prestigio y domino. Y las relaciones asimétricas que se manifiestan.²

* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

¹ María Jesús Buxó i Rey "Introducción", en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, t. I, 1989, p. 8.

² María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, 2002, p. 22.

En estas páginas abordaremos y trabajaremos dos aspectos en torno a la religiosidad popular, ambos se circunscriben al terreno de la sobrevivencia,³ por llamarlo de alguna manera.

En la religiosidad popular la expresión de la salvación eterna pasa a un segundo plano, y los cultos y devociones populares se centran en el transitar por la vida en este plano de la realidad en el cual nos movemos. Las peticiones y agradecimientos tienen que ver con las necesidades psicológicas y afectivas de los devotos, o cuestiones económicas y materiales para la mejora de su existencia o la sobrevivencia, ya estén circunscritas a su vida cotidiana, ya se trate de coyunturas especiales o de crisis. Más que con una intención de salvar su alma o transitar al más allá, se trata de una estrategia de vivir el día a día.

Por otra parte, en torno a las imágenes y santuarios populares tiene lugar el fenómeno del turismo religioso y comercio regional, federal e incluso internacional, por lo que amplios sectores sociales de lugares específicos viven del culto: peregrinos y visitantes son consumidores y la infraestructura hotelera o restaurantera y el comercio establecido o ambulante obtiene trabajo e ingresos. Se trata de servicios que crean un empleo fijo, o por lo menos, una entrada económica de carácter esporádico. Para grupos sociales de estas localidades se trata también de un culto que les proporciona su sobrevivencia, más allá de la devoción, o no, que ellos le tengan o de sus creencias más allá de la muerte.

Ante problemáticas sociales y psicológicas que la vida contemporánea —con sus avances en ciencia y tecnología, economía y política, medicina y cultura, entre otros elementos— no parece poder solucionar, las imágenes milagrosas son un recurso que algunas personas eligen con objeto de resolver enfermedades, accidentes, desempleo, falta de recursos económicos y cuestiones emocionales de muy diversa índole. A su vez y en torno a dichas imágenes, los pobladores resuelven su *modus vivendi* también económico y social. Un intercambio entre los sectores menos favorecidos de la sociedad —con sus excepciones— que los santuarios, imágenes y la fe, hacen

³ Utilizamos el concepto sobrevivir en el sentido de “Continuar existiendo cierta cosa”, y también y en parte “Vivir una persona con recursos económicos muy escasos” (María Moliner, *Diccionario de uso del español*, 1992). Se trata básicamente de vivir y tener lo necesario para ello, especialmente en el ámbito material y económico, pero y también, psicológico y emocional.

posible. Estrategias de sobrevivencia para nombrarlas de alguna manera, sobrevivencia emocional, social, material, que imprimen al estudio de la religiosidad un nuevo sello, ya que más allá de los discursos y ensayos en torno a la moral y la salvación espiritual, la religiosidad popular se enfoca en la experiencia cotidiana de la vida.

La religión es un fenómeno cotidiano, toda vez que una práctica en los momentos críticos del ser humano, en su ciclo vital, en la reproducción de su grupo de referencia, en su problemática como colectivo social y también como persona individual. Se trata de un recurso, un volver la mirada hacia arriba, hacia el horizonte, una búsqueda de espiritualidad y plenitud, pero y también, lo que a menudo acontece es la intención de solucionar problemáticas comunes de una forma mágica y sobrenatural, último refugio psicológico de la sobrevivencia humana en sus crisis más profundas. Pero, si bien se ha considerado a la religión como un universal cultural, ésta forma parte de cada sociedad, por lo que las formas religiosas son diferentes en cada contexto.

La religiosidad es una dimensión profunda de la persona humana por lo que está referida, como a su realidad fundante, al totalmente otro, al ser trascendente, a la divinidad. La religiosidad tiene sus propios lenguajes y maneras de expresión, mucho más en línea con lo simbólico e intuitivo que de lo fríamente racional.⁴

Si bien la religiosidad popular puede considerarse, como el "...conjunto de todas las prácticas simbólicas consideradas como religiosas...susceptible de observación empírica",⁵ es un concepto criticado, entre otras cosas por la indefinición, a veces, de fronteras entre la religión oficial y la considerada o denominada popular. Se trata, básicamente, de las prácticas religiosas que se originan o se mantienen, hasta cierto punto, o en parte, fuera del control directo de la jerarquía eclesiástica, y muchas veces a pesar del mismo.⁶ En México y en nuestros días, las imágenes religiosas conviven con los humanos, les dan protección y amparan, éstos se sienten en conexión con lo divino, las visten, piden, rezan y agradecen, las humanizan.

⁴ Ángel G. Gómez, "Religiosidad popular", en *Religiosidad popular y santuarios*, 1995, p. 28.

⁵ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, 1978, pp. 20-1.

⁶ Carlos Álvarez Santaló, Ma. Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, 3 tt., 1989.

En conjunto, se aprecian coincidencias argumentales respecto al carácter fundamentalmente pragmático de las devociones populares centradas en los santos patronos; sus elaboraciones rituales y ceremoniales; su distancia de la ortodoxia y, por tanto, de las directrices jerárquicas; las articulaciones sincréticas en los planos ideológico y simbólico; su vertebración estructural articulada a la organización política comunitaria...⁷

Se trata de una transacción directa entre la imagen y el devoto, con prácticas sencillas, en las cuales el principal intercambio es por parte de la persona o grupo, por motivos de salud, trabajo y amor, y en recompensa del favor o milagro concedido, la imagen recibe dinero, obsequios diversos, oraciones y agradecimientos en obra, gracia y acción. Todo ello en un espacio geográfico concreto, con ritos y ceremonias cuando es el caso, donde lo oral es primordial, al calor de las tradiciones supuestamente antiguas, y que generalmente aglutinan a los sectores más desposeídos.

La situación económica crítica por la que atraviesan países como México ha hecho que se produzca, en un gran número de individuos pertenecientes sobre todo a los sectores marginados, una forma de concebir la religión como un modo de resolución de problemas inmediatos, es decir, como un intento de obtener la satisfacción de las necesidades del “aquí y ahora”.⁸

Los rituales religiosos no sólo tienen una función social de interacción entre el individuo y el colectivo, de identidad y cohesión social, y la de crear y recrear significados culturales —memoria y tradición comunitaria, su propia cosmovisión—, también tiene otra parte más íntima y subjetiva: el alivio emocional, calmar ansiedades, problemas y preocupaciones varias, refugio y protección personal. Cuestiones que más que espirituales, de carácter material y social, que día a día preocupan. Y también, por qué no reconocer que es fuente de ingreso para los comerciantes y el sector restaurantero y turístico alrededor de los santuarios de mayor renombre y prestigio, que albergan las imágenes consideradas más milagrosas y que congregan a un gran número de devotos.

⁷ Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueles y los santos*, 1998, p. 57.

⁸ Isabel Lagarriga Attias, “Participación religiosa: viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México”, en *Alteridades*, núm. 18, 1999, p. 72.

Dos estudios de caso: la virgen de San Juan de los Lagos y el santo Niño de Atocha de Plateros⁹

“Uno de los Santuarios más célebres no sólo en la República Mexicana y la América Latina, sino en el Orbe Católico es sin duda alguna el de Nuestra Señora que tomando el nombre de su pueblo, es conocida por Nuestra Señora de San Juan de los Lagos”. Así inicia el *Compendio de la historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos*, un librito de pequeño formato a modo de folleto informativo que venden en la tienda de la diócesis de San Juan. Obsérvese la importancia que se da al santuario. La primera página del citado folleto concluye: “Toda la vida de este pueblo¹⁰ gira en rededor de la Virgen María de suerte que muy bien le vendría el título de ‘La Ciudad de María Santísima’”.

San Juan de los Lagos se sitúa en los Altos de Jalisco, región noroeste del estado, en un cruce de caminos entre Guadalajara, León y Aguascalientes. Zona de mesetas y hondonadas que colinda al norte con Aguascalientes y San Luis Potosí, al este y sureste con Guanajuato y Michoacán, al sur con la región central del estado y al este con Zacatecas. Es cabecera del municipio homónimo, ubicado en la margen derecha del río San Juan.¹¹ Su población ronda los 45 000 habitantes según el censo del INEGI.¹² La avicultura ha cobrado auge y se dice que es muy importante, también hay porcicultura y ganadería, informan diversas fuentes. El sector servicios, el turismo y comercio es considerable. Entre uno y dos millones de personas acuden anualmente a postrarse ante la virgen.

El primer milagro conocido es el siguiente: se cuenta que llevaron a una niña muerta a la capilla del hospital¹³ de la Concepción de San Juan Bautista de Mezquitlán¹⁴ con objeto de sepultarla. Una

⁹ Para la realización de este trabajo se hicieron varias visitas en el año 2001, 2002 y 2003 a ambos santuarios, con observaciones y entrevistas, básicamente.

¹⁰ Aquí se supone que dice pueblo en sentido figurado, ya que en el mismo párrafo un poco antes menciona: “San Juan de los Lagos es una ciudad importante...”.

¹¹ *Enciclopedia Microsoft Encarta 2000*, CD; www.redial.com.mx/sanjuan/ubicación.htm 2003.

¹² *Cuaderno Estadístico Municipal, Edición 2001, 2002*.

¹³ Lugar de reposo y alivio de enfermos de San Juan o de paso por el pueblo. Otros señalan que se trató de un hospital para indígenas enfermos, en aquella época era un pueblo de indios.

¹⁴ El poblado indígena se denominaba San Juan Bautista, todos los poblados fueron rebautizados con nombres de santos, y el hospital era el de la Limpia Concepción de Nuestra Señora, ya que se le donó una imagen de la Inmaculada, como era tradición en la región.

anciana¹⁵ llamada Ana Lucía —por más señas una indígena—,¹⁶ que era la mujer del cuidador del lugar, Pedro Andrés, colocó la imagen de la virgen sobre el cuerpo de la niña, y ésta volvió a la vida.¹⁷ Se dice que Ana Lucía decía: “rogad a Cihualpilli” (“la señora”). Para agradecer tal milagro, el padre de la susodicha pidió permiso para restaurar la imagen en Guadalajara.¹⁸

En Plateros, municipio de Fresnillo, Zacatecas, se encuentra el Santuario de Plateros, hogar del santo Niño de Atocha. Tiene unos cuatrocientos años de antigüedad, y es centro de peregrinación que atrae a alrededor de un millón y medio de personas al año.¹⁹ Es el tercero en importancia de la República Mexicana. “...en México, tierra de Santuarios famosos y de imágenes milagrosas, solamente la Basílica de la Virgen de Guadalupe en México y la de San Juan de los Lagos en Jalisco lo aventajan en retablos y peregrinaciones”.²⁰ El santuario pertenece a la diócesis de Zacatecas. Sobre los milagros del Niño, hay varios, por ejemplo, se dice que:

Un hacendado no consiguió peones para segar su trigo y fue auxiliado por un mozuelo ágil y misterioso que dijo llamarse Manuel de Atocha. El agradecido propietario puso unas espigas de oro en la mano del “Niño Santo”. Maximina Esparza, mujer de vida alegre, es liberada de la cárcel de Durango por un joven muy formal, que ante el juez se hace cargo de ella, declara que es hijo de María de Atocha y que vive en Fresnillo. Corría el año de 1831. El Potrero de Chimayó es un rancho de Nuevo México, 30 millas al norte de Santa Fe. Allí vivía a mediados del siglo pasado don Severiano Medina, casi paralizado por la artritis. Tuvo conocimiento de que en el Fresnío se veneraba al Niño Manuel, a él se encomendó y pronto estuvo sano para emprender un largo viaje en burro y venir a Plateros a dar gracias. Llevó una imagen del Niño Dios y le construyó una capilla en el Protero, donde se sigue dando culto. Don Calixto Aguirre, vecino de la ciudad de Guanajuato, sufría en marzo de 1841 un mal

¹⁵ De 80 años según algunas versiones (*Compendio de la historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos*, San Juan, s.f.).

¹⁶ Como gran parte de las narraciones aparicionistas o milagrosos de imágenes marianas en América Latina, la protagonista es un o una indígena —lo mismo que los pastorcillos en Europa—.

¹⁷ La niña muerta es hija de españoles y la señora que le lleva la imagen y la resucita es indígena, ahí está una de las pistas de su popularidad, símbolo de unión en la fe.

¹⁸ Por supuesto, las versiones son diferentes, cambian fechas y nombres, pero la trama es básicamente, la misma.

¹⁹ *Enciclopedia de México 2000*, Versión CD.

²⁰ Augusto Inzunza Escoto, *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha*, s.f., p. 18.

grave e incurable: tal vez era cáncer aquella enfermedad que lo había deformado, le producía “incomparables dolores y dolencias”, a tal grado que su médico, don Vicente López, estaba espantado. “Como sus dolencias aumentaban considerablemente, aclamó con veras de su corazón al Santo Niño de Atocha, prometiéndole como le sanara le dispondría una novena compuesta de la dureza de su ingenio, y llevaría hasta su santuario su retablo que hiciera patente esta maravilla. La curación de don Calixto y su ingenio no tan duro son el origen de la primera investigación sobre los milagros del Santo Niño, que recoge trece gracias atestiguadas por los exvotos que el guanajuatense encontró en Plateros.²¹

La minería fue la actividad principal tanto de Fresnillo, como de Plateros —este último nombrado en un tiempo Real de Minas de San Demetrio—, hoy en día su actividad continúa siendo la minería, pero la producción es baja. Hay, eso sí, agricultura, ganadería y apicultura, además del sector terciario alrededor del santuario —alojamientos, restaurantes y locales comerciales establecidos y ambulantes.

Como se observa, para abordar el tema propuesto, se han tomado como estudio de caso dos imágenes religiosas y sus respectivos santuarios. Son las dos más importantes del país, después por supuesto de la virgen de Guadalupe.²²

El clero, los milagros y la fe

La virgen de San Juan de los Lagos

Hoy, como ayer, se continúan sucediendo los milagros, ahora narrados en papelitos colgados, cartas, cuadros, exvotos, o recogidos en entrevistas realizadas a tal efecto.

En la actualidad, desde el clero y sus adeptos se considera que “en la comunidad siguen haciendo milagros...los milagros siempre han sido orientados hacia Dios...Dios hace el milagro...pero por

²¹ J. Jesús López de Lara, *El niño de Santa María de Atocha*, 1995, p. 13.

²² Anotar al respecto que si se hubieran tomado otras imágenes y lugares de culto popular distribuidas a lo largo y ancho de la geografía mexicana, si bien la mayoría de las características que vamos a revisar en estas páginas son las mismas, la magnitud de devotos y comercio, por ejemplo, son mucho menores, y la devoción se circunscribe a un ámbito más local, a veces también rural, por lo que sí se observarían algunas diferencias, dentro de ciertas tendencias generales semejantes o comunes.

medio de la Virgen la gente va con la Virgen y le pide...y en realidad Dios los hace...podríamos decir que la Virgen intercede para que Dios haga el milagro".²³

Emiliano Valadés Fernández, sacerdote diocesano coordinador general de la pastoral del santuario expresa:

La devoción a la Santísima Virgen todos la conocemos a partir de 1622 o 1623, con el milagro de la niña...no es posible para nosotros los sacerdotes estar enterados de todos los detalles...lo que las personas, los feligreses vienen a decirle y sienten una acción milagrosa...nosotros les insistimos a las personas que para que no haya confusión tengan claro, la Virgen Santísima no es la que hace los milagros, quien hace los milagros es Jesucristo, que es Dios y el único que tiene poder...ella intercede ante su hijo Jesús...y realmente mucha gente viene aquí porque experimenta...¿cuántos efectivamente son milagros? No hay una oficina o una comisión checando...evaluando si efectivamente científicamente se puede considerar como milagro, pero en el corazón y el sentimiento de las personas se reconoce que la Santísima Virgen intercede,²⁴ hace muchos favores, es muy milagrosa y por eso pues la aclaman donde quiera ¿no? Y tenemos que...si creer que todos los que dice la gente son milagros o tal vez no, y tal vez la gente pueda ser que no descubra efectivamente cuándo si son milagros y que no se reconoce porque Dios sigue sus planes...

Vino un señor de la frontera, de Piedras Negras, trajo un niño ya grande como de unos 16-17 años, me dice "oiga yo vine de tal parte, supe que había una Virgen muy milagrosa aquí en San Juan y le prometí que si mi hijo miraba, porque ya no miraba nada, ya estaba desahuciado por los doctores, que si miraba que lo venía a traer y con regalo...prometí y vine...mire, nomás prometí a la Virgen y luego, luego, pegó un brincote porque había visto y yo también asustado corrí ¿cómo que ves? Sí yo veo, todos al oculista, es que mi muchacho ya ve...le prometí a la Santísima Virgen pues con corazón".²⁵

El santo Niño de Atocha

Se dice que el Niño se aparece en varios lugares, sale del santuario en ayuda de sus devotos. De hecho, su imagen es tan popular que

²³ Entrevista a Saúl Neri Velásquez, joven ex seminarista ayudante de viernes a domingo en la parroquia.

²⁴ En la entrevista efectuada aclara al respecto que "la santísima virgen está presente en las bodas de Canaán y ahí nos la presenta en evangelio como intcesora ante el Señor".

²⁵ Abraham Morán González, velador por más de 40 años de la catedral.

ha llegado a adornar billetes de lotería en Centroamérica.²⁶ Hay algunos relatos de las apariciones, pero lo más común es contar que cuando las personas fueron niños vieron, o les contaron a su vez cómo el Niño apareció sucio, cansado, con lodo, por haberse escapado en la noche y andar por ahí, haciendo travesuras y realizando milagros, como niño y como santo, que es lo que es.

También el presbítero rector de Plateros, Francisco Javier Carlos Cárdenas comenta sus experiencias con relación a los milagros:

Aquí ha venido gente que platica cosas, se le enchina a uno la piel: “mire padre aquí está mi niño, de 18 años, estaba enfermo de leucemia, desahuciado por los médicos, se lo encomendamos al Santo Niño, los médicos ya nos han regañado de cuál fue nuestro secreto que el niño se curara”. La gente platica cosas, y hay Dios será...cuando vino el Papa a Zacatecas hubo también un chamaquito desahuciado de leucemia, se le metió al chiquillo una especie de obsesión por estar en la misa del Papa. Al segundo día, el niño estaba perfectamente sano, con expediente e historial clínico “pero es imposible pero cómo y díganos”. Una vez que estaba el señor obispo, él le tocó ir a Roma...el papá de este muchachito supo y el niño tenía una moneda de plata conmemorativa de México y se la mandó al Papa. Se levantó el Papa desde su escritorio y se quedó enfrente de mí y dijo, “excelencia dígale a la gente que Dios sigue haciendo maravillas”.

Tanto el santo Niño como la virgen de San Juan, son imágenes al cuidado de la jerarquía eclesiástica y se veneran dentro de su jurisdicción. Ésta, en su actividad de dar seguimiento al culto y a los devotos, y de encauzarlos dentro de la Iglesia y sus preceptos, ha diseñado y aplica varias estrategias. Por ejemplo, en la diócesis de la virgen de San Juan hay un “Devocionario del migrante” y se trabaja sobre el tema debido a la realidad de la población de la región de El Bajío. La imagen peregrina de la virgen y un séquito de sacerdotes viajan a varios lugares a acompañar a los fieles, especialmente a Estados Unidos de visita a los migrantes. Lo mismo acontece con la parroquia de Plateros, desde ahí se colabora en exposiciones itinerantes sobre retablos y exvotos del Santo Niño de carácter nacional e internacional, toda vez que la imagen peregrina del Niño también viaja a algunos lugares de Estados Unidos.²⁷ Sin

²⁶ Alfredo Valadez, “Tercer centro religioso del país. El niño de Atocha no es santo, pero hace milagros”, en *La Jornada*, 19 abril, 2001, p. 36.

²⁷ En ocasión de algunas misas se comprobó cómo los sacerdotes que las impartían en ambos centros de culto invitaban —cuando no regañaban— a los asistentes a cumplir los

embargo, la veneración popular de ambas figuras religiosas va mucho más allá de los criterios católicos; miles y millones de gente les rinde culto, que día con día va en aumento.

Testimonios, retablos y exvotos

La virgen de San Juan de los Lagos

Como en todo santuario, los fieles llevan una ofrenda —veladoras, flores, dinero, u objetos varios—. Una de las tradiciones más populares ha sido la de ofrecer retablos que datan ya desde el siglo XVIII, aunque los más antiguos que se conservan son de un siglo después. Se sabe de la desaparición de buena parte de los más antiguos, seguramente tirados o regalados en una limpieza. Hoy se encuentran amontonados muchos en un depósito por falta de espacio en las paredes, que se llenan con la cantidad de objetos ofrecidos diariamente. Estos exvotos representan la manera tradicional de agradecer y dejar constancia de paso, un milagro o favor concedido por la virgen. Proviene de diversos lugares de la República, y del extranjero, fundamentalmente de migrantes residentes que viajan a Estados Unidos.²⁸

En las paredes de las salas anexas a la catedral de San Juan hay multitud de retablos, milagritos, ofrendas y flores. Dan las gracias por nacimientos prematuros, embarazos difíciles, infertilidad, partos con problemas, bebés enfermos, choques, carreras universitarias o técnicas concluidas, bodas, trabajos obtenidos, estabilidad en el trabajo, mejora en los ingresos, o aspectos generales: que la familia esté bien y unida, que vaya bien en los negocios... Las peticiones por bebés y por los hijos en general son abundantes; por el trabajo, enfermedades o accidentes, las más comunes.

Piden misas, dan limosnas, ofrecen cabello dejado crecer por años y cortado y ofrecido a la virgen, escriben en el libro de visitas.

preceptos de la Iglesia, entre ellos la misa dominical, y a no asistir al templo sólo para adorar a la imagen.

²⁸ Ambos, los retablos y los milagritos, son exvotos, esto es, algo ofrecido a través de una promesa. Los objetos prometidos a una imagen religiosa para agradecer un milagro se exponen en los templos, para que la persona muestre ante la gente su fe y ésta tenga constancia de lo acaecido.

Un señor proveniente de un rancho de Jalisco entrevistado en estos lugares, señaló: “mucha gente no cree, yo sí creo, así son las creencias que le enseñaron a uno”.

Y en las paredes existen papeles, retablos, cuadros, milagritos, dibujos, bordados, chupones, ropa de bebé, mechones de cabello,²⁹ ramos de novia, muletas, etcétera. En las anotaciones se pueden leer agradecimientos, aunque también hay alguna que otra petición. Las solicitudes son de todo tipo, desde el alivio de enfermedades y accidentes, o el nacimiento saludable de un bebé, hasta la paz en el mundo; desde la custodia legal de un hijo, hasta la propiedad de una casa; desde un matrimonio durable, hasta la obtención de trabajo. Todas ellas son cuestiones materiales de sobrevivencia.

Por los favores recibidos.

Te pedimos la bendición para nosotros y nuestros descendientes.

Te pido que no nos abandones, que nos protejas a mí y a mis hijos.

Alivió a mi hija de una enfermedad muy grave.

Por haber sanado a mi nieto.

Por darle alivio a mi hermana después de tanto tiempo enferma.

Por haber permitido a mi mamá haber salido bien de la operación.

Por haberme dado salud de mi pierna fracturada.

Gracias por habernos escuchado y permitieras que nuestra hija naciera sana y sin complicaciones.

Que mi hijo y yo hayamos salido bien del parto.

Por haber cubierto a mi hijo con su manto al sufrir un accidente de carretera.

Gracias por bendecir nuestro matrimonio.

Por darnos licencia de cumplir 50 años de casados. Venimos del D.F. con nuestros nietos. Te pedimos la bendición para nosotros y para nuestros descendientes.

Te pido que me ayudes a tener la custodia de mi hijo, tú sabes cuánto lo quiero, protégelo con tu manto.

Por haberme ayudado a hacer mi examen y sacar mi secundaria.

Por haberme apartado del vicio de las drogas.

Por haber concedido a mi hijo el perdón.

Por hacer el milagro de obtener nuestra casa.

Para que regrese mi esposo sano y salvo, y acabemos nuestra casa y tenga trabajo.

²⁹ Hay quien comenta cómo “muchos se dejan la barbota y luego se rasuran y luego traen la bolsita” y cómo el padre les dice “para qué te desfiguras así, mira es más satisfactorio que reces unos padres nuestros a que andes todo el tiempo, seis meses todo desfigurado” (Abraham Morán González, velador de la catedral).

Por haberme iluminado y obtener mi licencia de contratista en California, ella escuchó mis ruegos y me ha mantenido con trabajo y feliz, creciendo mi compañía.

Por el trabajo.

Por haber encontrado a mi perro Terry después de más de 15 días de perdido.

Te pido la paz del mundo, ilumínalos para que encuentren una solución pacífica, ayúdalos a ambas partes.

Desde bodas y partos, hasta accidentes graves o enfermedades leves, custodias, drogas, problemas delictivos, títulos escolares, por uno mismo o por la familia, quizás en mayor medida las mujeres que los hombres, pero todo es posible pedir y obtener con la fe en la virgen.

Sobre los retablos y las ofrendas en general:

...tienen que estar transportándolos estos cuates,³⁰ ni en toda la catedral cabrían...las muletas se las llevaba uno a quemarlas porque eran de madera...o se guardan aquí en el cuarto para írselo prestando a la gente...nada más ahorita tenemos ya casi 200 cajas de veladoras que se juntaron en ayer y hoy, ahí están...la veladora se tiene que vender porque para qué lo quiere, lo van empaquetando aquí mismo, lo van vendiendo...la flor se junta y se reparte entre todos los templos porque no cabe...³¹

Quisiera señalar...en mi opinión, los votos, exvotos, ofrendas, flores, cirios y lamparillas, encargo de misas, limosnas, y más antiguamente donaciones de tierras consignadas en cláusulas de testamentos, no son, desde esta perspectiva, sino elementos concretos y rituales de un intercambio simbólico generalizado. Los fieles —uno de los polos de la díada que interactúa— ofrecen al ser sobrenatural —la virgen en nuestro caso— sus dones, y a cambio ruegan y “exigen”, también mediante el lenguaje formalizado y ritualizado del culto (oraciones, misas, rezo del mes de María, de novenas y rosarios, cánticos de himnos, ...), su protección, indulgencia y socorro. El grado de protección y generosidad se evalúa por la cantidad y calidad de los favores recibidos en una especie de “doy para que me des” no demasiado alejado de las estructuras del intercambio económico igualitario y del intercambio simbólico.³²

³⁰ Hay unos 30 trabajadores empleados por el santuario para tareas de limpieza, servicio, orden, etcétera.

³¹ Testimonio de Abraham Morán González.

³² Joan Prat i Carós, “Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía”, en Carlos Álvarez Santaló, Ma Jesús Buxó, Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, t. II, 1989, pp. 242-3.

Así pues, hay un intercambio entre devoto e imagen, las personas solicitan y agradecen sobre cuestiones emocionales, sociales y materiales. Aspectos de su sobrevivencia tanto psicológico-afectiva, como económica y de infraestructura o alimentos. Solicitan y agradecen, sin intermediarios, en una relación íntima entre individuo y divinidad.

El santo Niño de Atocha

Los retablos dan cuenta de los milagros variados pero idénticos en su sentido fervoroso; sorprenden los de veteranos de las guerras de Corea y de Vietnam con una segura pensión yanqui, al lado de los migrantes riesgosos, de encarcelados a veces a punto de ejecución al fin burlada y conmueven los agradecimientos por la salvación de uno de los más preciados tesoros campesinos, sus animales.³³

En la actualidad algunas paredes del patio de entrada al santuario de Plateros y varias salas adyacentes se encuentran totalmente cubiertas de retablos y de “milagritos”. Se trata de un testimonio vivo de la fe, un agradecer por el milagro del que se ha sido objeto, toda vez que es un testimonio público. Hoy en día, cada semana se recogen varios de estos objetos para dejar lugar a otros, se van archivando o guardando, según el rector Francisco Javier Carlos Cárdenas: “Uno de los aspectos esenciales del exvoto es el lenguaje plástico que tiene una gran sencillez porque con él se pretende que el suceso que se narra sea accesible incluso para las personas no letradas”.³⁴ Hay también objetos diversos, mechales de cabello, muletas y escayolas, aparatos ortopédicos, ramos de novia, títulos de grados educativos, juguetes,³⁵ fotografías, notas y cartas, etcétera. Además de los danzantes que aportan algunas de las peregrinaciones, mariachis y bandas de música.

Los primeros retablos son dignos de estudio, desde cartas donde se narra la situación de la petición hasta su resolución, o fotos,

³³ Alberto Hajar Serrano, “Identidad, religión y pueblo”, en *Fe, arte y cultura. El Santo Niño de Atocha. Exvotos*, 2000, p. 22.

³⁴ Blanca Garduño Pulido, “Influencia del exvoto en la obra de Diego Rivera y Frida Kahlo y el arte contemporáneo”, en *Fe, arte y cultura. El Santo Niño de Atocha. Exvotos*, 2000, p. 31.

³⁵ Los juguetes se reparten en Navidad y en el Día del niño a los infantes de Plateros y comunidades aledañas.

dibujos y pinturas de la o las personas que han pedido o recibido la intercesión del Santo Niño. Si bien las autoridades del centro los van retirando y guardando, existen retablos desde el siglo XVIII, XIX³⁶ y a lo largo del siglo XX.³⁷ Una vieja tradición, que por otra parte, es también muy popular en otros rincones del país, pero que es aquí particularmente prolija y amplia. El tamaño promedio se estima en 20 por 30 cm, si bien los hay de todas clases. "Su contenido es variado, la intención siempre la misma: agradecer y dejar constancia del suceso acaecido 'con veras'. Dan cuenta de 'milagros' por cura de enfermedades terminales, accidentes presuntamente fatales, el salvar situaciones de riesgo inminente como haber estado en una guerra, y hasta cambios climáticos que eran desfavorables."³⁸ Así, desde los favores otorgados al hacer llover en épocas de sequía, hasta el haberse sentido protegidos de asaltos en plena Revolución,³⁹ soldados de las guerras mundiales que regresaron a casa, prisioneros que libraron sus penas de cárcel, pasando por migrantes que atraviesan hoy día sanos y salvos el río Grande o niños que sobrevivieron a un accidente o a una enfermedad mortal. En los últimos años, sobresale los agradecimientos de migrantes mexicanos al país del norte.

Un ejemplo de retablo es el famoso caso de Ricardo Aldape Guerra:

...sentenciado a muerte en cinco ocasiones por haber dado muerte a un policía en Houston...Delito que no cometió...lo salvaron de la muerte las oraciones de muchos regiomontanos y texanos, pero los que resolvieron este caso ÚNICO en la historia de la Policía Judicial de los Estados Unidos, fueron el SANTO NIÑO DE ÁTICA y la SMA. VIRGEN DE GUADALUPE que nos hicieron este milagro después de 14 años 9 meses y 2 días de terrible agonía para Ricardo y su familia.⁴⁰

Existe una exposición itinerante, organizada por el Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, el Instituto de Cultura de Guanajuato, y el Mexic-Arte Museum de Austin, Texas, titulada

³⁶ Fe, arte y cultura..., *op. cit.*

³⁷ "En 1826 creo que está fechado el primer cuadrado de retablos, el más antiguo al santo Niño, hay exvotos y cuadrillos anteriores pero al Señor de los Plateros ya en el siglo XVII o XVIII" (rector Francisco Javier Carlos Cárdenas).

³⁸ Alfredo Valadez, *op. cit.*

³⁹ Hay también revolucionarios de la División del Norte que dedican retablos de agradecimiento, y se habla también del mismo Francisco Villa quien ofreció al parecer un pequeño sombrero de charro de lujo, como señal de respeto revolucionario por la religiosidad popular.

⁴⁰ Aurelia Villanueva Herrera, Monterrey, Nuevo León, 9 de mayo de 1997.

“Fe, arte y cultura. Santo Niño de Atocha. Exvotos”, que reúne piezas interesantes de los siglos XIX y XX dedicados al santo Niño. El estudio de la iconografía en su transcurso histórico es otro de los puntos de estudio de este fenómeno de religiosidad popular que presenta múltiples aristas de acercamiento y desarrollo.

Fueron a Estados Unidos —San Antonio, Houston, Dallas, Chicago—, empezó en la Casa Estudio de Frida Kahlo y Diego Rivera, ahora están expuestos en Aguascalientes, estuvo en Guanajuato, Guadalajara, etc. Están varios de los retablos más antiguos, se hizo un estudio y se escogieron los más antiguos, una de las réplicas del Santo Niño de Atocha, y unos cuadros hechos con milagritos.⁴¹

Pero, además de los milagritos, los objetos entregados a modo de exvotos, los retablos y el donativo o limosna, hay innumerables cartas que personas de varios rincones del país y de otras latitudes dirigen al santo Niño de Atocha. Los diferentes rectores del Santuario las han ido recopilando; el presbítero licenciado Juan Pereyra Nieves⁴² llegó a editar un libro con el contenido de varias de ellas. A través de los párrafos transcritos se pueden leer las alabanzas, bendiciones, el agradecimiento, reconocimiento y beneficios que la advocación del santo Niño ha causado en las personas que a él se han dirigido solicitando su gracia.⁴³

La mayoría son cartas de petición.⁴⁴ Abundan las solicitudes de salud por cuestiones de enfermedad, a veces también por accidentes. Hay algunas que solicitan trabajo, de gentes de ambos lados de la frontera norte del país.⁴⁵ A veces se trata de peticiones de carácter general: “te pido de todo corazón ilumines los corazones de mí y de mi familia que haya armonía, amor y alegría”.⁴⁶ Y hay también aquellas que son más curiosas o anecdóticas: “...sabes que estoy muy próxima de mi boda con Óscar...te pido favorezcas nuestro

⁴¹ Francisco Javier Carlos Cárdenas, rector.

⁴² Juan Pereyra Nieves, *Cartas al Santo Niño de Atocha. Expresiones de religiosidad popular*, 1999.

⁴³ No se expone explícitamente en el texto el periodo al cual pertenecen las misivas, pero se puede suponer que va de 1986, fecha en que Pereyra Nieves tomó posesión como rector del santuario, hasta 1999.

⁴⁴ En las modernas terapias también se aconseja expresarse por escrito, como los papeletos dejados por los devotos o las cartas enviadas a las imágenes religiosas o a sus cuidadores.

⁴⁵ Hay alguna que otra carta en inglés.

⁴⁶ Juan Pereyra, *op. cit.*, p. 423.

hogar donde se alabe el santo nombre de Dios...te pido que en mi vientre se formen sacerdotes y religiosas que den a conocer tu santo nombre y el de tu Padre...sé que has de estar muy ocupado, pero te pido me concedas ser una buena esposa...no permitas que jamás le sea infiel ni con el pensamiento ni con el cuerpo".⁴⁷

En general se pide por hijos e hijas, y nietos y nietas, a veces las hijas piden por las madres, y también por el cónyuge, en general la esposa por el esposo:⁴⁸ "No me separes de mi hombre que tú has puesto en mi camino, ayúdalo a aclarar sus problemas, retíralo del vicio";⁴⁹ se trata de una típica carta de protección hacia el esposo, "el milagro tan grande de que mi esposo dejara de tomar y más que nada olvidara un poco su sed de venganza"⁵⁰ o "salva mi hogar mi matrimonio, ya que mi esposo, se nos estaba cayendo en las garras del adulterio, tal parece que está poseído".⁵¹ Varias cartas son solicitud de misas por matrimonios que han durado varios años, se trata de parejas o de mujeres, que ya en edades avanzadas agradecen por la duración de su unión: 50 o 60 años de casados. Hay también algunas epístolas de esposos que buscan consuelo y alivio, en general se trata de personas que enviudan a avanzada edad, tras largos años de matrimonio.

También los hijos o hijas piden por los padres, en general por enfermedades de éstos, usualmente hijas piden por la salud de las madres, o por su alma en caso de fallecimiento; a veces niños por el matrimonio de sus padres, que el padre se arrepienta de "lo que hace" y ayude a su madre. El tema de la separación de los padres aparece de vez en cuando: "que mis papás nunca se vayan a separar, que mi papá deje de fumar, que yo me saque muchos dieces... que mis hermanos no se peleen tanto, y que ya no exista la droga y que nunca tomemos nosotros y nuestros primos".⁵²

Las cartas de madres, son las más numerosas, las hay de todo tipo: algunas desgarradoras como la que solicita desde Estados Unidos, que "mi ex marido me deje de molestar y que siga su camino", cuenta en el relato que "finalmente me divorcié de él cuando

⁴⁷ *Ibidem*, p. 42.

⁴⁸ Las cartas de mujeres son más numerosas, y la propia persona o el familiar cercano son por quienes se solicita ayuda o el milagro.

⁴⁹ Juan Pereyra, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 57.

⁵¹ *Ibidem*, p. 58.

⁵² *Ibidem*, p. 69.

trató de matarme” y añade, “tengo un hijo que quisiera que Dios le ayudara a seguir el buen camino y dejara las drogas”. Se trata de una señora que tiene dos trabajos, y que precisa vender la casa por problemas económicos, a otro hijo “le robaron”, y el último “no puede pagar su carro por el vicio de las drogas”,⁵³ la señora tiene tres hijos y dos hijas. Como se observa en esta carta los problemas o vicios de los hijos es una de las cuestiones que parece preocupar más a las madres, como a los hijos angustiaba la salud de los padres o su posible separación. Madres que piden por su hijas “las tres casadas y abandonadas de sus esposos”, y por los hijos: “tres de mis hijos no dejan el vicio de tomar vino, uno de ellos es adicto”.⁵⁴ Algunas de las historias son realmente desgarradoras, por no decir espeluznantes, de desgracias familiares, muertes prematuras, enfermedades graves en niños y jóvenes que se encuentran “desviados”, “extraviados”, están como “en un pozo”, piden “porque nuestros jóvenes no caigan en el vicio”, porque se alejen de “las malas amistades” y “las malas intenciones”. Madres desesperadas relatan sus historias, con hijos que “juegan y pierden todo”, otro “usa drogas” y el tercero “lo tengo en la cárcel”.⁵⁵ La petición —a veces, súplica— es siempre la misma: “que mis hijos salgan de esos vicios y se formen hombres de bien”.⁵⁶ Incluso hay abuelas que solicitan por los nietos “perdidos entre drogas”, o también nietas. Hasta por los hijos presos se pide.

Hay otras cartas que dan gracias por “los favores recibidos”, por las enfermedades sanadas, los trabajos encontrados, “por haberme dejado a mi bebé”, en fin, por “los milagros que me has concedido”. Las hay que agradecen “el don de ser madre...No conozco tu Santuario...mi esposo hizo una promesa de llevar a nuestro hijo, cuando crezca, mientras tanto cumpliremos enviando un donativo cada año”,⁵⁷ o incluso “haberme llamado a ser legionaria de María, luego tener la dicha de asistir a la misa del Papa cuando vino a los Ángeles”.⁵⁸ Los agradecimientos a veces son mencionados de forma directa como “milagros”, en general se trata de la sanación de enfermedades consideradas de gravedad o ya de personas desahuciadas,

⁵³ *Ibidem*, p. 71.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 80.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 106.

⁵⁸ *Idem*.

con lo cual el milagro parece evidente: “tenía enfisema. Hizo una simple manda de hacer una peregrinación al Niño de Atocha y ofrecerle algo para que cuando se pusiera más enfermo no ser una carga para su esposa e hijas. Pero la enfermedad fue contrarrestada y en otro examen que le hicieron no le hallaron nada en el pulmón”.⁵⁹

Le diera la vida otra vez a nuestra nieta, ya que la habían dado por muerta los doctores...tuvo un accidente horrible...su bebita de 13 meses murió allí... la sacaron de los fierros...duró tres meses inconsciente del mundo...tres días la tuvieron abierta su cuerpo para estarla chequeando...sus pulmones no le ayudaban a respirar...recibió sangre muy seguido...los doctores nos dijeron “ya hicimos todo por ella y ya no podemos hacer más...” y los padres de ella tuvieron que firmar papeles que ya no le dieran auxilio alguno...Pero esa semana mi esposo vio como yo le tenía tanta fe al Santo Niño de Atocha y se metió a la iglesia y llorando pidió a Dios por ella, si revivió a Lázaro ya muerto, salva a mi nieta que todavía está aquí en el mundo, te la llevo hasta Plateros...Esa misma semana que él rezó fue cuando comenzó a responder su cuerpo...Fue un milagro que ni las enfermeras ni los mismos doctores pudieron creerlo.⁶⁰

Finalmente, las cartas de prisioneros también parecen comunes: algunos arrepentidos, otros afirman que se está “acusado de un robo que no cometí”,⁶¹ la mayoría o prácticamente todos, presos en Estados Unidos —generalmente en California—, solicitan “licencia de regresar a México...regresar a mi pueblo con un milagro tuyo...ablándales el corazón a este gobierno...líbrame de esta prisión...perdona mis pecados”,⁶² piden “ablándole el corazón a estas autoridades” o “concédeme salir bien de esta corte”,⁶³ o “que cambies mi carácter y ser un buen hombre con todos mis seres queridos”.⁶⁴

Algunos desesperados:

me encuentro preso pagando una condena de ocho años, por andar en los vicios de alcohol y drogas...estoy arrepentido...Señor Padre, con todo mi corazón le pido a usted y a Santo Niño de Atocha que por favor y el amor de Dios le pida al Santo Niño de Atocha que me devuelva a mi esposa y a mis hijos. Padre, yo comprendo que les hice daño a mi esposa con otras mujeres, pero no lo hacía en mis cinco sentidos...yo tengo cuatro hijos, y a mi esposa, pero mi

⁵⁹ *Ibidem*, p. 132.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 135-136.

⁶¹ *Ibidem*, p. 120.

⁶² *Ibidem*, p. 118.

⁶³ *Ibidem*, p. 121.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 122.

esposa me quiere dejar por otro hombre, y todo por el daño que le hice...Padre, yo tengo mucha fe en Santo Niño de Atocha y estoy seguro de que él me va a regresar a mi esposa y a mis hijos.⁶⁵

Así entre confesión y catarsis, muchas cartas imploran casi lo imposible, es como el último recurso al cual acudir, cuando ya todo se tiene o se piensa perdido.

...yo llevo 10 años en la cárcel pero no pierdo la fe en Dios...la sentencia que tengo de 25 años para la vida es una carga muy dura que no puedo negar que me ha hecho sufrir demasiado y más cuando mi esposa me abandonó y perdí contacto con mis hijos, pero son golpes de la vida...Le vuelvo a pedir que le pida a Dios que me haga el milagro de lograr mi salida.⁶⁶

Los retablos y exvotos en general, así como las cartas analizadas, son la expresión de las necesidades y su agradecimiento. En el intercambio, ya comentado, entre devoto e imagen —representante de la divinidad— en el cual se suplica y alaba por la resolución de cuestiones de diversa índole que tiene que ver con la existencia y la sobrevivencia en el ámbito emocional o en el material.

Las peregrinaciones: recorridos de la fe y fuente de vida

La virgen de San Juan de los Lagos

“Una peregrinación es la caravana devota que hacen los peregrinos...es el viaje o recorrido que efectúa un extranjero o, en su caso, cualquiera que va desde lejos para demostrar veneración, agradecimiento, amor o admiración. Usualmente se lleva a cabo hacia un santuario, cristiano o pagano”.⁶⁷ Una suerte de excursión hacia un lugar religioso por un motivo y por piedad. Por supuesto, tiene que ver con el ritual de paso, un viaje y una búsqueda, ajena a la cotidianeidad, esto es una ruptura de ésta. Son parte de la religiosidad popular, un sistema de intercambio simbólico que recrea identidades sociales bajo la definición del que forma parte del grupo y del que no.⁶⁸

⁶⁵ *Ibidem*, p. 119.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 124.

⁶⁷ Hydée Quiroz Malca, *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*, 2000.

⁶⁸ Victor Turner, *La selva de los símbolos*, 1980; Ana María Portal Airoso, “Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas”, en Carlos Garma y Roberto Shadow

En todo el mundo y en diversas épocas ha habido y hay peregrinaciones o romerías, que se encaminan a lugares sagrados al encuentro de la divinidad, ya sea un santuario, o las fiestas patronales de un lugar —en ocasiones ambas cuestiones coinciden—, por decisión propia, por manda o penitencia. Se parte y se regresa, supuestamente cambiado, mejorado, moral y espiritualmente. Se hacen a pie, o en medios de transporte, especialmente esto último en tiempos recientes.

Hay quien dice que se critica a los peregrinos porque manchan, son “mala gente”, “indios”, “gente común” y “supuestamente bailan por la virgen”. Sin embargo, muchos habitantes de San Juan de los Lagos prestan auxilio a éstos,⁶⁹ y de hecho viven muchos del comercio y del turismo que llega a visitar el santuario.

Las peregrinaciones son una suerte de viaje que crea significados y de cierta manera o en alguna medida se señalan los límites o contornos de las comunidades religiosas.⁷⁰ Esto es, se da una identidad o comunión entre los peregrinos que comparten un mismo credo religioso, no importa su procedencia y se subraya el fenómeno religioso en sus vidas.

Las visitas y peregrinaciones, al igual que el culto general a la virgen, tienen su tiempo —varias con fechas cíclicas en el calendario anual de celebraciones, además de otras espontáneas— y espacio, el relativo a la región de los Altos de Jalisco. Lo mismo ocurre con las salidas en procesión o los viajes de la “imagen peregrina” a otras comunidades más lejanas —área regional de influencia y nacional e internacional, cuando es el caso—. Así las cosas, la peregrinación, por así decirlo, es de doble dirección, ya que los devotos llegan a ver a la virgen, y también la virgen —en su imagen peregrina— y los sacerdotes van a visitar a migrantes a Estados Unidos, por ejemplo, en un intento de actualización y acercamiento del clero a las personas que rinden culto a la virgen.

Día con día llegan a San Juan grupos de gente organizada como parte de una peregrinación de determinado lugar de los diferentes estados de la República, muchas veces se trata de puntos que forman parte del recorrido de una ruta turístico religiosa organizada.

(coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, 1994; María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, 2002.

⁶⁹ Marianne Bélar, “Un acercamiento a los exvotos del Santuario de San Juan de los Lagos”, en Marianne Bélar y Philippe Verrier, *Los exvotos del Occidente de México*, 1996.

⁷⁰ Victor Turner, *op. cit.*

En general se trata de personas de bajo o medio poder adquisitivo; llegan, oyen misa, se les bendice sus recuerdos adquiridos y se regresan o visitan otro santuario. También y por supuesto, hay peregrinaciones individuales o de grupos de amigos y familiares, pero destacan las primeras por su organización y la cantidad de personas que llegan.

La figura del peregrino es muy importante, se trata de un viaje ritual hacia un encuentro con lo divino, existe incluso una oración para el peregrino, que acompaña a éstos en los agradecimientos y solicitud de favores. Destacan las visitas de fines de semana —se habla de entre 50 y 60 000 personas que acuden de sábado a domingo de visita—, además de las festividades más importantes. En el año 2000, según varios informantes fue muy importante la llegada de peregrinos al santuario. También depende del calendario escolar, así como del turismo religioso y los *tours* que se organizan de santuario en santuario y de imagen en imagen.

Las peregrinaciones actuales suelen ser de gente humilde y de pocos recursos en su mayoría. En general, las visitas son muy cortas: las personas llegan, visitan a la virgen, adquieren objetos, son bendecidos y se van en un autobús a su lugar de origen, o en su caso siguen la ruta de peregrinación religiosa por la región. Se puede ver a familias enteras comiendo tortillas, fritangas, tacos y sobre todo pollo en los bancos del parque en torno a la fuente central.

Los autobuses y grupos organizados llegan de todos lados: Texas, California, de El Bajío, de ranchos vecinos o de varios lugares de la geografía mexicana. Llegan de la Ciudad de México, Hidalgo, Puebla, Guerrero..., de España.

Y como decíamos, se quedan uno o dos días, como máximo, en general se trata de estar de paso. Sin embargo, en otro tiempo esto era diferente: “anteriormente estaban aquí como una semana los peregrinos...en el centro se mataba un puerco, la gente vivía ahí, durante ocho o quince días había fiesta, ahorita llegan y se van”.⁷¹

Varias personas afirman que “hay más gente, pienso que cada año es más gente”.⁷² Y cuando hay más es “el dos de febrero...el quince de agosto, ésas son las dos que tienen más gente...vienen en diciembre, en Semana Santa, pero ya menos. Vienen de todos lados, hasta de Estados Unidos. Vienen todo el año, antes venía casi toda

⁷¹ Testimonio de Abraham Morán González.

⁷² Testimonio de Patricia Cabrera, 31 años, fotógrafa de San Juan.

la gente junta cuando se va a llegar la fiesta, y ahora viene pues así..."⁷³

Una de las costumbres son las visitas en familia: "me ha tocado...ver que gente viene de los ranchos en camionetas...pero se viene cuando el hijo vino de Estados Unidos..."⁷⁴

Por supuesto, hay calendario oficial de peregrinaciones,

pero no siempre los encargados acuden a dar los datos...las secretarías tienen las fichas, han de ser más de 300, con una lista de peregrinaciones que nos damos cuenta y pedimos los datos, porque nuestra intención es más comunicación con los animadores de peregrinaciones, con los celadores...queremos editar una revista que se dejó de publicar...*Alborada*...va a ser un medio de comunicación con los animadores, los sacerdotes de las peregrinaciones...⁷⁵

Si bien el santuario parece concurrido durante todo el año, las calles aledañas siempre cuentan con paseantes, devotos, compradores y comerciantes. Los restaurantes y negocios, así como hoteles y hospedajes son muy numerosos y los hay de distinta categoría y precio. Y es que San Juan fue una de las grandes ferias comerciales del país entre los siglos XVII y XIX. Dicha feria fue de origen religioso, pese a lo cual su papel económico fue muy importante, de hecho, se considera que la aparición de la virgen en el lugar era muy conveniente para la región, y el aumento de visitantes hizo que la feria surgiera. La población se convirtió en centro socioeconómico, religioso e identitario regional. Hoy todavía quedan resabios de dicha cuestión, el comercio regional y turístico es importante, establecido o ambulante, y en determinadas fechas la ciudad está llena de gente que acude a las fiestas y a comprar. Personas, grupos de parentesco y amigos llegan en pos de la veneración de la virgen como forma de sobrevivencia emocional y material, como paseo y distracción, que a su vez pernoctan y consumen, adquieren artículos y recuerdos que son fuente de vida y sobrevivencia para la población que gira en torno a la economía del lugar.

⁷³ Testimonio de Reyes Sánchez Mendoza, comerciante.

⁷⁴ Testimonio de Saúl Neri Velásquez, ex seminarista.

⁷⁵ Testimonio de Emiliano Valadés Fernández, coordinador general de la pastoral del santuario.

Ricardo Monreal Ávila, ex gobernador del estado de Zacatecas, asistió en su momento a un acto religioso en la parroquia del Santo Niño de Atocha con objeto de agradecerle su triunfo en los comicios del año 1998. Al parecer, este santo fue venerado en su tiempo por Pancho Villa y admirado por Diego Rivera y Frida Kahlo. Es más, estos dos pintores tienen cuadros en forma de retablo; ellos asimilaron y compartieron este arte popular y lo consagraron en su obra pictórica.

El objeto de la visita o peregrinación es diverso. En la lucha cotidiana es implorado por los asalariados, en los asuntos del corazón, invocado e implorado por los enfermos, accidentados, campesinos, “mujeres de malas costumbres”, solteras y casadas.

Doy gracias al Santo Niño de Atocha porque tengo tres hermanas y yo soy la más fea y me casé primero, con un hombre bueno”, madres afligidas, hijos agradecidos, estudiantes favorecidos, viajeros y emigrantes, de ello dan cuenta los numerosos retablos que cubren el portal del santuario, las multitudinarias peregrinaciones, ordenadamente distribuidas por fechas, procedencias y ocupaciones, que redundan en un beneficio económico para la Diócesis de Zacatecas, las fiestas y celebraciones que se le ofrecen llevándole dulces y juguetes, porque aún es niño y le gusta jugar con ellos.⁷⁶

Hay algunos datos, no del todo rigurosos, pero que de una u otra manera dan cuenta de las solicitudes que se realizan; “salud (26%), accidente (16%), prisión (14%), reunificación familiar (9%), legalización (8%), favor y manda (6%), trabajo (5%), asalto (4%), no definidos (4%)”. Cabe destacar que se encontraron varios testimonios de la Segunda Guerra Mundial; Vietnam y del Golfo Pérsico, tanto en español como en inglés.⁷⁷

Sobre la tradición de acudir para la petición de algún “favor” o “milagro”, el agradecimiento por la “concesión” del mismo, suele ser de carácter familiar o grupal. El ritual se escenifica con un conjunto de personas en general, hay pocas ocasiones en que alguien

⁷⁶ Rosa María Sánchez Lara, “Niño peregrino, de los plateros y de las causas perdidas”, en *Fe, arte y cultura. El Santo Niño de Atocha. Exvotos*, 2000, p. 106.

⁷⁷ Fernando Robledo Martínez, “Infinitas gracias al Niño de Plateros. Iconografía testimonial de la migración México-Estados Unidos” en www.imagenzac.com.mx/2000/01/01/plateros.htm 2002:2.

va solo, se trata de familias enteras, o en su caso grupos de amigos. Pero, lo más usual son familias compuestas de tres generaciones —abuelos, padres e hijos—. O, en su caso los *tours* organizados por agrupaciones o agencias diversas que se trasladan en autobuses.

Tanto la peregrinación, es decir, llegar caminando desde cierta distancia, como el ayuno, forman parte del ritual: “A veces nuestras familias hacen la promesa de venir, no sé por el descanso del alma de alguien, una manda. Con la muerte de mi abuelita, venimos toda la familia, por su alma vinimos todos. Caminamos, ayunamos y estuvimos en misa”.⁷⁸ Esta misma familia por ejemplo, narra como anteriormente hicieron otra petición: “Cuando me faltaban tres días para aliviarme me vi muy mala, y por eso se llama Manuel, desde que me embaracé se me quería venir y ahí sigue, ya diez años, bendito sea Dios”.⁷⁹ Cuentan que sus familias son devotas del santo Niño, incluso los familiares que viven “fuera”, en Estados Unidos o popularmente, como todo mundo dice, “del otro lado”.

Yo soy nativo de Plateros...a través de los años cada día es mayor la afluencia de peregrinos, años atrás había pocos vehículos, la mayoría de las gentes venían en carretones, en burros, en la actualidad el medio de transporte es más eficaz, todo mundo tiene vehículo, hay muchas empresas de turismo, cada día aumenta más la cantidad de gente que viene a Plateros, y el niño cada vez hace más travesuras en todas partes, porque cada año vienen más gentes, sobre todo los fines de semana. También hay temporadas durante el año como son Semana Santa o agosto y Navidad, por el 25 de diciembre, hemos llegado a tener hasta 700 y 800 mil gentes en un puro día. En agosto usted puede contar hasta 350 autobuses. Ahorita contamos con 15 hoteles, la Posada del Peregrino. Pero mucha gente llega de madrugada, visita y posteriormente regresa a donde traen su viaje ya preparado, a veces Plateros, La Bufa, Zacatecas, San Juan de los Lagos, y se regresa a su lugar...⁸⁰

El delegado municipal, responde también sobre cómo ha cambiado o no la afluencia de gente al Santuario; él, que ha vivido toda su vida en el lugar, y recordando otros tiempos, señala que:

⁷⁸ Yolanda González, 17 años, Fresnillo, Zacatecas.

⁷⁹ Laura, 28 años, Fresnillo, Zacatecas.

⁸⁰ Rafael Monreal Santiago, 52 años, ex delegado municipal. Es primo de quien fue gobernador del estado, electo en 1998. Acude a misa cada domingo con su esposa y su hija, y es devoto del santo Niño de Atocha.

...esto era más diferente, se veía gente de más nivel bajo, más gente humilde, con menos recursos para trasladarse aquí, por falta de medios de transporte, las cosas no han cambiado, lo que sí ha cambiado, es que en aquellos años había más respeto, más fe, más religiosidad en todas estas cosas, pero esto es a veces que la gente lo hace como un paseo, pero en aquellos años la gente lo hacía con más respeto sobre todo, no había el ruido que se encuentra ahorita.

Los devotos, peregrinos de la fe, turistas religiosos, visitantes, o como quiera que se los llame, son testimonio de fe e impulsores de las economías locales. Su viaje iniciático o ritual, conlleva peticiones, agradecimientos o curiosidad, para saciar su sobrevivencia afectiva, social y material. Y a su vez son fuente de sobrevivencia para otras personas a través de su estancia y consumo en el lugar que visitan.

El comercio y el turismo: *modus vivendi* de la comunidad

San Juan de los Lagos, El Bajío, Jalisco

San Juan de los Lagos (ciudad) es cabecera del municipio homónimo, en el estado de Jalisco. Se localiza a 1741 m de altitud, en la margen derecha del río San Juan. Con clima templado y lluvias moderadas en verano, es un importante centro agropecuario en el que se produce principalmente linaza y maguey. Es reconocida a escala nacional por sus industrias lácteas y productos derivados. Tiene un comercio muy activo. Esta localidad es muy visitada por peregrinos llegados de todos los rincones del país que acuden a venerar a la virgen de San Juan de los Lagos, la más visitada después de la virgen de Guadalupe en la Ciudad de México...La ciudad se fundó en el siglo XVII, en lo que antiguamente fue la población indígena de Metzquititlán,⁸¹ una región donde abundaban los lagos. Población en 1990: 34 415 habitantes.⁸²

Según el censo del INEGI⁸³ ese año había 45 074 habitantes. En el año 1991 se consideraba que la población urbana era de 80%, y el

⁸¹ "Lugar de mezquites" árbol que era muy abundante y que en la actualidad todavía se pueden contemplar (*Compendio de la historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos, op. cit.*)

⁸² *Enciclopedia Microsoft Encarta*, 2000.

⁸³ *Cuaderno estadístico...*, *op. cit.*

20% restante estaba localizado en rancherías y alrededores.⁸⁴ La población activa para 1990 era de 40%, la mayor parte de la cual (38%) se dedicaba al comercio y en segundo lugar se situaba la agricultura. Últimamente parece haber cobrado auge la avicultura, de la que se dice que es muy importante, también hay porcicultura y ganadería.

El fenómeno de los milagros dio un giro de 180 grados a la historia de San Juan —a secas—, un pueblo indígena, hasta que diez años después exactamente se autorizó la residencia a españoles y se le nombró villa de San Juan de los Lagos; en 1869 pasó a ser ciudad.

“La feria de San Juan de los Lagos fue un importante evento comercial y social, que adquirió gran fama a fines del siglo XVIII y durante todo el XIX; fue punto de reunión en todo México”.⁸⁵ Payno, en *Los bandidos de Río Frío* describe de forma pormenorizada la feria. Madame Calderón de la Barca dice en sus memorias que la Ciudad de México quedaba vacía porque todo mundo iba a la feria de San Juan.

A diferencia de otras ferias en tierras americanas o mesoamericanas, la de San Juan de los Lagos, no obedecía al comercio interior y exterior —como Xalapa o Acapulco—, su origen es religioso y se remonta a la aparición de la virgen en 1623 según algunos, o en 1630 según otros. Sin embargo, no por ello dejó de tener un muy importante papel comercial en la población y en toda la región.

Los comerciantes de Guanajuato, Querétaro, León, Irapuato, Silao, Celaya, Salvatierra, Salamanca, Valladolid y Guadalajara, vieron en la nueva Feria de San Juan de los Lagos una magnífica oportunidad para realizar con ventaja sus mercancías. Igual acontecía con poblaciones más lejanas, como eran Aguascalientes, Zacatecas, y aun, San Luis Potosí. En ella se saldaban residuos o rezagos de mercancías que tanto en Xalapa, en la Ciudad de México, Puebla y Acapulco y otras ciudades, no habían podido salir. Más tarde, los mercaderes de Querétaro, San Luis Potosí, San Juan del Río, Valle de Santiago, Celaya y Valladolid, que bajaban en el siglo XVII a las ferias de Xalapa y de Acapulco, llegaban con sus mercancías a San Juan de los Lagos, ganando el 75%, el 100% y el 200% de utilidades en cada transacción. A mediados del siglo, la concurrencia era tan grande que el Gobernador de Nueva Galicia informaba: “esta feria es la más intensa que se verificaba en el país”; aun cuando descaradamente

⁸⁴ Silvano Ruezga Gutiérrez, *San Juan de los Lagos, ciudad Colonial. Su historia y su gente*, 1995.

⁸⁵ Saúl Jerónimo Romero, “La feria de San Juan de los Lagos”, en *Anuario Conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América*, 1992, p. 159.

mentía, porque ya vimos que la de mayor importancia fue la de Xalapa, lo hacía por razones políticas: dar importancia al territorio bajo su mando.⁸⁶

Hay quien considera que la aparición de la virgen fue ventajosa en todos los aspectos, y especialmente en el crecimiento, renombre y enriquecimiento de la población. La feria es también producto de su lugar geográfico, un cruce de caminos, en el corazón de El Bajío, zona importante en minas, ranchos y haciendas, además se producían manufacturas. Y si bien el pueblo estaba poco menos que despoblado, no ocurría lo mismo con la región, que para la época estaba densamente poblada en el siglo XVIII, con numerosos productores que precisaban un mercado. “De lo anterior se puede concluir que San Juan de los Lagos reunía requisitos importantes para ser la sede de una feria comercial”.⁸⁷ Este autor menciona que tales factores fueron: habitantes permanentes; espacio para visitantes y negociantes; producción agrícola, ganadera y artesanal del lugar y alrededores; ciudades y centros mineros de la región satisfacían sus necesidades.

Hoy en día no hay feria comercial como antaño, y si bien entre el primero y el 8 de diciembre llega mucha gente a celebrar a la virgen, a vender y a comprar, no se trata como en otra época de una feria comercial muy importante y señalada en el calendario, es más bien una tradición. Se dice que la feria comercial “es todo el año” y en diciembre “ya casi no...vienen a celebrar y luego se van”.⁸⁸

Más bien se puede decir que hoy en día todo el año es feria comercial, en el sentido que hay comercio siempre, si bien en las festividades culturales y religiosas los peregrinos o visitantes crecen, y las ventas y ocupación hotelera y servicios restauranteros, aumentan.

Los visitantes compran cualquier objeto de recuerdo que vende la propia parroquia en su tienda, con un sistema en el cual se entrega cierta cantidad de dinero a cambio de algunos objetos en una bolsa, sin posibilidad de elegir cuáles se desean. En el 2003, por ejemplo en la tienda del santuario llamada “colecturía” se daban 40 pesos y se obtenían cuatro folletitos en una bolsa. Dicen que no se vende nada. Se aceptan limosnas y se obsequian recuerdos. No se

⁸⁶ José Joaquín Real Díaz y Manuel Carrera Stampa, *Las ferias comerciales de Nueva España*, s.f.: 228-9.

⁸⁷ Saúl Jerónimo Romero, *op. cit.*, p. 172.

⁸⁸ Testimonio de Abraham Morán González.

puede pedir algo en concreto, las monjas que atienden el lugar echan determinados objetos en una bolsita en función del monto de la limosna. Todo mundo acepta en silencio, el silencio está presente de forma muy potente, nadie dice nada.

También están los comercios establecidos en los alrededores —donde hay además un mercado y lugares con puestos fijos a modo de plaza comercial— y los ambulantes que se posicionan en la plaza y otras vialidades diversas que tienen que ver con otros templos y que forman parte de la procesión de una sede a otra en la visita. No hay comercio en el amplio atrio de la catedral, es algo que sí se vigila y controla, el resto de la ciudad es otra cosa.

Hoy en día el comercio y el turismo religioso se entrelazan, y si bien no hay una feria tan importante como antaño, continúa siendo un centro comercial abastecedor de la región y que además vende a los visitantes de otros estados de la República.

Tiene más de 60 hoteles⁸⁹ desde la categoría más económica hasta la de cuatro estrellas (aunque se autocalifican de cinco como comprobé en los viajes realizados).⁹⁰ Se calculan también alrededor de 2000 cuartos disponibles, y otros 400 que brindan particularmente algunas personas; se dice que el obispado tiene albergues con capacidad para 25 000 personas. La central de autobuses es la más importante en el estado, después de la de la capital. Hay varios restaurantes con comida típica mexicana e internacional, salones para eventos y fiestas, una plaza de toros, entre varias opciones turísticas para quien llega a San Juan.⁹¹ Los comercios establecidos son muchos, y los vendedores ambulantes también.

“La historia de la hostelería se remonta a unos 360 años, luego que la fama milagrosa de la Virgen de San Juan se había esparcido por gran parte de nuestra República Mexicana, arribando hasta este lugar para 1634 como consecuencia de los sucesos por todos conocidos cerca de dos mil visitantes”.⁹² Ante la necesidad de resguardar la afluencia de devotos surgió el primer albergue u hospedería a un costado del templo del primer milagro, además de utilizar casas habitación a tal efecto. Muchas veces ante la incapacidad de absorción

⁸⁹ Otras fuentes mencionan 52 o 57 hoteles.

⁹⁰ Señalar que después de la capital del estado y la zona turística de Puerto Vallarta, es el lugar con mayor capacidad hotelera de Jalisco.

⁹¹ Silvano Ruezga Gutiérrez, *op. cit.*; www.redial.com.mx/sanjuan/ubicación.htm 2003.

⁹² Silvano Ruezga Gutiérrez, *op. cit.*, p. 251.

de toda la gente, los peregrinos montaban refugios con telas o lo que tuvieran para protegerse de las inclemencias del tiempo. El Mesón de la Virgen fue el más importante en el siglo XIX.

Y llega 1950, la mitad del siglo y el parte aguas para la explotación del turismo por motivación religiosa en la ciudad: el despegue de la actividad y el nacimiento del comercio generalizado. Las casas de huéspedes pasan a segundo término, los hoteles se consolidan y se incrementan paralelamente al incremento de la afluencia y la creación de infraestructura básica y de servicios indispensables.⁹³

Incluso se consolidaron agrupaciones gremiales de hoteleros.

Las autoridades municipales desde hace tiempo han tenido un problema que no han podido o no han querido solucionar, y que día a día va en aumento, como cáncer que está enfermando y afeando nuestra ciudad, ese cáncer es el comercio ambulante y semifijo. El comercio semifijo comienza a extenderse por fuera alrededor del atrio de la Catedral por la parte poniente que da a la plaza principal, instalándose puestos de reliquias y velas, así como de milagros de cuadros de la Virgen de San Juan, y por los lados norte y sur son puestos donde se venden dulces, fruta cubierta. Para resolver el problema de instalación de estos comerciantes el entonces presidente municipal señor Gabriel Pérez de León, en su periodo...1962...1964, construyó el pasaje Pedro Moreno, utilizando terrenos propiedad municipal, propiedad ésta que se encuentra en el mero centro de la ciudad, en este pasaje se hicieron en la planta baja puros locales comerciales, en los que se instalaron a todo aquel comerciante que rentó un local al municipio, y así queda limpia la iglesia y luce en toda su magnitud, quedando únicamente pendiente de resolver el problema del comercio ambulante, el que fue únicamente reglamentado...en la actualidad hay más comerciantes que turistas, siendo un 80% de comerciantes venidos de otros lugares y el 20% lo son de esta ciudad, porque muchos campesinos dejaron el campo y se convierten en comerciantes ambulantes. Nuevamente se trata de resolver este problema siendo presidente municipal el doctor José de Jesús García Cuellar, en los años...1983...1985, la resolución del problema era construir un pasaje en la parte más ancha de la calle Juárez... todo quedó en estudio...en el mes de mayo de 1990 esta ciudad sería visitada por el Papa Juan Pablo II se quería que toda la población luciera lo mejor posible y entre las cosas que afeaban a la ciudad, era una especie de barracas que en años anteriores se habían instalado en la calle Juárez, para que las utilizaran los comerciantes de puestos semifijos...fueron retiradas a la fuerza...Pasada la visita de su Santidad...comienzan los trabajos de construcción de lo que es hoy

⁹³ *Ibidem*, p. 255.

la Plaza Juárez donde se instalaron a varios comerciantes. A la fecha el problema de los comerciantes es peor que antes porque la mayor parte de las calles céntricas de nuestro San Juan se han convertido en tianguis y no se puede transitar por ellas casi a diario.⁹⁴

Pese al reordenamiento y reformas, y si bien se mantiene usualmente libre el atrio de la catedral, el comercio ambulante sigue presente en la plaza y en las calles adyacentes a ésta y a los diferentes templos del recorrido religioso tradicional. De hecho, hay un trayecto entre los diferentes templos —del primer milagro, San Juan Bautista, el Pocito, etcétera.— que está repleto de comercios en los bajos de las casas, y ambulante en la calles, se venden cosas de todo tipo, además de los objetos religiosos. Y en general, la música de fondo que siempre se escucha en estos trayectos es nortehña.

La gente deambula por la ciudad, de iglesia en iglesia, compra dulces, zapatos, juguetes, medallitas de oro, edredones y recuerdos de su paso por el santuario y su visita a la virgen. Los vendedores comentan acerca de la adquisición de objetos: “Pos rosarios, virgen-citas, todo eso, relicarios, todo eso se compra”, “...estampitas de la virgen, cuadritos, lamparitas es lo que se llevan de la virgen”. “Bueno, artículos religiosos, costura, dulces, compran algunos artículos, como usted ve aquí se vende de todo, ¿verdad?”⁹⁵

Los comerciantes entrevistados repiten que “cuando hay más aglomeración es el 2 de febrero y el 15 de agosto”, principalmente y “casi la mayoría viene un solo día, no más, entra y sale en la tarde” y “está viniendo más gente que antes” porque “va creciendo la población, la devoción a la Virgen”.

...todos los vendedores ambulantes, los comerciantes ambulantes, alguna persona puede pensar “qué inconscientes son los comerciantes de la ciudad de San Juan de los Lagos, que están cerrando calles, que ocupan banquetas, no se puede caminar, la viabilidad es realmente muy difícil”. Sí, pero no es gente de San Juan...la mayoría de gente de San Juan tiene sus establecimientos, están establecidos en locales, pagan impuestos ...llegan de todas partes, sobre todo en estos días para la fiesta, de tal manera que es difícil que estas personas que no tienen un aprecio especial por la ciudad de San Juan de los Lagos, asuman voluntariamente algunas directrices de parte del ayuntamiento de parte de las

⁹⁴ José S. de la Cruz Cornejo, *Crónicas. Recordando el pasado de San Juan de los Lagos*, 2002, pp. 217-218.

⁹⁵ Testimonios de Reyes Sánchez Mendoza, Pedro Márquez García y Jesús Preciado, respectivamente.

familias, de que se concreten al lugar que se les ha asignado, la limpieza, es difícil, puesto que no le tienen cariño a la ciudad...⁹⁶

Se tiene ya el proyecto de realizar un nuevo templo fuera de la ciudad con infraestructura y estacionamientos adecuados a las necesidades debido al auge de la afluencia de gente a San Juan. También en Plateros se comentó sobre las posibilidades de reordenamiento con objeto de poder recibir en mejores condiciones la afluencia de peregrinos que se estima, también, cada vez mayor.

Plateros, Fresnillo, Zacatecas

La actividad principal de Fresnillo y Plateros ha sido, aunque actualmente sólo en menor medida, la minería: oro, plata y cobre. La agricultura, ganadería y avicultura también son fuente de producción del lugar, como ya se dijo con anterioridad. La población según el censo del año 2000 es de 183 236 habitantes.⁹⁷ La población económicamente activa (PEA) masculina es de 59.8% y la femenina de 21.5%. Del total de la PEA, 16.3% se ubican en el sector primario, 29% labora en el secundario y 51.7% trabaja en el terciario. De ellos, la principal ocupación en el municipio la constituyen obreros y artesanos (18.6%), trabajadores agropecuarios (15.6%) y comerciantes y dependientes (15.3%). Para Plateros se da la cifra de 4 128 habitantes —de ellos 2 141 son hombres y 2 076 mujeres;⁹⁸ ésta es la tercera localidad más importante en cuanto a población, tras Fresnillo y San José de Lourdes, en el municipio de Fresnillo. El estado de Zacatecas tiene, según datos de este mismo censo del año 2000, 1 353 610 habitantes en total.

Además de la agricultura y la ganadería, hay una pequeña industria de extracción y explotación de minerales metálicos y no metálicos, que al parecer no llega a ocupar a 1 000 individuos en total; la plata es la producción más importante.⁹⁹ Cuenta el rector que además de agricultores eran leñadores; cortaban leña en el monte

⁹⁶ Testimonio de Emiliano Valadés Fernández.

⁹⁷ *Cuaderno estadístico, op. cit.*

⁹⁸ Hay más hombres que mujeres en la región debido a la migración masculina a Estados Unidos.

⁹⁹ *Cuaderno estadístico, op. cit.*

para llevarla a la mina de Fresnillo, o quemaban cal para venderla también a la mina de Fresnillo.

En cuanto al comercio, el municipio ocupa a más de 7 000 personas.¹⁰⁰ Ya se ha señalado con anterioridad la preponderancia del sector comercial y de servicios en los últimos años. Respecto al turismo, en todo el municipio se contabilizan un total de 28 establecimientos de hospedaje, con 811 cuartos.¹⁰¹ Sobre los establecimientos de preparación y servicio de alimentos de bebidas hay unos 38, en su mayoría restaurantes.¹⁰² Según el rector, la gente de Plateros vive en un “85% del comercio generado por los peregrinos”.

Los domingos, el santuario se ve lleno de gente, unos más que otros; en esos días todas las tiendas de los comerciantes de los alrededores están abiertas. “Principalmente, los fines de semana de viernes a domingo, y ya en vacaciones es cuando viene más turistas”. “En diciembre, la temporada del mes de diciembre, y en agosto”.¹⁰³ “Los meses de diciembre, agosto y Semana Santa. Aprovechan agosto, porque vienen de San Juan, es la fiesta de la virgen de San Juan y aprovechan pasar por Plateros”.¹⁰⁴

Los días de peregrinación, expuestos en el calendario que para tal fin edita la diócesis de Zacatecas, también hay mucha gente. Hay días en los que no está programada una peregrinación y sin embargo llega un camión con gente de improviso. En las misas, a pesar de que no sea domingo ni festivo, siempre hay asistencia; asimismo durante los días feriados del santuario (San Demetrio, Navidad, El Señor de Plateros), u otras festividades que está promocionando la iglesia, como la Santa Cruz o Nuestra Señora de Guadalupe. Finalmente en los periodos que tienen que ver con la festividad de la virgen de San Juan de los Lagos —en agosto— cuando pasan por el lugar los camiones y se detienen, son los que más afluencia de devotos tiene el santuario.

En general, son familias enteras las que llegan, hombres y mujeres con hijos y madres. A veces, toda la familia avanza de rodillas en el templo hasta llegar bajo la urna de la imagen, entre veladoras

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ El estado cuenta con 179 establecimientos y una capacidad de 4 931 plazas (*idem*). Pero, ha de tenerse en cuenta el auge turístico que se ha desarrollado, especialmente en la ciudad de Zacatecas, capital del estado, y de una belleza incomparable.

¹⁰² En el ámbito estatal se contabilizan 604.

¹⁰³ Entrevista a Gina Santacruz, 17 años, empleada de comercio establecido en el atrio.

¹⁰⁴ Juana de Dios Martínez, 27 años, comerciante provisional en la calzada que llega al atrio.

y rezos. Como ya ha quedado claro, las peregrinaciones organizadas se regresan el mismo día o al siguiente, con lo cual se constata que se trata de fieles de pocos recursos, o en todo caso, que están de gira religiosa y van a visitar o han visitado otros lugares. La mayoría se regresa o se va al día siguiente para visitar Zacatecas, al Niño de las Palomitas, a San Juan de los Lagos, al Cubilete de Cristo Rey, a la Basílica de exilao, Guanajuato, luego a la Basílica de la virgen de Guadalupe; hay algunos que llegan a San Juan Michoacán donde está un Cristo, el Señor de los Milagros, un recorrido turístico religioso perfectamente organizado.

Según el delegado municipal, hay un proyecto de limpieza, ordenamiento y remodelación de la calzada de entrada, se planea la construcción de puestos de venta definitivos que sustituirían los provisionales de metal y tapados con lonas azules. También se tiene previsto la organización de dos museos en torno al santo Niño en los alrededores, para ello se están buscando locales adecuados. Otro proyecto según se informa es el derrumbe de la Casa del Peregrino —edificada sobre lodo y de manera peligrosa en la actualidad— que está muy deteriorada, y la construcción de otro edificio a tal efecto. En la década de los años setenta se remodeló para dar lugar a los puestos de ventas, y también se eliminó el jardín para que en el atrio pudiera concentrarse la gente para una misa. “Si hiciéramos uno grande como San Juan de los Lagos también se llenaría”.¹⁰⁵

Las tiendas en el atrio del Santuario fundamentalmente de objetos religiosos, pertenecen al mismo. El resto del atrio, la calzada que a él conduce, y las calles adyacentes a ambos —el santuario y la calzada— se encuentran abarrotadas de comerciantes, ya sea establecidos en casas, ya en paradas provisionales. El permiso para vender es dado por la delegación municipal, que es la autoridad local.

En general, se observa, una preponderancia de imágenes y objetos de culto de muy diversos tipos. A la pregunta de qué es lo que más adquiere o se lleva la gente, los comerciantes entrevistados respondieron: “figuritas del Niño de Atocha y artículos religiosos, más que nada, donde venga el santo Niño, puede ser en cuadros, dibujos, de bulto”.¹⁰⁶ Al interrogante de quién compra más, hombres o mujeres, se respondió que “señoras más que nada”; en cuanto a la edad, “mayores, sí, gente adulta”.

¹⁰⁵ Francisco Javier Carlos Cárdenas.

¹⁰⁶ Gina Santacruz.

Existe también presencia de mujeres huicholas que ofrecen adornos de chaquira —que poco o nada tienen que ver con la adoración y devoción del lugar—; ellas viven desde hace tiempo en una comunidad, o llegan por temporadas al santuario. Hay venta de juguetes de madera de otras zonas de la República, tiendas de juguetes de plástico de los que se encuentra en las ferias, y dulces de San Juan de los Lagos o Morelia que se ofrecen en tiendas enteras dedicadas a dicho producto.

Los productos religiosos más vendidos, según la información facilitada por los comerciantes, son las imágenes de polirresinas y otras que vienen de China, pasando por Italia donde se les pone el sello de una casa italiana.

Lo que se compra más son polirresinas de importación, europeas. De Italia, de China, de España, de donde traen los Niños de polirresinas que es lo más comercial hasta ahorita. Lo que es el pergamino, trabajado por los platerenses, de resina. El trabajo del preso, de madera a mano, lo hacen los presos del Cereso de Fresnillo...todo lo que es de pino y mezquite lo hacemos nosotros.¹⁰⁷

Los negocios de los vendedores a la entrada del templo y en las cercanías responden también muchas veces a estrategias familiares, se pasan los negocios de padres a hijos o se multiplican éstos según redes de parentesco: “De tiempo aquí tengo 26 años aquí en el atrio... sí yo desde que tenía 5 años, acá vendían mis abuelos, eran los puestos de los abuelos, antes había 7 puestos nada más, ahora ya somos como 5 000...como tradición familiar”.¹⁰⁸ “Cosa de 15 a 20 años...es de mi papá, pero nosotros le ayudamos desde chiquitos. Se compra más la artesanía religiosa, el santo Niño, artesanía económica, lo más económica”.¹⁰⁹ Mónica es uno de los comerciantes que están en la calzada, vende comida, su papá tiene un puesto, su mamá otro, y otro ella y su marido.¹¹⁰

“El santuario de Plateros sostiene hoy al Seminario Diocesano de Zacatecas, sostiene mes con mes alrededor de 50 sacerdotes cuyas parroquias no les alcanza a sostener económicamente desde aquí”.¹¹¹

¹⁰⁷ Cruz Gaitán, 30 años, comerciante con puesto provisional en el atrio.

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ Juana de Dios Martínez.

¹¹⁰ Conversación informal con Mónica, 33 años, Plateros, Zacatecas.

¹¹¹ Francisco Javier Carlos Cárdenas.

Otra forma de sobrevivencia, que también es reconocida y agradecida según algunos testimonios recabados, es el *modus vivendi* de la infraestructura de acogimiento de los peregrinos, hoteles y hostales, restaurantes y puestos varios, de los pobladores de los centros de culto agraciados por la aparición y los milagros. Más allá también de su espiritualidad o devoción, algunos habitantes o visitantes sobreviven o viven del turismo y comercio, que para estas localidades supone una importante inyección a la economía local y regional.

Consideraciones finales

La devoción de las imágenes de la religiosidad popular cumple una doble función, cuando menos y entre otras, la de proporcionar seguridad y confort psicológico, emocional, social y material a sus fieles devotos, toda vez que, un empleo e ingreso a productores y comerciantes, y a trabajadores del gremio hotelero y restaurantero, que también pueden ser devotos, a su vez.

Según los datos recabados, nadie parece solicitar por la salvación de su alma en el cielo, más bien se trata de salvar su cuerpo de una dolencia por enfermedad o accidente, de la prisión o del desempleo. Se pide por los vivos, los familiares y seres queridos: por sus necesidades económicas, de salud, de trabajo, de estudios, de dinero, y a veces hasta de amor, o incluso sobre la resolución de pleitos legales, o fortuna para cruzar “de mojados” la frontera. Asuntos muy terrenales, tanto como los que resuelven en su vida cotidiana los vendedores ambulantes o los de comercios fijos y parte de la localidad en la cual está el santuario histórico y la imagen milagrosa. Ambos perfectamente integrados y refuncionalizados para los avatares de la contemporaneidad. Incluso, la Iglesia parece urgida por adaptarse a los nuevos tiempos, no perder el rebaño y sueña con dirigirlo; en todo caso parece conformarse con seguirlo lo más de cerca que se pueda.

A lo largo de estas páginas parece haber quedado claro, que hoy por hoy —en el aquí y el ahora—,¹¹² la religiosidad popular en México se centra en preocupaciones y necesidades de sobrevivencia en la vida cotidiana, sean de carácter emocional, físico, social o

¹¹² María Jesús Buxó i Rey, *op. cit.*

material. Personas, familias y grupos piden y agradecen, visitan y ofrendan a diversas imágenes, de manera íntima y directa. Su sobrevivencia ante males afectivos o de salud, frente a preocupaciones de empleo o estudio, ante inclemencias varias y problemas diversos, parece ser parte central en la devoción religiosa popular. Por otra parte, peregrinaciones y visitas a imágenes y santuarios, resuelven también la sobrevivencia de algunos de los habitantes de los lugares en donde se encuentran los centros de culto, desde hoteleros hasta vendedores ambulantes. El sector secundario, y muy especialmente, terciario, sale beneficiado.

Es ésta una imagen o una cara no tan visible o trabajada en torno a la religiosidad popular. Una mirada nueva a algo que siempre ha existido, pero que aunque no parezca, está creciendo: los devotos y visitas aumentan, y la economía de los lugares lo hace en paralelo. Son “un conjunto de estrategias para usar el conocimiento religioso”.¹¹³

Por todo ello, el título de este texto quiere mostrar, que si bien en la filosofía, la historia u otras ciencias sociales —incluso el estudio de la propia religión— se habla de la religión como algo centrado en lo espiritual, moral y la salvación del alma humana, en la experiencia cotidiana esto parece pasar a un segundo plano. Por una parte el protagonismo está centrado en la vida de cada día, en los problemas y preocupaciones, accidentes, enfermedades, estudio, trabajo, juicios, relaciones, esto es, en la sobrevivencia de los devotos, que como se ha visto, generalmente pertenecen al sector más desprotegido de la sociedad.¹¹⁴ Por otra parte los habitantes que viven en los lugares de culto, realizan actividades diversas con objeto de ganarse el sustento cotidiano, y mantienen el mismo con la afluencia continua de devotos.

En conclusión, lo que importa es lo que siente y cree la gente, la experiencia del milagro cumplido, la necesidad satisfecha, la esperanza de vida y la fe en la resolución de sus problemas, el medio poco importa. Y si la medicina o la justicia no funciona, siempre quedará el santo Niño de Atocha o la virgen de San Juan de los Lagos para salir bien de un mal parto o para conmutar la condena a un prisionero. Los médicos y los jueces son así intermediarios del milagro, porque quien realmente lo hace es la imagen, a veces Dios

¹¹³ *Ibidem*, p. 8.

¹¹⁴ Gilberto Giménez, *op. cit.*; Félix Báez-Jorge, *op. cit.*

a través de ella, pero en ocasiones pareciera que es ella misma la que reúne las fuerzas cósmicas del universo para lanzarlas favorablemente al creyente con toda la fe en la mira. Y es que lo que importa son las experiencias y los resultados, lo demás aparece como algo pasajero, como nuestra vida por el planeta Tierra.

Bibliografía

- Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, III tt., Barcelona, Anthropos/Fundación Machado, 1989.
- Báez-Jorge, Félix, *Entre los nagueles y los santos*, México, Universidad Veracruzana, 1998.
- Bélar, Marianne, "Un acercamiento a los exvotos del santuario de San Juan de los Lagos", en Marianne Bélar y Philippe Verrier, *Los exvotos del Occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- Buxó i Rey, María Jesús, "Introducción", en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular*, t. I, Barcelona, Anthropos/Fundación Machado, 1989.
- Compendio de la historia de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos*, México, San Juan de los Lagos, s.f.
- Cruz Cornejo, José S. de la, *Crónicas. Recordando el pasado de San Juan de los Lagos*, San Juan de los Lagos, Impresora Benjamín R. de León, 2002.
- Cuaderno Estadístico Municipal, Edición 2001*, Aguascalientes, INEGI/Gobierno de Zacatecas/H. Ayuntamiento Constitucional de Fresnillo, 2002.
- Garduño Pulido, Blanca, "Influencia del exvoto en la obra de Diego Rivera y Frida Kahlo y el arte contemporáneo", en *Fe, arte y cultura. El Santo Niño de Atocha. Exvotos*, México, Conaculta/INBA/Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, 2000.
- Giménez, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978.
- Gómez, Ángel G., "Religiosidad popular", en *Religiosidad popular y santuarios*, Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica, 1995.
- Hijar Serrano, Alberto, "Identidad, región y pueblo", en *Fe, arte y cultura. El Santo Niño de Atocha. Exvotos*, México, Conaculta/INBA/Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, 2000.
- Inzunza Escoto, Augusto, *Historia y tradiciones de Plateros y el Santo Niño de Atocha*, s.f., folleto.
- Lagarriga Attias, Isabel, "Participación religiosa: viejas y nuevas formas de reivindicación femenina en México", en *Alteridades*, núm. 18, UAM Iztapalapa, 1999.
- López de Lara, J. Jesús, *El niño de Santa María Atocha*, Fresnillo, Santuario de Plateros, 1995.
- Moliner, María, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1992.
- Pereyra Nieves, Juan, *Cartas al Santo Niño de Atocha. Expresiones de religiosidad popular*, Fresnillo, Santuario de Plateros, 1999.

- Portal Airoso, Ana María, "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas", en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM, 1994.
- Prat i Carós, Joan, "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía", en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, t. II, Barcelona, Anthropos/Fundación Machado, 1989.
- Quiroz Malca, Hydée, *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*, México, Conaculta, 2000.
- Real Díaz, José Joaquín y Manuel Carrera Stampa, *Las ferias comerciales de Nueva España*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, s.f.
- Rodríguez-Shadow, María J. y Robert D. Shadow, *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*, Toluca, UAEM, 2002.
- Romero, Saúl Jerónimo, "La feria de San Juan de los Lagos", en *Anuario Conmemorativo del V Centenario de la llegada de España a América*, México, UAM Azcapotzalco, 1992.
- Ruezga Gutiérrez, Silvano, *San Juan de los Lagos, ciudad colonial. Su historia y su gente*, San Juan de los Lagos, impresión de Benjamín R. de León, 1995.
- Sánchez Lara, Rosa María, "Niño peregrino, de los plateros y de las causas perdidas", en *Fe, arte y cultura. El Santo Niño de Atocha. Exvotos*, México, Conaculta/INBA/Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, 2000.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980.
- Valadez, Alfredo, "Tercer centro religioso del país. El niño de Atocha no es santo, pero hace milagros", en *La Jornada*, 19 de abril de 2001, p. 36.

RESEÑAS



Rafael Tena
(introd., paleog. y trad.)
Anales de Tlatelolco
México, Conaculta
(Cien de México), 2004, 207 pp.

Así como el México antiguo no era un país, sino muchos países, señoríos, reinos o *altépetl*, no había una sola historia sino muchas historias o tradiciones históricas, tantas, o aún más, como los numerosos reinos o señoríos. El señorío de Mexico Tenochtitlan organizó el imperio más amplio que dominó buena parte de Mesoamérica, pero no logró unificarla en términos profundos, sólidos y duraderos, como lo mostró su rápida caída ante los conquistadores españoles. Intentó, sin embargo, imponer su ideología, su visión de la historia y de la

religión, revisada o rehecha en el siglo xv y comienzos del xvi; y no cabe duda de que, hasta hoy en día, la tradición histórica mexicana, más precisamente, tenochca, es la que ha tendido a predominar, a identificarse con la historia de la nación toda. Sin embargo, varias tradiciones no tenochcas se mantuvieron, pese al embate mexicano y de los propios españoles, que escogieron a la Ciudad de Mexico como capital de la Nueva España. Pero varias tradiciones históricas particulares consiguieron conservarse, aun sea parcial o fragmentariamente, como las tradiciones tetzcocana, tlacopaneca, azcapotzalca, chalca, cuauhtitlaneca, tepepolca, cholulteca, tlatelolca, además de las múltiples tradiciones mayas, oaxaqueñas y michoacanas, y varias más.

Estas tradiciones se transmitieron por generaciones en códices, estelas y piezas de cerámica, en relatos de los señores y sacerdotes, en rezos y rituales, en canciones que todo el pueblo se sabía, y posteriormente en textos alfabéticos escritos por frailes o intelectuales indios y mestizos. El conocimiento de los rasgos comunes de estas tradiciones históricas, así como de sus desarrollos y modos particulares, es de vital importancia para conseguir una aproximación más crítica, pero también más amplia y creativa, de la historia antigua y colonial de México. Si buena parte de la historiografía mexicana es ideológica y propagandística, y fue reformulada de acuerdo con los requerimientos de la

conquista espiritual y de los litigios legales que canalizaron los fuertes reacomodos en el mundo indígena que siguieron a la Conquista, es necesario aprender a leer con maña los documentos para acceder a algunos niveles de realidad.

El estudio de la tradición historiográfica tlatelolca resulta particularmente vivificante para este tipo de ejercicio, por la unidad y divergencia de los desarrollos históricos e historiográficos tenochcas y tlatelolcas. En un primer momento, durante la peregrinación del norte chichimeca a la cuenca de México, los tlatelolcas no se diferenciaban de los tenochcas, ambos eran mexicas —o acaso más bien, aztecas, porque habían salido de Aztlan, y todavía no se habían establecido en la Ciudad de México. Allí es donde después de la fundación de la Ciudad de México, en el año *ce técpatl*, 1 pedernal, acaso 1325 según la mayor parte de las fuentes, los tlatelolcas se separaron de los tenochcas, y se establecieron en la parte norte de la gran isla que es la Ciudad de México, Metzxicco, ese gran ombligo (*xictli*) en medio de la laguna luna (*metztlí*). Es difícil saber con precisión qué sucedió en los tiempos siguientes, pues las fuentes tenochcas y tlatelolcas son insuficientes y, sobre todo, demasiado parciales. Puede suponerse, que tlatelolcas y tenochcas convivieron con cierta autonomía relativa, pues ambos estaban sometidos a los tepanecas de Azcapotzalco, hasta que estalló la guerra tepaneca, en la que los tenochcas se aliaron con los acolhuas de Tetzcoco y los tepanecas de Tlacopan, y lograron derrotar a Azcapotzalco y formar la poderosa Triple Alianza (*Excan Tlatoloyan*), en la que

acabó predominando Tenochtitlan. Ahora bien, es incierta la participación de Tlatelolco durante la guerra tepaneca, incierta también la relación entre Tenochtitlan y Tlatelolco después de la constitución de la Triple Alianza y durante el ascenso del imperio. Aunque las fuentes tenochcas escasamente mencionan a Tlatelolco en las conquistas, la tradición tlatelolca se atribuye la derrota misma de Azcapotzalco y varias otras conquistas. En 1473 se llegó al rompimiento definitivo, con la guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan, cuando Tlatelolco perdió su autonomía dinástica, que sólo recuperaría bajo el dominio español. Pero también acerca de la subordinación a los tenochcas, la historiografía tlatelolca difiere de la tenochca. Las grandes reformas historiográficas y religiosas tenochcas se produjeron durante los reinos de Itzcóatl y del primer Moctezuma, Ilhuicamina, en el segundo tercio del siglo XV, y durante el reino del segundo Moctezuma, Xocoyotzin, a comienzos del XVI, y debe suponerse que los tlatelolcas debieron aceptar, con reticencias y coincidencias, la versión que fabricaron los tenochcas de su pasado común mexica. En todo caso, en lo que se refiere a la conquista española, la tradición histórica tlatelolca se impuso sobre la tenochca, puesto que las dos fuentes indígenas en náhuatl más importantes sobre la conquista de la Ciudad de México, son de proveniencia tlatelolca, en la que los tlatelolcas son vistos como héroes bravos y los tenochcas como cobardes. Después de la conquista, restablecido el linaje gobernante tlatelolca, los cabildos indios de Tenochtitlan y Tlatelolco se enfrentaron por derechos sobre tierras y aguas, lo cual

hizo que muchas tradiciones prehispánicas fueran retomadas, y alteradas.

Merece sin duda estudiarse con atención la tradición historiográfica tlatelolca. Aunque es relativamente poco lo alcanzado, los avances recientes han sido sustanciales, como lo prueba la presente edición, paleografía y traducción, magnífica y por fin satisfactoria, hecha por Rafael Tena, de los *Anales de Tlatelolco*, una de las piezas más importantes de la historiografía tlatelolca.

Igualmente debe mencionarse la edición facsimilar del *Códice florentino*, con el manuscrito en español y náhuatl y las ilustraciones del libro XII, sobre la conquista de México, desde una perspectiva tlatelolca emparentada a la versión que dan los *Anales de Tlatelolco*. El texto español ha sido muchas veces editado, con creciente atención crítica, y el texto en náhuatl ha sido varias veces traducido al español, al inglés, al alemán, al francés. Es de lamentarse que las ilustraciones no se hayan editado y estudiado de manera más sistemática y amplia. Otros documentos tlatelolcas han sido bien editados en fechas recientes: el *Mapa de Uppsala*, de la cuenca y la Ciudad de México probablemente en 1556, editado por Miguel León-Portilla y Carmen Aguilera, que urge reeditar porque se ha vuelto inaccesible; el *Códice de Tlatelolco*, editado por Robert H. Barlow y Heinrich Berlin, y más recientemente por Perla Valle y Xavier Noguez, según los cuales el código abarca de 1542 a 1560; la *Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, editada por Perla Valle y transcrita y traducida por Rafael Tena, posiblemente elaborada en 1555-1556; además de otros documentos tlatelolcas, entre los que destacan los "Anales

de la conquista de Tlatelolco en 1473", que comenzó a estudiar Robert H. Barlow, cuyas obras fueron recopiladas por Jesús Monjarás-Ruiz.

Los *Anales de Tlatelolco* son un documento complejo y compuesto, difícil, escrito en lengua náhuatl, con importantes materiales sobre historia prehispánica mexicana y sobre todo tlatelolca, además de tepaneca (pues los tlatelolcas tuvieron una dinastía tepaneca), y sobre la conquista y los inicios del régimen español. Los *Anales* se componen de dos manuscritos en lengua náhuatl, actualmente conservados en la Biblioteca Nacional de Francia (BNF), Manuscritos Mexicanos 22 y 22 bis, descubiertos y rescatados hacia 1740 por el milanés Lorenzo Boturini Benaduci y comprados en 1833 por el francés Joseph Marie Alexis Aubin, quien advirtió la complementariedad de ambos textos, que Boturini no había visto. Ambos manuscritos tienen roturas y lagunas y se completan mutuamente. Lo que se conoce como los *Anales de Tlatelolco* es una reconstrucción basada en la combinación de ambos manuscritos, no siempre totalmente clara o explícita.

Pese a su importancia y a que han sido ampliamente citados, los *Anales de Tlatelolco* no habían sido editados y estudiados con el cuidado que merecen. La edición que casi siempre se utiliza es la que en 1948 publicaron Heinrich Berlin y Robert Barlow, pese a que Berlin deja claro que él no hizo más que traducir (y mejorar un poco) el intento de traducción del náhuatl al alemán realizado por Ernst Mengin, en su edición bilingüe de 1939 (en 1945 Mengin también publicó una edición facsimilar de los *Anales*). Se han hecho varias traduccio-

nes de la parte, más famosa, sobre la Conquista (Ángel María Garibay K., Georges Baudot, James Lockhart), pero las partes relativas a la historia antigua, casi no se siguieron estudiando, con la excepción de Hanns J. Prem y Ursula Dyckerhoff, en 1997, y de su discípula Susanne Klaus, quien publicó en 1999 una edición bilingüe náhuatl-español.

Pese a los méritos de este trabajo, Rafael Tena no lo consideró plenamente satisfactorio, pues no consiguió resolver todas las dificultades del texto náhuatl, además de que la investigadora alemana no siempre dispuso de todos los recursos de la lengua española. Otro problema es que en su edición es difícil deslindar los manuscritos 22 y 22 bis de la BNF, cuestión relegada a las notas.

Rafael Tena consideró imprescindible una presentación separada de los manuscritos 22 y 22 bis, con el fin de obtener una mayor claridad y precisión en el conocimiento de los *Anales de Tlatelolco* y el correcto tratamiento de las complejas cuestiones históricas que levanta, de manera ciertamente problemática y hasta contradictoria en sus dos partes. Y no cabe duda de que Tena consiguió entregar a los lectores, en un económico, bello y pulcro librito de 206 páginas, el mejor instrumento que puede necesitarse para interrogar de manera rigurosa los *Anales*.

Se aprecia la elegante concisión que Rafael Tena ya había mostrado en sus ediciones y traducciones anteriores, como las *Relaciones* y el *Diario de Chimalpáhin*, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Historyre du Méchique* de André Thévet, basadas ambas en las relaciones de fray Andrés de Olmos, la *Leyenda de los Soles*, las cartas

de los nobles nahuas del centro de México (traducidas del náhuatl y del latín), o los cuatro *Evangelios* (traducidos del griego).

La presentación de la edición de los *Anales de Tlatelolco* es muy breve (pp. 11-20), y sin embargo alcanza a decir con precisión todo lo importante: 1. Descripción de los manuscritos; 2. El texto de los *Anales de Tlatelolco* en ambos manuscritos; 3. Ediciones previas; y 4. Características de la presente edición. Después sigue una edición bilingüe del Manuscrito 22, al que se agregan, debidamente identificados, los textos y fragmentos del 22 bis que no aparecen en el 22. Enseguida se edita el Manuscrito 22 bis, en versión náhuatl, sin traducción al español, pues los pasajes exclusivos relevantes ya fueron incluidos en la versión bilingüe del Manuscrito 22. Las notas a pie de página son mínimas: están dedicadas a insertar fragmentos menores y a precisar los mayores del Manuscrito 22 bis, a incluir las notas marginales, señalar características del manuscrito (como la identificación de varios amanuenses), algunas incongruencias, a señalar algunas similitudes con la *Ordenanza del señor Cuauhtémoc* o los *Anales de Cuauhtitlan*, y dificultades de traducción.

La traducción sigue la norma de la sencillez y claridad en español, sin un apego exagerado a todos los modos expresivos del náhuatl, pero aceptando algunos difrasismos y términos propios. La escasez de notas se compensa con la bibliografía, esencial (en la que sólo falta el breve estudio de Wigberto Jiménez Moreno, de 1938), y sobre todo con el amplio glosario, con etimologías y traducciones de nombres de personas, lu-

gares, cargos, fechas, (pp. 173-196), y con los índices de personas y lugares.

El objetivo es hacer accesibles los *Anales de Tlatelolco* a la mayor cantidad de lectores diferentes, desde el lector común y los estudiantes, que encontrarán un texto bello, preciso y entendible, hasta los especialistas, que encontrarán en esta edición los elementos para un estudio crítico del texto y seguir todos los caminos de investigación que sugiere. (Sólo faltaría un disco compacto con la reproducción fotográfica de los manuscritos 22 y 22 bis, entre otras cosas para ver los glifos.)

En una parte, que sólo aparece en el Manuscrito 22 bis, los *Anales* registran que fueron escritos en Tlatelolco en 1528. Durante mucho tiempo se consideró que ésta era la fecha de composición de los *Anales*, hasta que se desechó por temprana, pues en ese momento todavía no se registran otros documentos escritos en náhuatl con alfabeto latino. El Manuscrito 22, escrito sobre papel amate, se considera el más antiguo, de cerca de 1545 según James Lockhart y de alrededor de 1560, según Rafael Tena. El Manuscrito 22 bis, escrito sobre papel europeo, se considera más tardío, del siglo XVII, Tena piensa que de alrededor de 1620. Pero la fecha de 1528 pudo tener alguna realidad, pues Rafael Tena, en cuanto a la composición de la obra, piensa que:

Lo más probable es que, pocos años después de la conquista, uno o más testigos oculares, conocedores a la vez de la historia antigua, hayan registrado algunas noticias históricas que luego habrían de servir a los compiladores finales para redactar las varias seccio-

nes de los *Anales de Tlatelolco*, en sus dos versiones de los manuscritos 22 y 22 bis.

Si el Manuscrito 22 de los *Anales de Tlatelolco* fue compuesto entre 1545 y 1560, debe recordarse que alrededor de 1556 se escribieron las más importantes fuentes de la tradición tlatelolca, probablemente en relación con el pleito por tierras y aguas entre Tlatelolco y Tenochtitlan, las dos “parcialidades” indias de la Ciudad de México, que ya se registra en 1551, y en relación con la presencia de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores nahuas en el Colegio de Tlatelolco a partir de 1556. En ese año, Sahagún y su equipo asentaron la primera versión en náhuatl del “Libro de la conquista”, varias veces retrabajada y censurada, y traducida al español y adicionada de pinturas hacia 1576, que conformó el libro XII del *Códice florentino*. El *Mapa de Uppsala* debió ser pintado en 1556, porque aparecen en él las dos albarradas, la de Nezahualcōyotl y la de Ahuítzotl, plenamente reconstruidas después de la desastrosa inundación de 1555, estudiada por Emma Pérez-Rocha. La *Ordenanza del señor Cuauhtémoc* también debió ser compuesta en 1555 o 1556, lo cual se intuye debido a la mención de las obras de la albarrada. El *Códice de Tlatelolco* abarca de 1542 a 1560 y debió haber sido compuesto no mucho después. Las fechas de 1555 y 1556 tienen importancia en él, sobre todo en relación con el Tepeyácac, igualmente presente en el *Mapa de Uppsala*, en la *Ordenanza del señor Cuauhtémoc* y en el pleito legal entre Tenochtitlan y Tlatelolco.

Wigberto Jiménez Moreno, seguido por John B. Glass, pensó que el Ma-

manuscrito 22 bis no es copia del 22, sino que ambos son copias más o menos precisas de un original perdido. Pero el Manuscrito 22 bis, si bien presenta varios errores, incongruencias y omisiones, en ciertos aspectos es superior al 22, particularmente en una ortografía en algunas partes más correcta y uniforme de la lengua náhuatl, y en varios interesantes episodios que agrega. Por ello, Susanne Klaus piensa que el Manuscrito 22 es una copia del original perdido, mientras que el 22 bis es una copia de una copia perdida del original perdido; de este modo, los elementos “positivos” del 22 bis provendrían del copista del original perdido y sus elementos “negativos” provendrían del copista de la copia perdida del original perdido.

Pero el asunto se complica si se considera el apartado II, que Rafael Tena intitula “Complemento de ‘Los gobernantes de Tlatelolco’”, exclusivo del Manuscrito 22 bis, que incluye información diferente y sumamente interesante sobre la guerra de 1473 entre Tenochtitlan y Tlatelolco, sobre el gobierno posterior en Tlatelolco, sobre la muerte de Cuauhtémoc en la expedición cortesiana a las Hibueras y el encumbramiento, allí o poco después, del guerrero tlatelolca Ecatzin. Jorge Gurría Lacroix, al estudiar la *Historiografía sobre la muerte de Cuauhtémoc* en 1976, no consideró “dignas de fe” estas “aventuras”. Pero, por su importancia y originalidad, conviene estudiar con más cuidado el origen de esta peculiar tradición tlatelolca.

Los demás apartados de los *Anales de Tlatelolco* fueron titulados por Rafael Tena: I, “Los gobernantes de Tlatelolco”; III, “Los gobernantes de Tenochti-

tlán”; IV, “Los gobernantes de Azcapotzalco”; V, “Complemento de ‘Los gobernantes de Azcapotzalco’”; y VI. “Historia mexicana”. Los tres primeros son relativamente breves y básicamente dinásticos. El último apartado, titulado “Historia mexicana”, es el más extenso e interesante, y abarca la historia mexicana, desde la salida de Chicomóztoc, cuando tenochcas y tlatelolcas no se habían separado, hasta la Conquista de México, todo desde una perspectiva eminentemente tlatelolca. Destaca en este texto la inclusión de fragmentos de varios cantares, admirablemente traducidos por Rafael Tena, sobre los sufrimientos de los mexicanos durante su peregrinación ya en la cuenca de México, particularmente sobre las matanzas sufridas en Chapoltépec. La difusión de estos cantares se comprueba al advertir, con Rafael Tena, que fragmentos de éstos se encuentran también en la tlatelolca *Ordenanza del señor Cuauhtémoc* y en los *Anales de Cuauhtitlan*. Se confirma que los cantares fueron una de las principales formas en que se conservaba y transmitía la memoria histórica, como lo vio Boturini.

Contra Robert Barlow que señaló su carácter unitario, Hanns Prem y Rafael Tena han destacado el carácter heterogéneo, antológico, de los *Anales de Tlatelolco*, pues el apartado “Historia mexicana” difiere en énfasis de los apartados dinásticos, que entre otras cosas destacan la supuesta derrota de Azcapotzalco por Tlatelolco en la guerra tepaneca iniciada en 1428 y las supuestas victorias de Tlatelolco sobre Tenochtitlan durante su guerra de 1473.

También son sustanciales las diferencias del apartado “Historia mexicana”

y los apartados I, III y IV, con el apartado II, exclusivo del Manuscrito 22 bis, titulado “Complemento de ‘Los gobernantes de Tlatelolco’”. Este apartado comienza con la guerra de 1473 con Tenochtitlan, y destaca las victorias tlatoque, en las que hasta las mujeres capturaron guerreros tenochcas. Pero la guerra se perdió debido a varios “traidores” (*tlaytoles*), que se detallan (igualmente presentes en el manuscrito “Anales de la conquista de Tlatelolco en 1473”).

Y sólo en este apartado II se hace alusión expresa a que a partir de entonces Tlatelolco perdió su gobierno autónomo: “*Ye ihquac cempoliuh yn tecuhyotl tlatocayotl yn Tlatilulco; nican motocayotia in motenehua quauhtlatoque. Ye iquac peuh yn ça quauhtlatolo nican Tlatilulco; yehuantin iln] yn oquipixque altepetl Tlatilulco*”: “Entonces desapareció [el señorío,] el *tlatocáyotl* de Tlatelolco; aquí se nombran los llamados *cuauhtlatoque*. Entonces comenzó el gobierno de los *cuauhtlatoque* en Tlatelolco; éstos son todos los señores que gobernaron [más bien: tuvieron cargo de] la ciudad de Tlatelolco”. Sólo en este apartado II, debe destacarse, se hace alusión al gobierno de los llamados *cuauhtlatoque* en Tlatelolco (*cuauhtlato* en singular, según Tena), aunque no se dice que estos “cónsules” eran designados en Tenochtitlan.

Cabe comentar al respecto que en otro texto de la, por lo visto bastante *heterogénea*, tradición historiográfica tlatoque, la *Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, la palabra *cuauhtlatoque* no aparece con un sentido que exprese sumisión, sino al contrario como una designación de los guerreros tlatoque, llamados *atlaca*

cuauhtlatoque, así diferenciados de los *atlaca chichimeca* de Tenochtitlan. No en vano el principal *tlatoani* tlatoque, el que supuestamente derrotó a Azcapotzalco en la guerra tepaneca, se llamaba Cuauhtlatotzin. Esto abre algunas interrogantes sobre el origen del término *cuauhtlatoque*, o sobre su posible resignificación por los tlatoque.

También es exclusivo de este apartado II, exclusivo del 22 bis, el señalamiento de que el régimen de los *cuauhtlatoque* acabó en 1515 cuando Cuauhtémoc se enseñoreó como *tlatoani* de Tlatelolco. En otras partes del *Código de Tlatelolco*, y en la *Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, también se le da trato de *tlatoani* de Tlatelolco, a diferencia de las fuentes tenochcas, que lo consideran *tlatoani* tenochca. Pero el énfasis es mayor en el apartado II, que destaca igualmente, sin que se diga por qué, que con Cuauhtémoc acaba el régimen de los *cuauhtlatoque*.

Mientras Cuauhtémoc era *tlatoani* de Tlatelolco, este texto destaca que no había *tlatoani* en Tenochtitlan, y que un tal Mexícatl Coztoolóltic, un ridículo “enano de rollizas pantorrillas”, se hacía pasar por *tlatoani*. El texto omite la Conquista de Mexico, tan bien narrada en el apartado “Historia mexicana”, muy afín al libro XII del *Código florentino*, y continúa con un curioso relato que sucede durante la expedición de Cortés a las Hibueras, Honduras. El texto narra las dramáticas circunstancias que llevaron, por la traición del tenochca Mexícatl, a la ejecución en Hueymollan Acatlan de Cuauhtémoc, *tlatoani* de Tlatelolco, junto con Coanacochtzin, *tlatoani* de Tetzco, y Tettlepanquetza, *tlatoani* de Tlacopan.

A continuación cobra importancia un personaje tlatelolca, el guerrero Ecatzin, exclusivo del Manuscrito 22 bis. Tras la muerte de Cuauhtémoc, Cortés ahora dialoga con dos señores tlatelolcas que se colaron en su embarcación, Ecatzin Tlacatécatl Tlapanécatl Popocatzin (que Lockhart pensó que eran dos personas) y Temilotzin Tlacatécatl Popocatzin. Tlacatécatl (más correctamente *Tlacatéccatl*), si nos guiamos por la *Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, era una importante distinción de los guerreros tlatelolcas. A Écatl y a Temilotzin preguntó Cortés, a través de Malintzin (también llamada Malin, sin el sufijo reverencial), si habían matado a muchos españoles (se recuerda que Ecatzin les tomó una bandera, *uantelan*, a los españoles) y les dijo que los llevaría con él a España donde los mataría. Finalmente decide hacerlos señores, pero Temilotzin, asustado, se tira al agua y muere. Cinco años después de salir, se informa, Ecatzin regresó a Tlatelolco y se enseñoreó. Sabemos que Cortés salió a las Hibueras en 1524, por lo que Ecatzin habría accedido al poder tlatelolca en 1529. De este modo Ecatzin quedó como beneficiario principal de los acontecimientos, particularmente de la muerte de Cuauhtémoc y de Temilotzin.

No le faltó razón a Robert Barlow para pensar que Ecatzin, o más bien alguien cercano a él, pues Ecatzin debió morir en la década de 1530, fue el redactor de esta parte de los *Anales de Tlatelolco*, y, podría agregarse, de algunas pequeñas interpolaciones en el apartado "Historia mexicana" que sólo están en el 22 bis, y que se refieren a él, así como del dato, que se encuentra al comienzo de la parte llamada "Historia

mexicana", según el cual ésta fue escrita en 1528.

Aunque Ecatzin no aparece en el Manuscrito 22 de los *Anales de Tlatelolco*, sí aparece en otras fuentes antiguas, que le dan peculiar densidad a este personaje. Era un guerrero tlatelolca con funciones de *Tlacatéccatl* y rango de *Otómítl*. Según el *Códice Aubin*, antes de la matanza del Templo Mayor de Tenochtitlan, en mayo de 1520, advirtió a los mexicas que se podía repetir la matanza de Cholula, de octubre de 1519. Combatió con bravura contra los españoles. Logró capturar varios españoles, según el *Códice florentino*, y una bandera (el episodio aparece en el texto y las pinturas del *Códice florentino*, pero sin el nombre de Ecatzin, que aparece en los "Anales de la conquista de Tlatelolco en 1473" y en el apartado II del *Códice de Tlatelolco*).

Pese a la bravura antiespañola que mostró Ecatzin durante la Conquista, sorprende que años después llegara a ser gobernador de la parcialidad de Tlatelolco. El *Códice florentino* informa sobre don Martín Écatl como gobernador de Tlatelolco, pero no da las fechas de su gobernación, que Joaquín García Icazbalceta, en 1883, ubicó entre 1528 y 1531. Posteriormente, Robert Barlow opinó, no sé con qué razones, que la gobernación de don Martín Écatl fue anterior, de 1523 a 1526. Pero, hemos visto que el apartado II de los *Anales de Tlatelolco* deja entender que se enseñoreó en 1529, lo cual tiende a dar la razón a García Icazbalceta. Y lo notable en el *Códice florentino* es que informa por otra parte que durante la gobernación tlatelolca de don Martín Écatl, se aparecía "el diablo en figura de mujer", la diosa Cihua-

cóatl, llamada Tonantzin, la misma que se aparecía con su mortífero pedernal pidiendo sacrificios en la época prehispánica y como presagio de la Conquista. García Icazbalceta se conformó con aludir brevemente a una posible conexión con las apariciones de la virgen de Guadalupe, en diciembre de 1531 según la tradición. Esta conexión con las apariciones de Cihuacóatl-Tonantzin-Guadalupe hace más intrigante este Tlacatécatl Ecatzin vuelto don Martín Écatl.

Es difícil entender cómo Ecatzin, que jamás ocultó su ardor antiespañol, pudo volverse gobernador indio de Tlatelolco bajo el régimen español. Probablemente fue bautizado como don Martín por el mismo fray Martín de Valencia, quien encabezaba la misión de los doce primeros apóstoles franciscanos llegados a México en junio de 1524, meses antes de la expedición a las Hibueras. Tal vez entonces comenzó su apaciguamiento, su incorporación. Sobre las transformaciones de don Martín Écatl en estos años resultan vitales las mencionadas referencias sobre él en el apartado II del *Códice de Tlatelolco*, en donde accede al poder tras las muertes sucesivas de Cuauhtémoc y de Temiloztzin. Surge entonces la pregunta: ¿traicionó Ecatzin a Cuauhtémoc?

Surge igualmente la duda de por qué él o algún descendiente suyo habría tenido interés en destacar su lucha contra los españoles en la Conquista, cuando más bien, para ser nombrado gobernador hubiese debido destacar su sumisión, como lo hicieron la mayor

parte de los señores indios, que buscaban acomodo en el régimen instituido por los españoles.

La presencia de don Martín Écatl en el Manuscrito 22 bis del *Códice de Tlatelolco* abre varias posibilidades. Si aceptamos, con Rafael Tena y Susanne Klaus, que el Manuscrito 22 es copia de un original perdido, y que el 22 bis es copia de otra copia del original, podemos considerar como probable que los episodios con Ecatzin estuvieron en esta versión mal copiada en el 22 bis, porque no veo claro cómo el copista del siglo XVII hubiese podido encontrar esta información tan notable sobre Ecatzin en la Conquista de México y en las Hibueras, o no sé si para entonces esta información seguía siendo relevante. Si estos episodios se encontraban en el original perdido, habrían sido omitidos, deliberadamente, en el Manuscrito 22, de mediados del siglo XVI, lo cual resulta improbable, por forzado. Por ello, puede más bien pensarse que el material sobre la muerte de Cuauhtémoc y el encumbramiento de Ecatzin fue agregado en el siglo XVI por el autor de la copia que fue copiada hacia 1620 para elaborar el Manuscrito 22 bis.

Sirvan estas disquisiciones para invitar a leer esta nueva y excelente edición de los *Anales de Tlatelolco* que preparó nuestro querido amigo y admirado maestro Tlacaélel Tenatzin.

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS, INAH



David Lagunas y
José Luis Anta (eds.),
**Vidas al margen. Gente,
lugares, cultura en Hidalgo
(México)**

Jaén, España, Meta4, 2003.

Uno de los afanes de la antropología ha sido el de testimoniar el fenómeno de la alteridad, lo que la ha colocado como una disciplina de fronteras. Esto por el hecho de mirar, de recoger testimonios y de interpretar los fenómenos sociales desde un ángulo ajeno, desde la “otra orilla”. Porque una de sus vocaciones ha sido siempre la de “ofrecer un inventario razonado de las variaciones culturales”,¹ independientemente de los fines que se atribuyan a tales indagaciones. Es tarea de la antropología, como lo ha señalado Kilani,² “jugar con el registro de la ‘invención’ de lo posible”, entendiéndolo como una práctica en la que los contrastes sean evidentes para poder construir configuraciones de

sentido sobre un fondo de identidades y de diferencias.

Sin embargo, no obstante esta vocación, la antropología ha tenido pocos acercamientos, como herramienta analítica, a las historias de vida empleando el método biográfico. Se ha dado preferencia en nuestra disciplina, a que los datos recogidos en campo sean interpretados por el observador, dejando de lado las voces de los actores, y sólo hacer uso de frases aisladas de los informantes para validar el análisis del investigador y para reafirmar el “yo estuve ahí”. Aun así, esto no resta méritos a lo que hace la antropología, pues el hecho de acercarse a mirar otras culturas para entender al “otro”, requiere de un largo proceso de aprendizaje en el que el tiempo y la paciencia son indispensables, además de ir armado, por supuesto, del soporte teórico-metodológico para fundamentar este entendimiento; pues resulta de fundamental importancia que el antropólogo mantenga una buena relación con su objeto de estudio.

Entre otra de las cuestiones que han orientado la discusión antropológica desde hace algún tiempo, es el papel que el antropólogo ha ejercido siempre en la interpretación de los hechos observados, llegando a afirmar que el ejercicio que realmente hace el etnógrafo es una traducción de la cultura observada

¹ Rodrigo Díaz Cruz, “Los hacedores de mapas: antropología y epistemología. Una introducción”, en *Alteridades*, 1, México, UAM-I, 1991, p. 3-12.

² Mondher Kilani, *L’invenzione dell’altro. Saggi sul discorso antropológico*, Bari, Italia, Dedalo, 1997, p. 24.

a la cultura del observador. Ya que, se asegura, lo que se muestra como realidad, no es sino la que el observador ha recreado a partir de su propia cultura. Ante este panorama, lo que se ha propugnado es el establecimiento de una verdadera relación dialógica entre el antropólogo y el informante, para que los hechos observados mantengan su objetividad, pues de lo contrario, se afirma, a lo que se llega es a su distorsión.

Este libro recoge ocho historias de vida; es uno de esos escasos textos antropológicos en donde se ha puesto a prueba esta relación dialógica, pues son los actores los que cuentan sus vidas, y los antropólogos sólo escriben unas breves reflexiones introductorias destacando los aspectos centrales de los personajes de las historias de vida, que como lo explica José Luis Anta en su "Para-introducción", tuvo como uno de sus objetivos el "intento claro de poner ciertas epistemologías a prueba". Como la de dejar que los actores que se encuentran en la "otra orilla", sean los que cuenten con su propia voz sus experiencias, frustraciones, logros, inquietudes y esperanzas de su trayecto de vida. Ello, retomando las palabras que David Lagunas dice en su introducción, como "resultado del diálogo con el antropólogo, un diálogo idealmente paritario, que intentara minimizar la acción hegemónica del lenguaje del antropólogo sobre el lenguaje de los interlocutores, evitando caer en una metahistoria urdida por el antropólogo". Pero además, colocando a los ocho personajes hidalguenses como actores de su propia historia de vida y como parte de una historia mayor en la que cualquiera de nosotros podrá reconocerse.

Por tanto, comprender al "otro" implica, en contraparte, comprendernos a nosotros mismos a partir de una forma de vida para construir un "mundo posible", mundo que construimos a partir de las analogías y las diferencias, como un movimiento dinámico entre el observador y el observado, es decir, entre el adentro y el afuera, entre lo idéntico y lo diferente, entre lo que se encuentra cerca y lo que está lejos; todo esto para acercarnos al aspecto fundamental del conocimiento, el cual se revela sólo mediante la exterioridad con respecto al objeto de estudio.³

El resultado de este libro, considerado por los coordinadores de la obra como un "recorrido de experiencias", así como un "trabajo experimental", son ocho largos relatos, contados por igual número de personajes muy diversos, no sólo porque habitan en distintas regiones de la geografía hidalguense y forman parte de diferentes sectores de la población, sino porque sus historias han seguido caminos diversos, incluso enfrentados a una problemática similar.

El prólogo está escrito por Joan Prat, un connotado antropólogo de la Universidad de Tarragona, España, y un conocedor de la materia. Él reitera la relevancia de este trabajo colectivo orientado a recopilar historias de vida a profundidad, resultado de un proyecto de investigación conjunto entre la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y la de la Universidad de Jaén, España. Se trata de un proyecto que convocó a un grupo de antropólogos de ambas instituciones, quienes lograron reunirse en Pachuca, Hidalgo, entre los

³ Mondher Kilani, *op. cit.*, p. 23.

meses de julio y agosto de 2001. El trabajo de investigación contó con la participación de antropólogos y estudiantes de antropología de la citada Universidad de Jaén, coordinados por el profesor José Luis Anta, y por parte de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, el doctor David Lagunas, quien además actuó como guía del grupo durante todo el tiempo que duró el trabajo. El objetivo inicial era realizar una estancia en campo para llevar a cabo observación participante en diversos lugares del estado de Hidalgo, en los que realizaron la recopilación de historias de vida y que posteriormente salieron a la luz publicadas en este libro.

En este “recorrido de experiencias”, el lector advertirá que si bien las historias nos muestran hombres y mujeres que expresan en algunos casos, sus más íntimas reflexiones, no todo queda al descubierto, como Joan Prat afirma “la memoria es selectiva y los olvidos y las lagunas del recuerdo ocupan un papel estratégico en la presentación del propio *self*”.

El primer relato que presenta David Lagunas, “Don José Romero y el poder de Dios: curanderismo en la Sierra otomí-tepehua”, nos lleva de inicio hasta Huehuetla, en la sierra otomí-tepehua, una región marginal colindante con el estado de Veracruz, de donde es originario don José Romero, un curandero tepehua. En su relato reflexiona sobre su trayecto de vida, y se siente afortunado por el don que Dios le dio: el de curar, el de ser un hombre de conocimiento. David Lagunas lo califica como una autoridad carismática. Su rol rebasa el de ser únicamente un curandero. Es un chamán que tiene la

capacidad de “ver” más allá del común de la gente, por lo cual ostenta el poder que otros no poseen. Desarrolla una multiplicidad de funciones que se fusionan en una cosmovisión, ya que se mueve por distintos campos de la sociedad en la que vive: el de la religión, el de la medicina, el de la política, el del arte; por ello, cabe destacar el papel que juega en la preservación de las tradiciones y costumbres de su sociedad, al propiciar que se mantengan sólidos los lazos de reciprocidad. Pero además, tiene la capacidad de negociación con las fuerzas sobrenaturales que acechan el mundo del hombre, y por ende el de poder controlarlas y apaciguarlas para vivir en armonía, pues don José, como todo hombre de conocimiento, transita al margen de dos mundos. Por todo ello, se coloca como un ser excepcional. Esto lo reitera David Lagunas al afirmar que “Don José creaba, recreaba y reforzaba una realidad socialmente construida. Sus discursos y sus prácticas eran, sin duda, vehículos de valores, de estructura moral”, que indudablemente ha incidido en su propia sociedad.

La segunda historia de vida es presentada por Patricia Sanabria-Vargas, “Jamil *El-azis*: la identidad compartida entre México y Líbano”. En ésta, el narrador es un hombre nacido en la ciudad de Tulancingo, de padres libaneses que llegaron a México en 1910, digamos que de forma accidental pues su destino originario debía ser Estados Unidos. A lo largo de la narración, este hombre manifiesta una doble identidad: la libanesa y la mexicana; y reitera con nostalgia que “todo tiempo pasado fue mejor”; a pesar de sus limitaciones durante su niñez. La vida le cambió a partir de

un acontecimiento que transformó dramáticamente la vida de muchos mexicanos: el terremoto de 1985. En aquel entonces, él vivía en la Ciudad de México; después decidió regresar a la tierra que lo vio nacer, Tulancingo, aun cuando no sufrió en carne propia la furia de la naturaleza, y que además tenía una situación económica holgada. Por otro lado, si bien reitera a lo largo de su narración el valor de la tolerancia al “otro” —cuando niño conoció la discriminación por ser libanés— en esta parte de su vida adulta, expresa su intolerancia hacia la sociedad actual y los valores que la modernidad encarna.

La experiencia de Jamil Lases (su nombre actual ya modificado), es la experiencia de muchos otros inmigrantes que se establecieron en México a lo largo de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX; contrariamente a lo que hoy ocurre, México fue un país receptor de hombres y mujeres de diversos y lejanos lugares, quienes llegaron para contribuir al desarrollo de un país en incipiente crecimiento, pero otros en búsqueda de mejores condiciones de vida. Es también, la historia de una ciudad —Tulancingo, la segunda en importancia de Hidalgo—, de sus procesos sociales en los que inmigrantes extranjeros tuvieron un papel destacado en su construcción. Patricia Sanabria-Vargas destaca como uno de sus objetivos el de

relacionar la historia de vida de un descendiente de inmigrantes con la historia local, siguiendo la propuesta histórica de poner una atención cada vez más creciente a los procesos sociales en pequeña escala y los grupos minorita-

rios, y a los problemas metodológicos y analíticos relacionados con ellos.

El tercer relato de historia de vida, “Don Lorenzo: un relato minero”, es presentado por José Luis Anta Félez; al igual que las otras narraciones, expresa el sentir, las vivencias de hombres y mujeres anónimos, pero que pueden ser las experiencias de vida de muchos otros, en los más recónditos lugares. Es un relato en estilo literario, de una vivencia particular del narrador que tuvo como escenario una mina de Real del Monte, en el estado de Hidalgo, ocurrida hace más de 30 años. Pero que retrata lo que es la vida en las minas de México. Una vida dura y llena permanentemente de peligros. Por ello, nos dice José Luis Anta: “el trabajo minero tiene que ser fuente de inspiración literaria: personajes, acciones, anécdotas y sentido espacio-temporal no faltan, los ingredientes están presentes”.

El personaje central de esta experiencia dramática, un hombre que fue minero durante muchos años, hijo y nieto también de mineros nacido en Real del Monte, narra con destreza literaria lo acontecido un día común de lo que se vive dentro de las minas. En donde el compañerismo es fundamental para sobrellevar los riesgos que están siempre amenazantes sobre los trabajadores de las minas. Don Lorenzo cuenta con detalle cómo se inician las labores de los mineros, pero también advierte sobre el peligro y la dureza de una profesión. En la actualidad es un minero ya retirado y dedicado a la actividad literaria. En este texto cuenta con extrema claridad y paso a paso el trabajo de la mina, a partir de su propia expe-

riencia acaecida un determinado día (que puede ser cualquier día en cualquier mina). Esto lo expresa cuando responde a la pregunta de uno de los mineros que los esperaban para transportarlos hacia la salida de la mina: “y ora ¿por qué se tardaron?”, su respuesta escueta fue: “por la chamba”; con lo cual estos peligros se colocan no como excepcionales, sino que forman parte de lo cotidiano. Las palabras que escribe don Lorenzo cuando regresaba a su casa, son testimonio del valor que para él tiene la vida después de los acontecimientos dramáticos que casi le cuestan la vida y que logró felizmente superar:

En la oscuridad de la noche, los luceros los veía brillar con la intensidad. Me pareció de lo más hermoso que había visto en mi vida. ¿Y quién no? Después de estar casi a punto de morir y salvarse, uno ve mejor la vida, se valora mejor y más.

La historia de vida siguiente es la de una mujer que actualmente vive en Pachuca, se trata de “Contar historia(s)/recoger historia(s)/(re)contar historia(s): caminando en espiral. La historia de vida de Mercedes”, y fue recogida por José Palacios Ramírez. En su reflexión introductoria, el autor retoma el propósito general que orientó el proyecto: establecer un verdadero diálogo con el informante, para tender un puente de intersubjetividad entre éste y el académico y lograr así que la historia de vida aparezca con la mínima interferencia posible. José Palacios reconoce, sin embargo, que ha debido guiar la narrativa hacia los aspectos que creía relevantes: “...en todo el proceso he sido yo

quien ha decidido de forma más o menos clara, los aspectos que me interesaban abordar, y qué partes del material incluía o excluía del texto final, además de haber montado (y aquí la metáfora cinematográfica se torna sacramental) la historia, aunque evidentemente cuento con la aceptación del texto por parte de mi informante”. El resultado, es una narración que desvela por momentos sentimientos encontrados de una mujer, socióloga de profesión y educada con mucha libertad para elegir el camino a seguir, procedente de una clase media que lucha por mantenerse en pie, muchas veces sin lograrlo, pero sin darse por vencida. La forma en que las mujeres cuentan su vida es muy distinta a la de los hombres, y en esto concuerdo con lo señalado por Joan Prat en el prólogo. Esto es muy cierto, el caso de Mercedes es un buen ejemplo de ello. Ella expresa sin rubor sus sentimientos más íntimos, dando la sensación de que su interlocutor es una amiga muy cercana. Retrata a su familia con mucha claridad, detallando aquellos momentos importantes que implicaban el enfrentarse con problemas, como todos los intentos de su padre de emprender nuevas aventuras en el ámbito de los negocios, con resultados siempre negativos. Arrastrando inevitablemente a su familia, siendo ellos, los hermanos los que siempre resolvían los problemas económicos. Resultado de una falta de orientación fue la conversión al metodismo de ella y toda su familia, que reconoce Mercedes: “conocemos la religión evangélica, nos volvimos evangélicos,... Después de todo el desorden que traíamos, en términos emocionales, psicológicos también, porque mi mamá no podía

mantener un orden con nosotros”. Su vida de casada tampoco es muy estable, no es sino cuando decide volver a trabajar impartiendo clases en un bachillerato, cuando se encuentra finalmente, a ella misma.

La historia de vida siguiente, “E.C.M. Nosotros somos de familia muy humilde”, también es narrada por otra mujer que vive en Pachuca; fue recopilada por es José Cerezo. Es la historia de E.C.M., hija de un minero, que desde niña tuvo la necesidad de ayudar a su madre en la venta de pollos en un mercado. Su historia, puede ser la historia de muchos niños que desde temprana edad sólo conocen lo que es el trabajo duro, al lado de sus padres, para tener lo mínimo para subsistir, y no conocen lo que es jugar con otros niños. Ella debe levantarse todos los días a las dos de la madrugada para ayudar a su madre, y al terminar irse a la escuela. Confiesa que le gustaba ir a la escuela ya que así no tenía que seguir ayudando a su mamá. A pesar de las carencias, no evoca su niñez con amargura, si bien no tuvo amigos, jugaba con sus hermanos, cosa que realmente le gustaba. Se casó a los 21 años, pero su vida no fue muy grata, pronto empezaron los problemas, sobre todo cuando quedó embarazada pues su esposo no deseaba tener hijos. Los problemas continuaron cuando nació su primera hija; a la llegada del segundo, éstos se agudizan, por lo que decidió separarse y regresar a casa de sus padres. Aquí logró estabilizar su vida encontrando un trabajo haciendo la limpieza en una universidad, si bien precario, pero que le ha permitido vivir tranquila.

Las dos historias siguientes tienen mucho en común, pues se trata de relatos en los que los protagonistas asumen, sin reservas y con orgullo, su identidad *hñahñu*. La primera “Sobre el ‘acá’ y el ‘allá’ en la identidad. Una historia de vida”, la presenta Francisco Jiménez Melero. Su reflexión inicial versa sobre lo que es ser *hñahñu*, tratando de entender este concepto en un sentido dinámico.

La historia es la de un hombre al que no le ha sido fácil salir adelante, pues se fue al D.F. a trabajar siendo casi un niño —a los 14 años— debido a que su padre falleció, aunque aclara él empezó a trabajar para ayudar en su casa desde antes. A pesar de su precaria situación, siempre tuvo deseos de estudiar y logró terminar la secundaria. Él, como muchos otros, tuvo que recurrir a la migración a Estados Unidos después de casarse, fenómeno que en la región donde se desarrolla esta historia —el Valle del Mezquital—, tiene ya muchos años en virtud de que esta región ha sido duramente castigada por la naturaleza. Algunos de los problemas que desde hace mucho enfrenta esta región son la alta marginalidad, la escasez de recursos vitales como el agua y el suelo poco fértil. Sin embargo, después de dos estancias forzadas en el “otro lado”, experiencia que lo fortaleció interiormente, el protagonista decidió que ésta no era la mejor solución. Entre las consecuencias que él considera derivadas de la movilidad está la desintegración familiar; en su caso particular, él enfrentó en carne propia, la inadaptabilidad de su hija cuando él regresó de una estancia de un par de años. En la actuali-

dad, su trabajo en la radiodifusora indígena del INI en el municipio de Cardonal, le permite aprovechar este medio para que sus mensajes lleguen a mucha gente; a través de ellos propugna por los valores de la familia, la importancia de su identidad al enaltecer lo *hñahñu*, incluida la lengua como un orgullo, y señala los riesgos que la migración transnacional conlleva.

La siguiente historia también procede del Valle del Mezquital, y del municipio de El Cardonal. Es “Bernabé. Yo nací aquí en el Valle del Mezquital”, presentada por Juan Cruz, quien advierte que la narración de Bernabé no es una historia de vida en forma, lo cual es cierto en alguna medida, aunque muchos de los datos que proporciona este personaje contienen pasajes de su experiencia a lo largo de su vida, con lo cual se da una idea clara de la vida de Bernabé y sus valores. Lo que se presenta son las preguntas y las respuestas emitidas en una entrevista. En la narración se tocan muchos temas de las costumbres, vida cotidiana, política, el choque cultural, la migración, las sectas y la radio indígena del INI que funciona en Cardonal. La historia de Bernabé es también la de una vida en la que el ingrediente principal es la pobreza, que en el contexto del Valle del Mezquital, es aún más agudo porque el entorno no ofrece muchas posibilidades de desarrollo, aunque advierte también que no todo se debe al entorno, como el abandono del maguey que no se explota con la misma intensidad de antaño. El protagonista aduce este abandono a la emigración a Estados Unidos y advierte que aspectos como éste van modificando la cultura. Bernabé, como muchos

hidalguenses del Valle del Mezquital, entendía poco la lengua *hñahñu*, y cuando niño y adolescente no le daba mucha importancia, incluso hablarlo se consideraba un elemento estigmatizador para la gente. Sin embargo, más tarde, cuando asumió el máximo cargo político en su comunidad, se dio cuenta que había gente mayor que no hablaba el español, entonces se percató de la importancia de la lengua *hñahñu*; ahora que la habla, aunque con cierta dificultad, siente orgullo.

La última de las historias de vida se desarrolla en un municipio, también de mayoría indígena nahua, ubicado en la Sierra Oriental, Acaxochitlán; su autor Javier Bueno, la tituló: “H.P. Allí también estaba occidente”. Su introducción es una reflexión acerca de la experiencia de encontrarse con el “otro”, el que se ubica en la otra orilla, experiencia que antes del encuentro imagina como una empresa inquietante y difícil de enfrentar. Sin embargo, Javier Bueno reconoce que: “En México encontré un lugar muy parecido a mi ciudad, es decir, encontré un lugar más cercano a occidente que a esas ideas exóticas que tenemos en Europa sobre los lugares de *fuera*”; de ahí el título que eligió para definir que Acaxochitlán bien puede ser cualquier ciudad española. El personaje H. P., un mestizo de la cabecera municipal, tuvo una infancia infeliz, el hueco dejado por su madre nunca pudo ser llenado; su padre contrajo nupcias por segunda ocasión y él y su hermano pasaron a segundo término. Y aun cuando reconoce que su primera infancia no fue lo mejor para un niño, no deja de recordar con nostalgia esos tiempos. No pudo continuar sus estudios y a los ca-

torce años empezó a trabajar; de ahí en adelante su vida fue cambiando poco a poco, y aunque no tuvo estudios logró trabajar de maestro. Sin llegar a tener mucho, la vida si le proporcionó lo suficiente para vivir más o menos holgadamente; se confiesa buen administrador. Ha disfrutado las cosas que le gustan, como asistir a partidos de fútbol, corridas de toros, paseos, incluso visitó Europa. En su relato expresa lo que fue su vida: "En el resumen que hago ahora pues es muy agradable, claro que he tenido dificultades, grandes adversidades, apuros, también sé mucho del placer de vivir, bendito sea Dios que así me lo ha permitido".

Para concluir, sólo señalaré que uno de los aspectos que se logran vislumbrar en todos estos retratos de hombres y mujeres hidalguenses, es que si bien algunos de ellos viven en las regio-

nes marginales del estado, como el valle del Mezquital, la sierra Otomí-Tepehua o la sierra Oriental, todos los protagonistas son un ejemplo de cómo superar adversidades; pero además muestran como se encuentra configurada la topografía social de diversas regiones hidalguenses. Los personajes centrales de estas historias, son en efecto, hombres y mujeres valientes que han tenido la capacidad de superar la volatibilidad a la que han estado expuestos por los motivos más diversos; viviendo y contando sus experiencias con plena creatividad. Así, se confirma, como lo señala Joan Prat en el prólogo, "cómo la propia vida es algo que no sólo merece ser vivida sino también contada".

LOURDES BÁEZ
MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA,
INAH



Rosa María Zúñiga
**Malinche, esa ausente
siempre presente**

México, Plaza y Valdés/INAH
(Historia), 2003, 94 pp.

Ríos de tinta han corrido en torno a la personalidad de La Malinche, tanto para reivindicarla, como para anatematizarla. Sin embargo, cuando se trata de emitir juicios mejor equilibrados, los aluviones se vuelven escasos. Lo anterior viene a colación porque el libro que aquí se reseña pertenece a la última clase mencionada: la de los puntos de vista que truecan la pasión por la objetividad.

El texto en cuestión es un ensayo, escrito con buen estilo y claridad, que se presenta acompañado con una colección de 16 ilustraciones; que van desde las entresacadas de los códices y las Relaciones geográficas del siglo XVI, hasta las imágenes de consumo popular, como son la monografía escolar “de papelería” y la viñeta que se publicó en

el suplemento cultural del periódico *La Jornada*.

Precisamente, es una de estas ilustraciones la que da pie a las primeras reflexiones que sobre La Malinche elabora Rosa María Zúñiga. Se trata del cuadro 25 de la *Relación geográfica del siglo XVI de Tlaxcala*, que muestra a Pizarro y a Cortés, de hinojos, acompañados por un inca no identificado y por La Malinche, respectivamente, ofreciéndole el Perú y la Nueva España, a una superioridad que sabemos está hacia arriba y a la derecha de la estampa en cuestión, pero que no vemos. La mirada escudriñante de la autora, vuelta texto, nos hace ver que el dibujo no es tan inocente, tal y como podría llegar a suponer un espectador de visión menos agusada. Y no lo es porque el discurso visual contenido en la estampa —sobre todo en los lenguajes corporal y facial— es el de una hegemonía tan sutil como incisiva. Al respecto, es una pena que la autora no analice las otras quince ilustraciones, pues de haberlo hecho los lectores se habrían beneficiado con sus comentarios, y éstas no se quedarían como un mero apéndice del trabajo, sino que estarían mejor integradas con el texto.

Acto seguido —y fiel a las fuentes del siglo XVI— la maestra Zúñiga le pasa revista a las referencias que hicieron de La Malinche, el propio Cortés (en las *Cartas de relación de la conquista de la Nueva España*), Francisco López de Gómara (en su prohibida *Historia General de las Indias*), y sobre todo Bernal Díaz del Castillo (en su célebre *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*). Como cabría esperar, este último cronista es quien escribe el párrafo clave para caracterizar a La Malinche:

Y luego la bautizaron, y se puso por nombre doña Marina a aquella india y señora que allí nos dieron, y verdaderamente era gran cacica e hija de grandes señores y señora de pueblos y vasallos, y bien se les parecía en su persona; lo cual diré más adelante cómo y de qué manera fue traída. Y las otras mujeres no me acuerdo bien de sus nombres, y no hace caso nombrar algunas; más estas fueron las primeras cristianas que hubo en la Nueva España, y Cortés les repartió a cada capitán la suya, y a esta doña Marina, como era de buen parecer y entremetida y desenvuelta, dio a Alonso Hernández Puerto Carrero, que ya he dicho otra vez que era muy buen caballero, primo del conde Medellín; y después que se fue a Castilla, Puerto Carrero estuvo la doña Marina con Cortés y hubo en ella un hijo que se dijo don Martín Cortés y casó con Xuan Xaramillo.

Sabedora de que las palabras anteriores son piedra de toque para entender la evolución mito-histórica de la Malinche, Rosa María Zúñiga—lingüista a fin de cuentas— decide desarmar el párrafo referido echando mano de las herramientas que le proporciona el análisis del discurso. Así, pues, descompone dicho texto en catorce enunciados, que corresponden a otras tantas funciones sociales, las cuales—en última instancia— son reducidas a cuatro rubros caracterizadores, a saber: 1) El de la mujer esclava y sirvienta; 2) El de la mujer gobernante, heredera, dirigente, agente de cambio; 3) El de la trabajadora (intérprete, mensajera, secretaria) y 4) El de la amante, madre, esposa, compañera.

El siguiente movimiento del ensayo se da cuando la autora ensambla, con buena fortuna, un conjunto de fragmentos de discurso—de citas— escritos por una veintena de intelectuales e historiadores un—tanto—cuanto—disímbolos, entre los que destaco a Cecilio Robelo, Roger Bartra, Manuel Orozco y Berra, Roberto Escalante, Tzvetan Todorov, Pablo de Ballesteros y, por supuesto, Octavio Paz. Aquí se echan de menos las posibles participaciones de Salvador Novo y de Rosario Castellanos. Este collage de minidisursos—esta interdiscursividad— tiene la virtud de subrayar las contradicciones y todas aquellas elaboraciones encontradas, que se han armado, desarmado y rearmado en torno a La Malinche, porque, como bien hace notar Shirlene Soto:

... la malinche ha sido definida esencialmente a partir de su sexualidad, más que ser reconocida por su inteligencia, su determinación, su coraje y su diplomacia, en los momentos de gran incertidumbre y peligro.

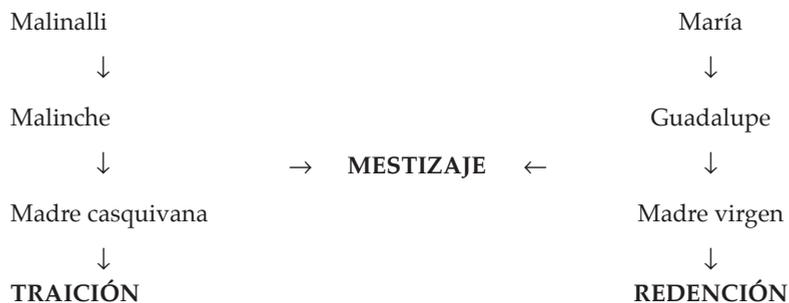
El maniqueísmo propio de nosotros, los mexicanos, nos quita la oportunidad de ponderar en su justa dimensión a este personaje histórico y nos obliga a encasillarla en uno de los extremos del gradiente, de tal forma que sólo pueda ser una santa, víctima de las circunstancias que le tocó vivir; o bien una disoluta y, por añadidura, traidora. De ahí que Roberto Escalante, el finado etnolingüista, haya escrito: “Al comparar las figuras de Malintzin y la Guadalupeana se establece una comparación absoluta, tal parece que las mujeres mexicanas solo pueden ser reinas o

prostitutas”, para un renglón después lanzar la pregunta: “¿Por qué no buscar figuras mediadoras como la de sor Juana Inés...?”, quien, dicho sea de paso, además de español y latín, aprendió el suficiente náhuatl, como para poder escribir algunos versos en esta lengua indígena. De esta manera, pues, queda bien puesto el dedo en la llaga: La Malinche es una figura mítica modelada con el barro y el estique de la Conquista, un estereotipo social cuya función es coadyuvar al mantenimiento de la subordinación.

Paralelo a este estereotipo, se nos ofrece otro discurso de conquista, del orden de la religiosidad: el de la virgen de Guadalupe. La primera, Malintzin, madre puta. La segunda, Guadalupe, por supuesto madre virgen. Malintzin, madre puta porque fornicó por igual con Hernán Cortés, con Alonso Hernández Puerto Carrero y con Xuan Xaramillo. Con Hernán Cortés procreó a Martín, a quien se le debe de considerar como una de las figuras emblemáticas de nuestra condición mestiza y, consecuentemente, a quien podemos otorgar la responsabilidad simbólica de ser, casi todos los mexicanos, parafraseado a Paz, unos verdaderos hijos de la chingada. A Alonso Hernández Puerto Carrero le fue dada por Hernán Cortés (bueno, compartida), porque “era de buen parecer, entremetida y desenvuelta” (entiéndase sexi). Finalmente, se casó con el hidalgo Xuan Xaramillo, allá por Orizaba. Los cronistas de la época no registran si se vistió de blanco, pero sí nos informan que ambos procrearon a María Jaramillo, a quien con justicia también debemos ver como otro prototipo de nuestra mestiza mexicanidad.

Aquí conviene abrir un paréntesis para señalar algunos aspectos interesantes relacionados con la onomástica de nuestras dos madres: la puta y la virgen. Con respecto a La Malinche, hay que decir que su apelativo viene del nombre que le fue impuesto mediante el bautizo cristiano, por los propios conquistadores. Dicho nombre fue, en buen castellano: Marina, doña Marina. Cuando este nombre propio fue escuchado por los nahuatlatos —por efecto de las transmutaciones de las voces que provocan los componentes ético/émico de las lenguas— fue procesado como Malina, que al tomar el sufijo reverencial —*tzin* dio Malin(a)tzin, y finalmente Malinche. Lo interesante del caso es que muy al principio de la metamorfosis del susodicho nombre, el antropónimo en cuestión se cruzó con el de Malinalli o Malinalxochitl, aquella hechicera, hermana de Huitzilopochtli, a quien los aztecas tuvieron que deponer para poder progresar y construir el gran imperio. Dicha bruja malévol, al verse abandonada, fundó Malinalco, no muy lejos de lo que es hoy el santuario de Chalma.

Por lo que toca a Guadalupe, quiero hacer notar el carácter híbrido de su nombre compuesto árabe-romance. La primera raíz significa “río”, como en Guadalquivir o Guadalajara; y la segunda “lobos”. Esta formación campechana, morisca, también remite al tema del mestizaje. Así, pues, tenemos dos paradigmas en oposición: el de la traición y el de la redención. El primero comprende a la madre casquivana, en las personas de Malinalli y Malinche. El segundo corresponde a la madre virgen, en las personas de María y Guadalupe.



Los miembros de ambos paradigmas se comportan como las parejas de patrulleros, frente al sospechoso a quien quieren incriminar: un policía malo y otro bueno. Así, del mismo modo, una madre se comporta como mala y la otra como buena, para hacer parecer el mestizaje como sinónimo de conquista. Y es aquí, precisamente, donde radica el carácter hegemónico del discurso de las dos madres.

Centrándonos una vez más en La Malinche, tenemos que reconocer y aceptar que el pueblo de México no le ha podido perdonar su traición y, más aún, ha derivado de su nombre los vocablos “malinchismo” y “malinchista”, y los ha elevado a la categoría de complejo social, con plena vigencia, justo como en la canción de Gabino Palomares, que todos hemos escuchado en la interpretación de Amparo Ochoa. Porque no es ningún secreto que —hoy más que nunca— se sobrevalora lo extranjero, desde los apellidos, hasta los productos comerciales, pasando por toda la gama de formas culturales que se atestiguan en la vida cotidiana. Este malinchismo fuertemente mediatizado aniquila todo posible nacionalismo, haciéndolo ver como algo apocado, anacrónico.

Y todo porque hemos sido estigmatizados por un mestizaje permanente en el cual los mexicanos no queremos ser ni indios ni españoles ni mestizos. O sea, queremos, ser nada. No queremos ser españoles, porque cómo vamos a ser “pinches gachupines abarroteros”. Y no queremos ser mestizos porque la mitad india está llena de culpabilidad y la mitad española está llena de brutalidad.

Y así seguiremos hasta que aceptemos que el mundo es esencialmente mestizo y que descendemos de múltiples doñas Marinas. Así seguiremos hasta que nos decidamos a recuperar la dignidad que la historia nos quitó. Así seguiremos hasta que, como nos propone Rosa María Zúñiga, cambiemos el término “malinchista”, de lo peyorativo a lo digno. En ese día futuro, ser “malinchista” significará manejarse con el extranjero en igualdad de circunstancias, de tú a tú. Y ya encarrerados, en esa mañana la mitad española también será objeto de revaloración, pues, evidentemente, la totalidad de lo ibérico no se puede reducir a un mal chiste de gallegos, porque también están los Ramones y Cajal, las Pasionarias, los Migueles Hernández, los Luises Buñuel, etcétera. Cuando llegue ese día no juz-

garemos con más objetividad lo local y lo global. Consecuentemente, ya no tendremos problemas para decidir entre La Volpe o Hugo Sánchez y, muy seguramente, nuestros futbolistas fallarán menos penaltis a la hora buena. Pero mien-

tras ese día llega, no estaría nada mal conocer de primera mano la propuesta que nos ofrece Rosa María Zúñiga.

FRANCISCO BARRIGA PUENTE
DIRECCIÓN DE LINGÜÍSTICA, INAH



Ma. del Carmen
Ventura Patiño
**Disputas por el gobierno
local en Tarecuato,
Michoacán, 1942-1999**
México, El Colegio de Michoacán.

La obra estudia el proceso de reconfiguración del gobierno local de una comunidad indígena, a partir de las disputas entre diversos grupos locales y no locales, pero a la luz de su vinculación con el propio proceso de transformación del Estado mexicano. El gobierno local aparece como un terreno de lucha entre distintos grupos, apoyándose, de manera desigual, en diferentes instituciones de gobierno: el ayuntamiento, los partidos políticos, la Iglesia católica, El cabildo indígena y los barrios, entre otros.

El trabajo se enfoca principalmente en el análisis de dos conflictos ocurridos entre 1988 y 1995: la puesta en práctica de una nueva política de evangelización y el inicio de la competencia partidaria,

ante la emergencia en la comunidad de un nuevo partido, el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Para ello, se aborda de manera general, tanto las políticas de evangelización, como la institución religiosa indígena y la organización social existentes en la comunidad antes de estos conflictos, a fin de dar cuenta precisamente de los cambios en el gobierno local.

La importancia de la nueva línea pastoral, a diferencia de las políticas anteriores, fue que generó polaridad entre los miembros de Tarecuato, por la realización de acciones que eran hasta ese entonces desconocidas (1942-1984) por los feligreses. Para algunos representó una nueva manera de ejercer su religiosidad, pero para otros resultó no sólo desconcertante y contraria a su organización religiosa indígena, a sus ceremonias y rituales, llegando incluso a darse enfrentamientos al interior de las familias.

La confrontación se centró fundamentalmente entre el párroco y la mayoría de los miembros del cabildo, la principal institución político-religiosa de la comunidad. Algunas de las acciones que fueron motivo de conflicto, fue el hecho de que el párroco asumió de manera unilateral una serie de facultades que anteriormente habían sido de la exclusividad del cabildo: la de nombrar a las personas para ocupar los cargos religiosos de la comunidad, y la de modificar ciertas prácticas religiosas, como la determinación del número de personas a ocupar cada cargo, sus funciones y las formas de ejercer los rituales.

A esta situación ya de por sí conflictiva vino a sumarse, en ese mismo año de 1988, otro acontecimiento im-

portante que trasladó la disputa político-religiosa a las luchas por los cargos de elección popular de instituciones del Estado nacional, la conformación del Frente Democrático Nacional (FDN), luego transformado en PRD. Con su creación se estableció la competencia entre partidos, dando fin al PRI como partido con mayor presencia en la comunidad, dada la pálida participación del PAN.

Al igual que la iniciativa de evangelización, la conformación del PRD generó posiciones encontradas entre los miembros de Tarecuato, se dieron rupturas, alianzas y redefiniciones políticas entre los distintos grupos políticos. Proceso del cual también formaron parte el párroco y un buen número de sus seguidores, realizando acciones de manera abierta a favor del PRI, mientras que la mayoría de los cabildos se aliaron con los líderes promotores del neocardenismo, quienes a su vez les brindaron apoyo ante el conflicto que sostenían con la parroquia.

Por un lado, este vínculo de los cabildos con el nuevo partido los fortaleció y les permitió recuperar en la práctica sus facultades como institución política religiosa indígena. Pero por otro, esta alianza y, en general, la irrupción de la competencia entre partidos, contribuyeron directamente al debilitamiento de uno de los principales sustentos de la organización política de la comunidad indígena: la organización de la participación de la población local en la política de la comunidad según el barrio de residencia, en el que los cabildos eran actores centrales.

Irónicamente, los partidos políticos —muy especialmente el PRD— despla-

zaron a los barrios como los espacios indígenas de participación política que habían sido clave para los procesos de selección no nada más de cargueros y otros puestos de la organización religiosa indígena, sino también de los candidatos a la titularidad de las dos principales instituciones no indígenas del Estado mexicano con presencia local: la jefatura de tenencia y el comisariado de bienes comunales.

Anteriormente, el proceso de elección consistía en que una vez que terminaba el periodo se avisaba a los cabildos para que ellos junto con los líderes de barrio definieran uno o dos candidatos, los cuales eran presentados a la “junta del pueblo”, instancia que finalmente decidía. Esta organización barrial se ve desdibujada por la estructura partidaria y la voz de los cabildos, aunque importante, es una más en las reuniones, principalmente, de uno de los tres partidos, el PRD.

Sin embargo, con la competencia partidaria también se alentó la participación activa en los procesos electorales de los tarecuatenses en el ayuntamiento, anteriormente las urnas eran llenadas con votos tachados por otros. Su participación redefinió sustancialmente la relación de subordinación político-económica que había prevalecido del ayuntamiento —gobernado por priístas mestizos de la cabecera—, para con la comunidad indígena.

Los cambios se expresaron no sólo en materia presupuestal para la realización de obras que eran prácticamente inexistentes en la comunidad, sino además en la conformación del ayuntamiento, del cual desde la creación del municipio en 1836 nunca habían forma-

do parte. Al principio, algunos de sus miembros se integraron en calidad de regidores, luego síndicos y después de largas disputas al interior del propio PRD, en el cargo de la presidencia municipal (2002-2004).

Sin embargo, su membresía partidaria no ha impedido que algunos grupos políticos cuestionen a los partidos como espacios que monopolizan la representación política y que realicen propuestas que remiten necesariamente a su búsqueda de participación en la redefinición del Estado mexicano. Dichas propuestas consisten en: ejercer de facto un nuevo municipio; crear un muni-

cipio apegado a la legislación; y una remunicipalización como parte de un proyecto más amplio de autonomía político-territorial indígena.

Estas propuestas entrelazan distintas reformas de carácter electoral, municipal y, en particular, la última, plantea justamente una reforma del Estado, en la que se reconozcan a los pueblos y comunidades indígenas como sujetos jurídicos con derecho a formar parte de la Nación en tanto colectividades con sus propias formas de gobierno.

OCTAVIO GONZÁLEZ SANTANA
EL COLEGIO DE MICHOACÁN