

DIMENSIÓN

ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Milpas de guerra: humedales y agricultura institucional durante el Posclásico tardío en Tlaxcallan, México*
- ◆ *Dos calendarios conservadores durante la Guerra de Tres Años: El Reaccionario y La Familia Enferma*
- ◆ *La investigación corporificada: la danza en la construcción del conocimiento antropológico*
- ◆ *El santo tiene polvo en su ojo”: la conversión presbiteriana en Chibtik, un paraje de Chenalbo’, Chiapas*
- ◆ *Escenarios de la economía étnica de una comunidad nabua del Alto Balsas en Playa del Carmen*
- ◆ *Representaciones de la risa en la fotografía de los inicios del siglo xx*

DIMENSIÓN **N** ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

SECRETARÍA DE CULTURA

Directora General de la Revista
Delia Salazar Anaya

Secretaria

Alejandra Frausto Guerrero

Consejo Editorial

Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)

Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)

Arturo Soberón Mora (DEH-INAH)

Sergio Bogard Sierra (Colmex)

Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)

María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)

Jesús Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)

Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)

Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)

Oswaldo Sterpone (CIH-INAH)

Susan Kellogg (Universidad de Houston,
Texas, EUA)

Sara Mata (Universidad Nacional de Salta,
Argentina)

Susan M. Deeds (Universidad de Arizona,
EUA)

INSTITUTO NACIONAL DE
ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General

Diego Prieto Hernández

Secretaria Técnica

Aída Castilleja González

Secretario Administrativo

Pedro Velázquez Beltrán

Coordinadora Nacional

de Antropología

Paloma Bonfil Sánchez

Encargada de la Coordinación

Nacional de Difusión

Rebeca Díaz Colunga

Asistente de la directora

Virginia Ramírez

Consejo de Asesores

Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)

Alfredo López Austin (IIA-UNAM)

Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)

Jacques Galinier (CNRS, Francia)

Carlos Martínez Assad (IIS-UNAM)

Alessandro Lupo (Sapienza Università di
Roma, Italia)

Josep M. Comelles (Universitat Rovira i

Virgili, Catalunya, España)

Lyle Campbell (University of Hawaii,
Manoa, EUA)

Andrés Izeta (Conicet, Museo de

Antropología, Universidad Nacional de
Córdoba, Argentina)

Roxana Cattaneo (Conicet, Museo de

Antropología, Universidad Nacional de
Córdoba, Argentina)

Encargado
de la Dirección de Publicaciones

Jaime Daniel Jaramillo Jaramillo

Subdirector de Publicaciones

Periódicas

Benigno Casas

Edición impresa

César Molar

y Javier Ramos

Edición electrónica

Norma P. Páez

Diseño de portada

Efraín Herrera

Foto de cubierta:

Coristas norteamericanas, ca. 1925. © Núm. Inv. 6231.

Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México (Colección Casasola).

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

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

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

Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado a 300 dpi. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, con interlineado doble, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo entre comillas,
 - nombre de la publicación en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,

- lugar,
- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila.

En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = compárese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gov.mx dimenan_7@yahoo.com.mx.
- Las fotografías, ilustraciones, mapas y otras imágenes deberán ser entregadas en archivos separados, en formato JPG o TIFF, en 300 dpi de resolución y en tamaño de 28 cm por su lado mayor.

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

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

Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección "Cristal bruñido", enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato TIFF o JPG. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indexada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880, col. San Jerónimo Lídice, C.P. 10200, Conmutador 68 43 05 69 ext. 413749, dimension_antropologica@inah.gov.mx dimenan_7@yahoo.com.mx dimelologica.4@gmail.com [web: www.dimensionantropologica.inah.gov.mx](http://www.dimensionantropologica.inah.gov.mx) www.inah.gov.mx

Dimensión Antropológica, año 27, vol. 79, mayo-agosto de 2020, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697, ambas otorgadas por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Cuahuacán, C.P. 09840, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 28 de septiembre de 2021 con un tiraje de 1000 ejemplares.

Índice

Milpas de guerra: humedales y agricultura institucional durante el Posclásico tardío en Tlaxcallan, México AURELIO LÓPEZ CORRAL	7
Dos calendarios conservadores durante la Guerra de Tres Años: el <i>Reaccionario</i> y <i>La Familia Enferma</i> LAURA HERRERA SERNA	40
La investigación corporificada: la danza en la construcción del conocimiento antropológico CAMILA DANIEL / CLAUDIA LORA	72
“El santo tiene polvo en su ojo”: la conversión presbiteriana en Chibtik, un paraje de Chenalho’, Chiapas WITOLD JACORZYNSKI	93
Escenarios de la economía étnica de una comunidad nahua del Alto Balsas en Playa del Carmen BERENICE MORALES AGUILAR	122
Cristal bruñado	
Representaciones de la risa en la fotografía de los inicios del siglo xx DANIEL ESCORZA RODRÍGUEZ	155

Reseñas

MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA <i>La gestación para otros en México.</i> <i>Parentesco, tecnología y poder</i> MARÍA EUGENIA PEÑA REYES	175
LIZ HAMUI SUTTON, BIANCA VARGAS ESCAMILLA, LUCERO FUENTES BARRERA, JESSICA GONZÁLEZ ROJAS, TOMAS LOZA TAYLOR Y ALFREDO PAULO MAYA <i>Narrativas del padecer. Aproximaciones teórico-metodológicas</i> JOSEFINA RAMÍREZ VELÁZQUEZ	180
Resúmenes / Abstracts	187

Milpas de guerra: humedales y agricultura institucional durante el Posclásico tardío en Tlaxcallan, México

AURELIO LÓPEZ CORRAL*

En 1504, el ejército de Huexotzinco invadió una región de humedales ubicada al sureste de Tlaxcallan. Conocida actualmente como Antigua Ciénega, se encuentra enclavada en el corazón del valle poblano-tlaxcalteca a unos 2 200 msnm, y desde la época prehispánica alberga sistemas de cultivo intensivos permanentes¹ (figuras 1 y 2). La ofensiva militar huexotzinca causó saqueos, daños y la muerte de personajes de la nobleza tlaxcalteca en Xiloxochitla, una población situada en los márgenes del humedal. Pero que los invasores quemaran las zonas de sembradío o *milchimalli* (milpas de guerra) pertenecientes a los líderes de Tlaxcallan, así como el de una troje de Maxixcatzin, gobernante (*tecuiictli*) de alto rango, oriundo de la parcialidad de Ocotelulco, fue especialmente relevante.² El término “milpas de guerra” presupone que éstas fueron zonas de cultivo para el sostén primordial de las instituciones militares. Destinar recursos para financiar objetivos de la milicia fue probablemente clave para la seguridad política-estatal de Tlaxcallan, si se considera que el disenso regional fue característico en la entidad. A lo largo del Posclásico tardío, los tlaxcaltecas sostuvieron

* Centro INAH Tlaxcala.

¹ Alba González Jácome, *Humedales en el suroeste de Tlaxcala: agua y agricultura en el siglo xx*, 2008; Gene C. Wilken, “Drained-Field Agriculture: An Intensive Farming System in Tlaxcala, Mexico”, *Geographical Review*, vol. 59, núm. 2, 1969, pp. 215-241.

² Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala (1662-1692)*, Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs (trans. paleo., trad., pres. y n.), 1995 [1689], p. 93.

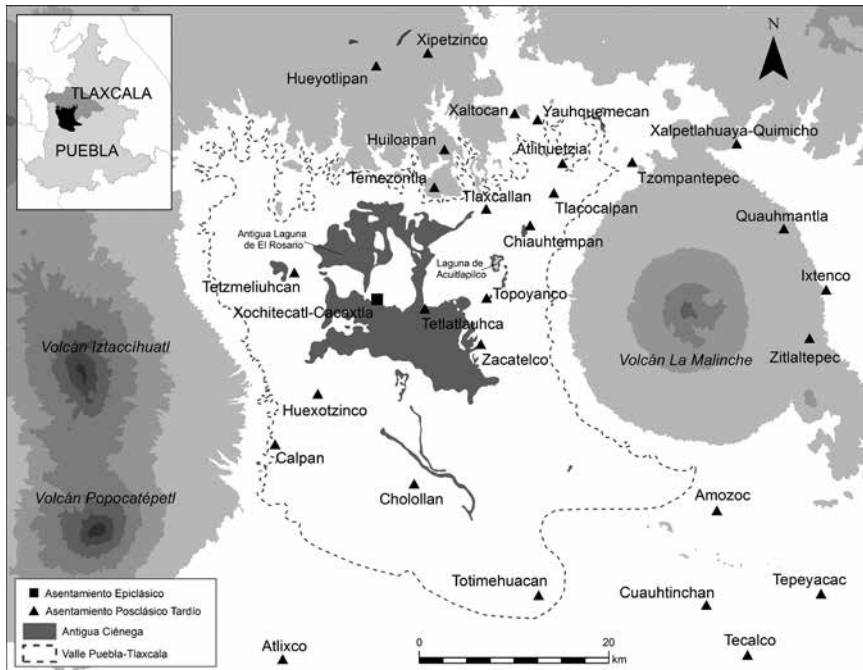


Figura 1. Mapa de la región de estudio.

distintos episodios de conflicto con entidades vecinas como Cholula, Tepeyacac y Tlatlahuquitepec; además, al final de dicho periodo lucharon sostenidamente contra la expansión imperialista de la alianza Excan Tlahtolloyan de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, logrando mantener su independencia, pero quedando en una posición económicamente precaria a principios del siglo *xvi* debido al cerco enemigo.

En este sentido, el objetivo del presente artículo consiste en indagar la importancia económica que tuvieron las milpas de guerra de la Antigua Ciénega para el soporte de las instituciones tlaxcaltecas. Para ello establezco dos preguntas de investigación: 1) ¿qué tan cuantiosa pudo ser la producción agrícola en los humedales?, y 2) ¿representó dicha cosecha un ingreso alimentario significativo para las instituciones del Estado de Tlaxcallan? A efecto de responder dichas interrogantes analizo información arqueológica, histórica y agrícola de hoy, sobre la importancia de estas zonas pantanosas en la producción de alimentos, si se les compara con sistemas agrícolas como, por ejemplo, los de temporal. Al respecto, pretendo abordar

las particularidades de las ciénegas, incluyendo su empleo en la agricultura intensiva, los conflictos generados a su alrededor, y la baja proclividad a ser urbanizadas y usufructuadas por una entidad estatal particular. Sin duda, una tarea relativamente complicada debido a que existen pocos elementos arqueológicos que puedan vincular el uso intensivo de los pantanos con la explotación o control directo de un Estado.³ Sin embargo, con ese objetivo, analizaré cuatro líneas de evidencia: 1) la distribución de los suelos asociados a los humedales y su capacidad productiva actual; 2) la tecnología para la explotación de estas tierras; 3) el patrón de asentamiento durante la época prehispánica y colonial, y su asociación con la extensión de las ciénegas; y 4) la extensión de los límites territoriales de los *altepemeht*⁴ de la región Puebla-Tlaxcala antes de la llegada de los españoles.

³ Entiéndase aquí al Estado como una forma de organización social caracterizada por un poderoso gobierno central, poseedor de clases sociales, instituciones gobernantes y una economía de mercado. A menudo, los Estados mesoamericanos del Posclásico tardío, en náhuatl *altepetl*, son llamados “ciudades-Estado”, aun cuando términos como “ciudad” no son aptos para describir y analizar los asentamientos prehispánicos (Gerardo Gutiérrez, “Territorial Structure and Urbanism in Mesoamerica: The Huastec and Mixtec-Tlapanec-Nahua Cases”, en W. T. Sanders, A. G. Mastache y R. H. Cobean [eds.], *El urbanismo en Mesoamérica*, vol. 1, 2003; Joyce Marcus y Gary M. Feinman, “Introduction”, en Gary M. Feinman y Joyce Marcus [eds.], *Archaic States*, 1998). Michael E. Smith plantea una interesante propuesta para entender mejor el concepto de ciudad-Estado mesoamericano, basada en cuatro dimensiones del urbanismo: forma, función, vida y significado urbano (“La arqueología de las ciudades-Estado capitales aztecas: cuatro vistas al urbanismo Azteca”, en W. T. Sanders, A. G. Mastache y R. H. Cobean [eds.], *El urbanismo en Mesoamérica*, vol. 2, 2008).

⁴ *Altepetl* es un vocablo náhuatl que se traduce como “pueblo”, palabra que literalmente significa “agua-cerro”, que sería “un símbolo del medio físico, lo que recalca su expresión territorial” (Bernardo García M., “El *altepetl* o pueblo de indios. Expresión básica del cuerpo político mesoamericano”, *Arqueología Mexicana*, vol. 6, núm. 32, julio-agosto de 1998, pp. 62-63), y que James Lockhart propuso que fuese utilizado como una categoría analítica, ya que refiere tanto a un territorio como a la organización de los individuos dentro de sus dominios (*Los nahuas después de la Conquista: historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, 1999). En arqueología, el término *altepetl* o el plural *altepemeht* refiere entidades políticas relativamente pequeñas, a veces llamadas “ciudades-Estado”, estructuradas a manera de un Estado arcaico, las cuales proliferaron en el Altiplano central mesoamericano durante el Posclásico (950/1000-1519 d. C.) y tuvieron contrastantes formas de gobierno; por ejemplo, dinástico, colectivo, compartido, totalitario (Lane F. Fargher, Richard E. Blanton y Verence Y. Heredia, “Egalitarian Ideology and Political Power in Prehispanic Central Mexico: The Case of Tlaxcallan”, *Latin American Antiquity*, vol. 2, núm. 3, 2010, pp. 227-251; Annick Daneels y Gerardo Gutiérrez [eds.], *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas*, 2012); y extensiones territoriales y poblaciones subyugadas (Kenneth G. Hirth, “The *Altepetl* and Urban Structure in Prehispanic Mesoamerica”, en W. T. Sanders, A. G. Mastache y R. H. Cobean [eds.], *op. cit.*, vol. 1, 2003).



Figura 2. Panorámica de la zona norte del valle de Puebla-Tlaxcala desde Tlaxcala.

Tlaxcallan y la producción de alimentos

En 1519, Tlaxcallan, prominente entidad política del Altiplano central mesoamericano, destacaba por albergar importantes núcleos urbanos, por su alto grado de organización política y por haber conformado un aparato estatal compuesto de varios *altepemeh* confederados. Tanto Tlaxcallan como el resto de las ciudades-Estado de la región de Puebla-Tlaxcala incurrieron constantemente en episodios guerreros con vecinos o con entidades de regiones aledañas.⁵ Las tensiones aumentaron significativamente a partir de la segunda mitad del siglo xv, cuando la alianza Excan Tlahtolloyan comenzó una fase de expansión militar, especialmente violenta contra Tlaxcallan, a la que continuamente había intentado invadir sin éxito. A lo largo de décadas, los tlaxcaltecas se defendieron sin dar tregua para mantener su autonomía, desarrollando al mismo tiempo un complejo aparato social y burocrático basado en un gobierno colectivo que promovía la movilidad social por méritos en combate. Resulta de relevancia el que uno de los rangos preponderantes fuese el de *yaotequihua*, el cual

⁵ Ursula Dyckerhoff, "La época prehispánica", en H. J. Prem (ed.), *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650)*, 1978, p. 18; Hildeberto Martínez, *Codiciaban la tierra. El despojo agrario de los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (Puebla, 1520-1650)*, 1994.

refiere una capitana de guerra. Esto se observa claramente en el ensayo de Anguiano y Chapa,⁶ quienes identificaron numerosas casas nobles en los padrones de Tlaxcala de 1556-1557, llamadas *yaotequihuacalli*, que deben corresponder a los *yaotequihuaque* o “funcionarios de guerra” mencionados en los relatos histricos de Zapata y Mendoza.⁷

El ascenso en el rango social por hechos de guerra sobresalientes desarroll un potente ejrcito. Aun as, Tlaxcallan no logr evitar la continua expansin de la Excan Tlahtolloyan, lo que generaba conflictos constantes, al grado que los mexica impusieron un boicot que dej enclavada a la entidad entre territorios enemigos y sin acceso a rutas de intercambio, entre ellos productos como sal, algodn y bienes de prestigio y lujo.⁸ El bloqueo econmico se hizo ms rgido a comienzos del siglo XVI, porque los huexotzincas impedan que los tlaxcaltecas mantuvieran contacto con las tierras clidas del sur, hoy correspondientes a los estados de Puebla y Oaxaca;⁹ con este evento prcticamente se cerr la ltima red disponible de comercio y, probablemente, el aislamiento foment que la provincia tlaxcalteca dependiese de su economa interna desarrollada dentro de un territorio relativamente pequeo.

Un inconveniente mayusculo que debi enfrentar el Estado tlaxcalteca fue el de conservar la cohesin y el control de sus territorios para asegurar la produccin de alimentos y el bienestar de su poblacin. La presin ejercida por los aliados del Imperio mexica, as como la rivalidad existente con distintos grupos locales, debi significar un problema serio para los intereses de los tlaxcaltecas, pues la falta de alimento debi afectar la cabal operacin de diversos sectores. Durante el Posclsico, la agricultura intensiva en humedales de la regin poblano-tlaxcalteca pudo ser sostn de instituciones y aparatos rectores, as como de la hacienda domstica de quienes no formaban parte de la elite. Sabemos que la tierra y la mano de obra fueron dos pilares de los aparatos econmico y alimentario de la

⁶ Marina Anguiano y Matilde Chapa, “Estratificacin social en Tlaxcala durante el siglo XVI”, en Pedro Carrasco y Johanna Broda (coords.), *La estratificacin social en la Mesoamrica prehispanica*, 1982.

⁷ Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, *op. cit.*, p. 131.

⁸ Bernal Daz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva Espaa*, 1991, pp. 188-189, 207; Diego Muoz Camargo, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de Pars)*, 1998 [1580], pp. 132-134.

⁹ Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, *op. cit.*, pp. 93-97.

región;¹⁰ por ello, los grupos dominantes buscaron el control de territorios y de tributarios. También sabemos que Tlaxcallan mantuvo una economía basada en la imposición de gravámenes y el control de tierras, sujetadas éstas en su mayor parte por la clase noble gobernante.¹¹ Sin embargo, la estrechez de su espacio, el conflicto con grupos enemigos y el boicot económico, debieron ser factores que ejercieron presión para que, al máximo, se aprovecharan los recursos naturales disponibles para evitar una posible escasez de alimentos, sobre todo considerando las erráticas condiciones ambientales en las que se practicaba la agricultura en el Altiplano.¹²

Agricultura institucional y agricultura de subsistencia

En los humedales del suroeste de Tlaxcala se dieron las condiciones necesarias para practicar una agricultura intensiva de cultivos básicos y la explotación de distintos recursos bióticos y animales nativos de estos ecosistemas. Los beneficios de las zonas de ciénega son un aspecto que merece la pena indagar, en particular el esquema de organización para controlar y administrar el proceso de producción de los distintos recursos. Una manera de comprender su posible funcionamiento es empleando un modelo dual de producción agrícola, institucional y de subsistencia, que se complementó para lograr un adecuado desarrollo de la economía indígena. En la agricultura institucional, el producto final era empleado para financiar el aparato de gobierno, mientras que en el de subsistencia, la explotación está dirigida a proveer la alimentación básica de los grupos domésticos de la clase no dirigente. Ambas formas estuvieron fuertemente entrelazadas y, en cierta manera, fueron interdependientes. Pero eran diametralmente opuestas por su capacidad de producir alimentos y el destino de los recursos. Este marco dual funciona bien para comprender la relación entre el desarrollo tecnológico a pequeña

¹⁰ Hildeberto Martínez, *Tepeaca en el siglo xvi: tenencia de la tierra y organización de un señorío*, 1984; Hildeberto Martínez, *op. cit.*, 1994; Luis Reyes, *Cauhtinchan del siglo xii al xvi. Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, 1988.

¹¹ Frederic Hicks, "Land and Succession in the Indigenous Noble Houses of Sixteenth-Century Tlaxcala", *Ethnohistory*, vol. 56, núm. 4, 2009, pp. 569-588.

¹² Hallie Eakin, "Smallholder Maize Production and Climatic Risk: A Case Study From Mexico", *Climatic Change*, vol. 45, núm. 1, 2000, pp. 19-36; y Aurelio López Corral, "El impacto de la canícula en poblaciones agrícolas de Tepeaca, siglo xvi", *Itinerarios*, vol. 15, 2012a, pp. 15.

escala de los sectores tributarios de la población y los sistemas de cultivo intensivo que financiaban el aparato político. Los investigadores sugieren a menudo que la innovación de tecnologías agrícolas y la modificación de ambientes para forjar una agricultura intensiva fueron elementos clave para sufragar la economía de sociedades complejas.¹³ El cultivo de especies domesticadas en condiciones ambientales mejoradas pudo servir como motor básico para “financiar” el crecimiento y la expansión de los aparatos estatales, al proveerlos de recursos para el sustento de sectores especializados o semiespecializados. El problema para comprender las sociedades del Posclásico tardío en Tlaxcala y Puebla es que la relación entre la producción destinada a las instituciones y la reservada a la supervivencia del grupo doméstico comunal aún no se ha esclarecido. Este punto es crucial si consideramos que, en las sociedades mesoamericanas, un aspecto fundamental de su economía fue el tributo agrícola, gravamen que llegó a ser motor del desarrollo de los aparatos estatales y soporte de las instituciones.

La agricultura institucional y el teccalli

El objetivo de la agricultura institucional era producir bienes a gran escala para mantener y desarrollar las instituciones y los aparatos de gobierno. Podríamos catalogar dicho sistema como un tipo de control sobre la producción¹⁴ que usualmente aprovecha el manejo hidráulico para desarrollar tecnologías de irrigación o la administración de tierras de barbecho. Se ha afirmado que las grandes obras de conducción son producto del mando y la organización de un aparato estatal sobre las poblaciones que las manejan. Para algunos, como Palerm y Wolf,¹⁵ el fortalecimiento de las ciudades-Estado tuvo lugar gracias a la construcción de infraestructura y abasto de agua

¹³ Ester Boserup, *The Conditions of Agricultural Growth. The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*, 1965; Harold Brookfield, “Intensification and Disintensification in Pacific Agriculture”, *Pacific Viewpoint*, vol. 13, núm. 1, 1972; William T. Sanders, Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley, *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, 1979.

¹⁴ Allen W. Johnson y Timothy K. Earle, *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State*, 1987, p. 270.

¹⁵ Ángel Palerm, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, 1972, p. 10.

que “hicieron indispensable el trabajo colectivo bajo una dirección provista de autoridad suficiente”.

Sin embargo, también en este tipo de agricultura pueden incluirse modos de producción que favorecen el control de la tierra y la mano de obra.¹⁶ Esta última y la producción intensiva son considerados con frecuencia aspectos centrales y necesarios dentro de los modelos de economía política.¹⁷ En las civilizaciones tempranas es probable que entre 70 y 90% de la mano de obra se haya destinado a labores de campo, atando a los grupos domésticos a la agricultura institucional, implicando que la producción de excedentes pudo ser promovida por actores políticos con iniciativa.¹⁸

La agricultura institucional suele ser altamente dinámica, políticamente competitiva, orientada hacia el crecimiento y muy inestable. Desde una perspectiva política, el modelo descrito proporciona bases para el desarrollo de los sectores de gobierno, ya que el control de la producción es un elemento clave en las economías tributarias precapitalistas. Para ellas se requiere expropiar la materia prima y la mano de obra a efecto de financiar la estratificación y las instituciones sociales, políticas y religiosas, que son dirigidas por individuos que no están involucrados directamente en la producción de alimentos,¹⁹ la cual está enfocada en maximizar el ingreso de las élites, ya que su crecimiento depende en gran medida del acceso y control que tenga de los recursos clave.

¹⁶ Kenneth G. Hirth, “Political Economy and Archaeology: Perspectives on Exchange and Production”, *Journal of Archaeological Research*, vol. 4, núm. 3, 1996, pp. 211-213.

¹⁷ Edward E. Calnek, “Patrón de asentamiento y agricultura de chinampas en Tenochtitlán”, en Carlos Javier González (ed.), *Chinampas prehispánicas*, 1992; Stephen A. Kowalewski, Gary Feinman, Laura Finstein, Richard Blanton y Linda Nicholas, *Monte Alban's Hinterland. Parte II. Prehispanic Settlement Patterns in Tlacolula, Etila, and Ocotlan, the Valley of Oaxaca, Mexico*, 1989; Jeffrey R. Parsons, “Political Implications of Prehispanic Chinampa Agriculture in the Valley of Mexico”, en H. R. Harvey (ed.), *Land and Politics in the Valley of Mexico: A Two-Thousand-Year Perspective*, 1991; William T. Sanders y Deborah L. Nichols, “Ecological Theory and Cultural Evolution in the Valley of Oaxaca”, *Current Anthropology*, vol. 29, núm. 1, 1988; Michael E. Smith, “Archaeology and the Aztec Economy: The Social Scientific Use of Archaeological Data”, *Social Science History*, vol. 11, núm. 3, 1987; Michael E. Smith, “Economies and Politics in Aztec-Period Morelos: Ethnohistoric Overview”, en Mary G. Hodge y Michael E. Smith (eds.), *Economies and Politics in the Aztec Realm*, 1994; Michael E. Smith y Frances F. Berdan, “Archaeology and the Aztec Empire”, *World Archaeology*, vol. 23, núm. 3, 1992.

¹⁸ Kent V. Flannery, “Process and Agency in Early State Formation”, *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 9, núm. 1, 1999; Bruce G. Trigger, *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*, 2003, pp. 313-314.

¹⁹ Timothy K. Earle, “Archaeology, Property, and Prehistory”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, 2000.

Para Tlaxcallan, la agricultura institucional pudo manejarse a través del sistema *teccalli* o “la casa noble”, corporación que dominó el panorama sociopolítico y económico de los *altepemeh* del Posclásico en la región poblano-tlaxcalteca.²⁰ Este modelo fue desarrollado a partir de la configuración de la distribución del poder y de los bienes confiscados a raíz de la invasión chichimeca a los territorios de la región central de Puebla y Tlaxcala, guerras de conquista que fueron registradas ampliamente por cronistas como Alva Ixtlilxóchitl,²¹ Muñoz Camargo,²² así como en la historia tolteca-chichimeca.²³ En Tlaxcallan, las casas nobles establecieron una confederación y mantuvieron un pacto de unidad para salvaguardar la integridad del Estado; gracias a ello, durante la fase tardía del Posclásico se mantuvo una cierta igualdad en la autoridad de los principales *tecuictli* (término similar al de *teuhctli* o *tecuhtli*) de los pequeños aparatos estatales, lo que derivó en una forma de gobierno colectivo basada en un consejo a manera de República.²⁴ A diferencia de los tramon-tanos del poniente de la Sierra Nevada, los tlaxcaltecas parecen haber carecido de un gobernante supremo a la usanza del *tlahtoani*.²⁵

Las casas nobles actuaron como grupos corporativos que procuraron perpetuar su riqueza y conservar la cohesión de sus miembros mediante la distribución y explotación de tierras, bienes, servicios y rentas.²⁶ Operaban como auténticas entidades financieras conformadas por una estructura compleja de varios niveles de individuos adscritos, incluyendo las esposas de los *tecuictli*, grupos de *macehualtin* (gente no-noble) ligados al sistema tributario, labradores renteros que residían en tierras patrimoniales (*tlalmaitl*, *mayeque*), amigos o parientes lejanos (*teixhuihuan*) y esclavos (*tlatlacotin*).

Una particularidad notable del *teccalli* fue que su estrategia de control político se concentró sobre la mano de obra y la posesión de tierras patrimoniales. En la época prehispánica, el trabajo fue ma-

²⁰ Pedro Carrasco, “Las clases sociales en el México antiguo”, en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten-Kongresses*, vol. 2, 1971, pp. 371-376; Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, 1942.

²¹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Historia de la nación chichimeca”, en *Obras históricas*, tt. I y II, 1997.

²² Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*

²³ Paul Kirchhoff, Lina Odena y Luis Reyes, *Historia tolteca-chichimeca*, 1976.

²⁴ Lane F. Fargher, Richard E. Blanton y Verence Y. Heredia, *op. cit.*

²⁵ James Lockhart, *op. cit.*

²⁶ John K. Chance, “The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahua Tradition”, *American Anthropologist*, vol. 102, núm. 3, 2000; Frederic Hicks, *op. cit.*

nipulado mediante las redes de parentesco, las actividades rituales y el control de los recursos materiales para producir bienes.²⁷ Gracias al manejo de los recursos humanos se pudo manipular la agricultura intensiva, y ésta, a su vez, funcionó como eje principal del aprovisionamiento de bienes para las casas nobles y el resto del aparato estatal. Por su parte, los registros históricos relativos a las propiedades del *teccalli* durante el comienzo del virreinato en el siglo XVI, indican que individuos de elevado linaje dominaron grandes extensiones de tierras patrimoniales y ejercieron el derecho de transmitir su “propiedad”. Por el contrario, los *macehualtin*, o gente común tributaria, vivieron y trabajaron en las tierras de los notables.²⁸ Esta dicotomía parece haber sido también un patrón generalizado en los *altepemeh* de la región, entre ellos Cuauhtinchan, Tecamachalco y Tepeaca.²⁹ Sin embargo, tal usufructo pudo haberse extendido hasta parte de la época colonial, ya que la Corona española otorgó exenciones especiales en Tlaxcallan, retardando así la transformación de la organización indígena.

La agricultura de subsistencia: teixhuihuan y macehualtin

En la agricultura de subsistencia, la estrategia de producción de alimentos estuvo organizada a nivel del grupo doméstico con la finalidad de propiciar las condiciones de reproducción y supervivencia de sus integrantes. La intensificación del trabajo en el campo de ningún modo se implementó sólo en el ámbito institucional. La mayor parte de las mejoras tecnológicas-agrícolas solían desarrollarse en esta estructura social, con un grado de complejidad básico y muy focalizadas, porque hacían frente a cambios registrados en el medioambiente local.³⁰ Cabe señalar que los aparatos estatales o líderes carismáticos³¹ solían apropiarse de las innovaciones desarrolladas, porque la tecnología y la economía eran dos aspectos muy vinculados que podrían beneficiar a estructuras sociales complejas.

²⁷ Kenneth G. Hirth, *op. cit.*, 1996, p. 205.

²⁸ Frederic Hicks, *op. cit.*, p. 573

²⁹ Hildeberto Martínez, *op. cit.*, 1984, y *op. cit.*, 1996; Luis Reyes, *op. cit.*

³⁰ Richard R. Wilk, *Household Ecology: Economic Change and Domestic Life among the Kekchi Maya in Belize*, 1991.

³¹ Kent V. Flannery, *op. cit.*, 1999; John Wayne Janusek y Alan L. Kolata, “Top-Down or Bottom-Up: Rural Settlement and Raised Field Agriculture in the Lake Titicaca Basin, Bolivia”, *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 23, 2004.

El trabajo del arado prehispánico se caracterizó por avances tecnológicos simples, como lo fueron los implementos agrícolas.³² Generalmente, los cambios sustanciales fueron desarrollados por pequeños productores, quienes se basaban en experiencias previas y buscaban opciones innovadoras para mejorar la producción,³³ abordando los problemas y oportunidades generados por fenómenos ambientales y procesos económicos imperantes en un momento determinado.³⁴ Al suponer que los “grandes cambios” sólo son posibles por una gestión de arriba hacia abajo, definitivamente se oscurece cualquier análisis del desarrollo social, y etiqueta a los grupos domésticos como núcleos incapaces de generar avances tecnológicos, lo cual es incorrecto. De hecho, es claro que las innovaciones siempre ocurren a partir de un antecedente,³⁵ y son los pequeños agricultores quienes lidian diariamente con las necesidades del campo. La diversidad biológica y el desarrollo de procedimientos para el manejo de los cultivos son aspectos determinantes en la capacidad de adaptación del grupo doméstico, pues, gracias a ello, éste logra su supervivencia y reproducción.³⁶

En Tlaxcallan, la producción de alimentos debió llevarla a cabo los *teixhuihuan* y los *macehualtin*.³⁷ En el caso de los primeros, se trataba de individuos emparentados con la casa noble, probablemente parientes lejanos o sujetos a los que se les impuso tributo; tenían la oportunidad de poseer tierras, aunque a una escala significativamente menor que los bienes controlados por las casas nobles. Por su parte, los *macehualtin* tributarios, a menudo nombrados *tlalchiuhqui* o *mayeque* (labradores) en los documentos históricos nahuas, seguramente

³² Teresa Rojas Rabiela, “Agricultural Implements in Mesoamerica”, en H. R. Harvey y H. J. Prem (eds.), *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, 1984.

³³ Robert M. Netting, *Smallholders, Householders: Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*, 1993.

³⁴ Harold Brookfield, *op. cit.*, 1972, Harold Brookfield, “Intensification, and Alternative Approaches to Agricultural Change”, *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 42, núms. 2-3, 2001; Glenn Davis Stone, *Settlement Ecology: The Social and Spatial Organization of Kofyar Agriculture*, 1996.

³⁵ Donald MacKenzie y Judy Wajcman, “Introductory Essay: the Social Shaping of Technology”, en Donald A. MacKenzie y Judy Wajcman (eds.), *The Social Shaping of Technology*, 1999.

³⁶ Scott L. Fedick, “An Interpretative Kaleidoscope: Alternative Perspectives on Ancient Agricultural Landscapes of the Maya Lowlands”, en Scott L. Fedick (ed.), *The Managed Mosaic: Ancient Maya Agriculture and Resource Use*, 1996; William T. Sanders y Thomas W. Killion, “Factors Affecting Settlement Agriculture in the Ethnographic and Historic Record of Mesoamerica”, en Thomas W. Killion (ed.), *Gardens of Prehistory: The Archaeology of Settlement Agriculture in Greater Mesoamerica*, 1992.

³⁷ Frederic Hicks, *op. cit.*, pp. 581-583.

fueron terrazgueros o renteros, pero no detentaban el dominio de tierras, que habitaron en las propiedades de cada *teccalli* pagando una renta en forma de labranza y en especie, además de cumplir el servicio militar y encargarse de labores comunales o *tlacalaquilli*.

Los humedales de Tlaxcala

Los humedales son ecosistemas de muy particular perfil: son un punto intermedio entre zonas acuáticas y terrestres. Barbier *et al.*³⁸ señalan que su característica principal es “la presencia de agua durante periodos lo bastante prolongados como para alterar la naturaleza de los suelos, sus microorganismos y las comunidades de flora y fauna, hasta el punto de que el suelo no actúa como en los hábitat acuáticos o terrestres”. En la región suroeste de Tlaxcala son del tipo palustre, ya que albergan aguas relativamente permanentes y son similares a pantanos, marismas y ciénegas. Su valor radica en su capacidad de proveer medios mejorados para practicar una agricultura intensiva. También resguardan una compleja biodiversidad, figurando con ello como uno de los ecosistemas más ricos del planeta: ³⁹ se trata de unos “supermercados biológicos” por las vastas redes alimentarias y la abundante diversidad biológica que albergan.⁴⁰ Concentran recursos plurifuncionales, pues suministran elementos necesarios y desempeñan numerosas funciones ecológicas que sustentan la actividad económica de las poblaciones.

Para el aprovechamiento de humedales se necesita implementar una ingeniería hidráulica que se adapte a las condiciones particulares de cada zona. Por esta razón, para la antropología mesoamericana resulta de gran interés entender la tecnología desarrollada en su explotación, pero también cuantificar, en lo posible, el aprovechamiento económico que las poblaciones indígenas hacían de los humedales. Al respecto, vale la pena preguntar: ¿qué papel clave jugaron esos medioambientes en el desarrollo de las sociedades de la región? Ciertamente, no son pocos los investigadores que formulan preguntas de ese tipo, en particular asociadas al manejo de recursos acuíferos y acuáticos, con la finalidad de conocer tanto el control de los medios de

³⁸ Edward B. Barbier, Mike Acreman y Duncan Knowler, *Valoración económica de los humedales. Guía para decisores y planificadores*, 1997.

³⁹ *Ibidem*, p. 3.

⁴⁰ William J. Mitsch y James G. Gosselink, *Wetlands*, 1993.

producción y el desarrollo de las sociedades, así como la agricultura intensiva, entre otros aspectos.⁴¹ Pero, para el caso de Tlaxcallan, lo que vale la pena es explorar el grado de producción de alimentos y su efecto en el sostenimiento del aparato estatal bajo condiciones de circunscripción territorial y de una densidad poblacional relativamente alta.

Históricamente, la región suroeste de Tlaxcala ha albergado humedales de considerable extensión, que hoy se destinan a la agricultura (figura 3). Durante años, Alba González Jácome⁴² los ha estudiado sintetizando sus características y su impacto económico histórico en las poblaciones circundantes. Asimismo, Mari Carmen Serra y Carlos Lazcano⁴³ asientan su relevancia al norte del Bloque Xochitécatl-Cacaxtla-Nativitas desde la época prehispánica. No obstante, a partir el siglo XIX han registrado sensibles alteraciones por la explosión demográfica y el desarrollo de corredores industriales,⁴⁴ contaminando con ello, como lo ha demostrado Paola Velasco,⁴⁵ los principales mantos acuíferos y ríos, generando problemas de abastecimiento y severos daños en la salud de la población local. Actualmente, sólo quedan unos cuantos remanentes, entre ellos la laguna de Acuitlapilco, la del Rosario entre Nopalucan y Tepetitla, y algunos espejos de corta extensión en los alrededores de Zacatelco y Xicohtzingo (figura 4).

Desde el punto de vista económico, el valor de los humedales puede estimarse de acuerdo con el uso que se les dio, ya sea directo o indirecto. En el primer caso involucra actividades destinadas al intercambio o sostén de las instituciones, como lo fue el pago de tributos agrícolas. Pero esta vertiente pudo permear en tareas cotidianas conectadas con la economía doméstica, mediante el empleo de recursos naturales para solventar necesidades básicas. En contras-

⁴¹ Por ejemplo, Pedro Armillas, "Gardens on Swamps", *Science*, vol. 174, núm. 4010, 1971; William Emery Doolittle, *Canal Irrigation in Prehistoric Mexico: The Sequence of Technological Change*, 1990; Anne V. T. Kirkby, *The Use of Land and Water Resources in the Past and Present, Valley of Oaxaca, Mexico*, vol. 1. *Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca*, K. V. Flannery (ed. gral.), 1973; Ángel Palerm "The Agricultural Basis of Urban Civilization in Mesoamerica", en J. H. Steward (ed.), *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*, 1955; William T. Sanders, *Tierra y agua: A Study of the Ecological Factors in the Development of Mesoamerican Civilizations*, 1957; Karl A. Wittfogel, "Developmental Aspects of Hydraulic Societies", en J. H. Steward (ed.), *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*, 1955.

⁴² Alba González Jácome, *op. cit.*

⁴³ Mari Carmen Serra y Jesús Carlos Lazcano, *Vida cotidiana Xochitecatl-Cacaxtla: días, años, milenios*, 2011.

⁴⁴ Alba González Jácome, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁵ Paola Velasco, *Ríos de contradicción. Contaminación, ecología política y sujetos rurales en Nativitas, Tlaxcala*, 2017.



Figura 3. Campos agrícolas y fauna local (garza blanca y negra) en el corazón de la Antigua Ciénega.



Figura 4. Panorámica de la laguna de Acuitlapilco.

te, las funciones para regular los humedales pudieron ser indirectas. Durante la época posclásica, su importancia pudo recaer en que se aprovechaba su potencial para producir un mayor volumen de maíz y diversas especies. La ventaja es que proveían condiciones estables para el cultivo, lo cual permitía establecer una producción relativamente constante por largos periodos, a diferencia de los irregulares rendimientos obtenidos en tierras de secano como consecuencia de las volátiles condiciones climáticas y la exigua calidad de suelos.⁴⁶

⁴⁶ Hallie Eakin, *op. cit.*

Distribución de los humedales y su capacidad productiva agrícola actual

Los sistemas de producción agrícola empleados en humedales pueden considerarse de tipo permanente, en el que la producción es intensificada por el constante suministro de agua, dando la posibilidad de levantar hasta dos cosechas anuales.⁴⁷ Pero lo primero es precisar la distribución y calidad de los suelos fangosos asociados a las ciénegas. Con este dato es factible calcular la capacidad de producción cuando se aplica una agricultura intensiva. Desafortunadamente se carece de información sobre la extensión de los humedales en la época prehispánica. Debe reconocerse que su superficie pudo variar a lo largo de los milenios por fluctuaciones climáticas y cambios en los flujos de agua. Es probable, incluso, que el uso del suelo y la deforestación masiva en las sierras aledañas cuando se introdujo el pastoreo en el siglo xvi, hayan tenido un papel preponderante en la formación de depósitos de suelos recientes en los humedales.⁴⁸ Además, es posible que la extensión de las marismas que hoy observamos sea menor que en la época prehispánica simplemente porque se ha desecado la región por la sobreexplotación de los mantos acuíferos. Sin embargo, para efectos de este cálculo, considero que, aunque el nivel freático haya fluctuado durante el Posclásico tardío, es probable que se haya mantenido lo suficiente para que se debieran emplear drenes artificiales en la agricultura intensiva.

A efecto de cuantificar la importancia de la ciénega en la producción de alimentos, puede estimarse la cosecha de cereales básicos y así establecer el número de individuos que en teoría se alimentaban anualmente. Para ello se tomará como base una aproximación de los rendimientos del maíz, ya que éste fue el cultivo base de las poblaciones indígenas, aunque debe tenerse en cuenta el de otras especies, en particular el amaranto, cuya siembra es muy generalizada en pueblos como Xochitecatitla y Nativitas. Además, me enfoco en las tierras donde se practicaba la agricultura intensiva, separándolas de las no-intensivas, y me ayudo de la exhaustiva clasificación de los

⁴⁷ Ángel Palerm, "Agricultural Systems and Food Patterns", en R. Wauchope (ed. gral.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, 1967; Eric R. Wolf, *Peasants*, 1966.

⁴⁸ Wolfgang Trautmann, *Las transformaciones en el paisaje cultural de Tlaxcala durante la época colonial: una contribución a la historia de México bajo especial consideración de aspectos geográfico-económicos y sociales*, 1981.

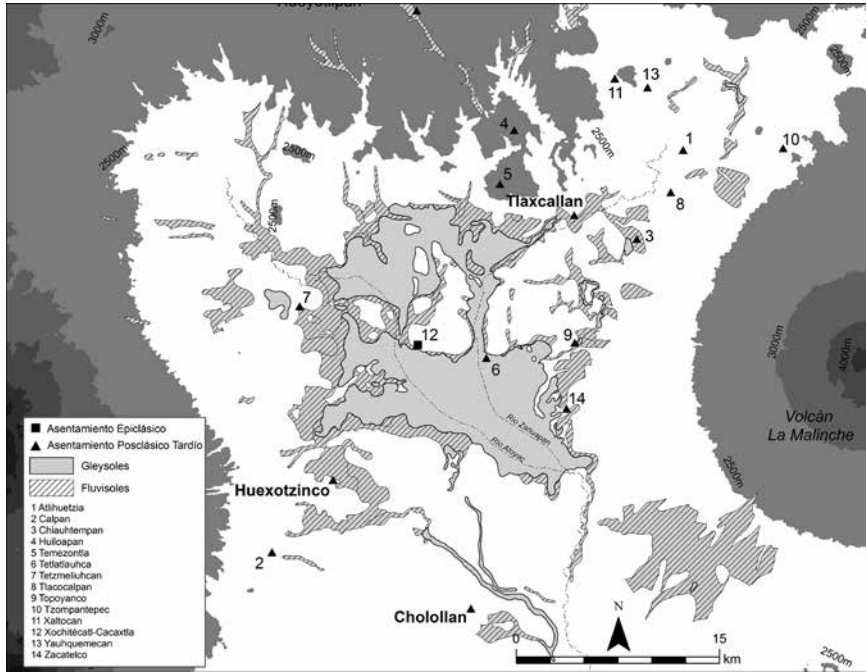


Figura 5. Distribución de los Gleysoles y Fluvisoles. Mapa georreferenciado trazado a partir de los planos de Gerd Werner (*Los suelos en el estado de Tlaxcala. Homenaje a Gerd Werner*, 2012), y de Gerd Werner, Werner Hans Aeppli, Günter Miehlich y E. Schönhals (“Los suelos de la cuenca alta de Puebla-Tlaxcala y sus alrededores. Comentarios a un mapa de suelos”, *Comunicaciones*, suplemento VI, 1978).

suelos realizada por Gerd Werner y sus colegas.⁴⁹ Al respecto, dos tipos de suelos son relevantes para este ejercicio: los Gleysoles y los Fluvisoles (figura 5).

Productividad en los Gleysoles

Éstos son suelos asociados a ambientes favorables para la práctica de una agricultura intensiva en campos drenados. Poseen un amplio rango de materiales no consolidados, principalmente sedimentos de origen fluvial, marino o lacustre del Pleistoceno u Holoceno,

⁴⁹ Gerd Werner, *Los suelos en el estado de Tlaxcala. Homenaje a Gerd Werner*, 2012; Gerd Werner, Hans Aeppli, Günter Miehlich y E. Schönhals, “Los suelos de la cuenca alta de Puebla-Tlaxcala y sus alrededores. Comentarios a un mapa de suelos”, *Comunicaciones*, suplemento VI, 1978.

cuya mineralogía puede ser ácida o básica. Se ubican en áreas deprimidas o zonas bajas del paisaje y albergan mantos freáticos someros; a menudo están cubiertos con una vegetación natural pantanosa y poseen materiales sueltos producto de sedimentos aluviales recientes.⁵⁰ La mayor parte de los idóneos para la agricultura se localizan en la región de Tetlatlahuca, Zacatelco y en los alrededores del Bloque de Xochitécatl-Cacaxtla (véase la figura 4). De acuerdo con algunos registros,⁵¹ estas áreas cuentan con sistemas de irrigación y registran rendimientos anuales de 3 000 kg/ha de maíz en grano, en promedio. Hoy día, un buen número de las especies de maíz sembradas en los Gleysoles son variedades criollas, algunas híbridas, o una mezcla de ambas, debido a su fácil polinización. Bien puede ser que los rendimientos actuales sean mayores a los de la época prehispánica, principalmente por la presencia de especies mejoradas y la aplicación de fertilizantes químicos. Sin embargo, considero que, antes de la llegada de los españoles, la producción pudo ser tan elevada como la de hoy día. La razón se debe a que, tal y como lo demuestran las descripciones históricas,⁵² la agricultura intensiva individualizaba el cuidado de las plantas y utilizaba diversos métodos de fertilización de los suelos. La personalización del cultivo ya no se estila en la gente de campo moderna, pues sus usos y costumbres han privilegiado tecnologías de cultivo extensivo de origen europeo, como el uso del arado animal y la siembra de monocultivos. Aunado a ello, algunas variedades de maíz, de entonces, debieron adaptarse a los ambientes acuáticos, lo cual habría servido para mejorar su desarrollo y registrar elevados rendimientos.

Con base en los mapas de Werner y sus colegas, calculo que la Antigua Ciénega cuenta con alrededor de 18 482 hectáreas de Gleysoles aptas para la agricultura (figura 6). Si se considera un rango de producción promedio de entre 2 000 y 3 000 kg/ha, entonces se pudieron haberse levantado entre 37 000 y 55 500 toneladas anuales de maíz. Si razonamos que una familia promedio de cinco a siete personas necesitó de una tonelada métrica para subsistir un

⁵⁰ Gerd Werner, *op. cit.*, p. 198.

⁵¹ Los rendimientos promedios de maíz pueden ser consultados por municipio en la página de la Oficina Estatal de Información para el Desarrollo Rural Sustentable (Oeidrus), recuperada en: <<http://www.oeidrus-df.gob.mx/>>.

⁵² Teresa Rojas Rabiela, *Las siembras de ayer: la agricultura indígena del siglo xvi*, 1988.

año,⁵³ entonces la producción de alimentos en suelos de ciénegas con campos levantados o drenados fue lo suficientemente significativa como para satisfacer, anualmente, entre 250 000 y 388 000 individuos. Claro que dicha estimación contempla que toda la zona de los Gleysoles haya sido cultivada, lo cual probablemente no ocurrió. Sin embargo, sí ejemplifica el volumen de producto que potencialmente pudo obtenerse de una zona utilizada para la agricultura intensiva y los grandes recursos que pudieron acumular las casas nobles tlaxcaltecas.

Suelos	Superficie (hectáreas)	Potencial de producción (toneladas)	Población potencialmente abastecida ³ (personas)
Gleysoles ¹	18,482	36,964-55,446	258,748-388,122
Fluvisoles ²	18,989	18,989-37,978	132,923-265,846
Total	37,471	55,953-93,424	391,671-653,968

¹ Rendimientos promedio de 2,000-3,000 kilogramos de maíz por hectárea.

² Rendimientos promedio de 1,000-2,000 kilogramos de maíz por hectárea.

³ 7 personas por tonelada con una dependencia del 80% en el maíz (Sanders *et al.*, 1979: 372-373).

Figura 6. Estimación de la producción de maíz en los Gleysoles y Fluvisoles de la Antigua Ciénega de Tlaxcala.

Productividad en los Fluvisoles

Éste es un suelo también sumamente apto para la agricultura. Está constituido por depósitos fluviales, marinos, lacustres o coluviales recientes. Se encuentra en áreas periódicamente inundadas de llanuras aluviales, abanicos fluviales y valles pantanosos. La región alrededor de la Antigua Ciénega es rica en este tipo de terreno, pero los aptos para la agricultura se ubican principalmente en los alrededores de los asentamientos prehispánicos de Huexotzinco, Tetzmeliuhcan (Texmelucan), Topoyanco, Chiauhtempan, Tlaxcallan y en Cholollan⁵⁴ (véase la figura 4). En el caso de los Fluvisoles, éstos dependen fuertemente de las lluvias para que puedan cultivarse. Pese a que sus características son adecuadas para sembrar maíz, las condiciones de alta volatilidad climática típicas de los sistemas de

⁵³ Con una dependencia de 80% en el maíz como alimento principal (William T. Sanders, Jeffrey R. Parsons y Robert S. Santley, *op. cit.*, pp. 372-373, tabla 1).

⁵⁴ Gerd Werner, *op. cit.*, pp. 194-196.

temporal son el mayor obstáculo para utilizarlos, lo cual produce rendimientos irregulares año con año.

En la región de estudio se reporta hoy día una cosecha anual de 2 000 kg/ha en promedio en condiciones de temporal, un rango elevado si se le compara con las que se levantan en diferentes zonas de la región. Sin embargo, se conoce que las siembras de temporal a nivel mundial rondan los 1 000 kg/ha en promedio cada año.⁵⁵ Es por ello que para estimar la productividad mínima de los Fluvisoles en los alrededores de la Antigua Ciénega, es preferible utilizar un rango de 1 000 a 2 000 kilogramos por hectárea.

Dentro de las categorías de Werner y sus colegas, los Fluvisoles particularmente propicios para la agricultura intensiva son los arenosos limosos y los migajosos limosos. Con base en los mapas de suelos, calculo que estas tierras asociadas a las ciénegas abarcaban unas 18 989 hectáreas (véase la figura 6), lo que potencialmente pudo producir entre 19 000 y 38 000 toneladas de maíz anualmente, volumen que habría sido suficiente para suministrar alimento a un número igual de conjuntos domésticos, entre 133 000 y 266 000 individuos.

Tecnología para la explotación de los humedales

Con el cálculo de la extensión de los humedales delineamos un panorama relativamente claro de lo que pudo emplearse con la finalidad de establecer una agricultura intensiva. Sin embargo, cabe preguntar: ¿cómo fueron explotados agrícolamente estos ambientes? Se cuenta con buena evidencia del uso de diversas tecnologías para la explotación de humedales durante la época prehispánica en Mesoamérica y los Andes.⁵⁶ Al respecto, en Tlaxcala también se han realizado algunas

⁵⁵ Aurelio López Corral, "La agricultura dual indígena del Posclásico", *Teccalli*, vol. 1, núm. 1, 2011.

⁵⁶ Vid. Pedro Armillas, *op. cit.*; Raúl Ávila López, "Arqueología de chinampas en Iztapalapa", en Carlos Javier González (ed.), *Chinampas prehispánicas*, 1992; Edward E. Calnek, *op. cit.*; William M. Denevan, *Cultivated landscapes of Native Amazonia and the Andes*, 2001; John Wayne Janusek y Alan L. Kolata, *op. cit.*; Jeffrey R. Parsons, "El papel de la agricultura chinampera en el abasto alimenticio de Tenochtitlán", en Carlos Javier González (ed.), *Chinampas prehispánicas*, 1992; Dennis E. Puleston, "Terracing, Raised Fields, and Tree Cropping in the Maya Lowlands: A New Perspective on the Geography of Power", en Peter D. Harrason y B. L. Turner (eds.), *Pre-Hispanic Maya Agriculture*, 1978; Alfred H. Siemens, "Wetland Agriculture in Pre-Hispanic Mesoamerica", *Geographical Review*, vol. 73, núm. 2, 1983; Andrew Sluyter, "Intensive Wetland Agriculture in Mesoamerica: Space, Time, and Form", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 84, núm. 4, 1994; Barbara L. Stark y Alanna Ossa,

investigaciones principalmente enfocadas a entender el desarrollo de la agricultura en la región, su impacto en el surgimiento de sociedades complejas y los cambios medioambientales derivados de la sobreexplotación de los mantos acuíferos.⁵⁷ Desde la época prehispánica, los humedales fueron aprovechados por medio de sistemas de camellones y canales. Hasta el momento se han descrito al menos dos formas tecnológicas que es probable coexistieran en algún punto dependiendo del uso y las condiciones topográficas. Por una parte tenemos los “campos drenados”, donde se empleaban redes de canales para drenar el exceso de agua hacia zonas de desagües naturales, conformando así superficies cultivables; el segundo sistema es el de “campos levantados”, llamado también “calal”, donde se excavan zanjas al costado del terreno y los sedimentos ricos en nutrientes son colocados sobre la superficie para elevar su nivel por encima del espejo de agua.⁵⁸ Este sistema pudo utilizarse predominantemente en las zonas más bajas y anegadizas de la cuenca de los ríos Atoyac y Zahuapan, en la sección sur de la Antigua Ciénega, donde se registra la mayor profundidad. Por el contrario, el sistema de campos drenados fue aprovechado sobre todo en la zona norte, donde el nivel del agua fue relativamente menor. Pese a todo, es probable que ambas aplicaciones tecnológicas sean sólo partes de una misma manifestación, con variantes menores, y por ello caben en lo que Rojas Rabiela *et al.*⁵⁹ han calificado como “obras hidráulicas para el control de los niveles de agua en zonas lacustres, pantanosas e inundables”. Gracias a los camellones y canales se modificó el entorno ambiental para introducir una agricultura intensiva, pero también retenían importantes volúmenes de agua que fomentaban el desarrollo de un hábitat para distintas especies vegetales y animales, como árboles frutales, tulares, cañizares, aves, peces y anfibios, tal y como ocurría hasta la década de los sesenta del siglo xx.⁶⁰

“Ancient Settlement, Urban Gardening, and Environment in the Gulf Lowlands of Mexico”, *Latin American Antiquity*, vol. 18, núm. 4, 2007.

⁵⁷ Ángel García Cook, “Historia de la tecnología agrícola en el Altiplano central desde el principio de la agricultura hasta el siglo XIII”, en Teresa Rojas Rabiela y William T. Sanders (eds.), *Historia de la agricultura: época prehispánica, siglo XVI*, vol. II, 1985; Alba González Jácome, *op. cit.*; Wilhem Lauer, “Medioambiente y desarrollo cultural en la región de Puebla-Tlaxcala”, *Comunicaciones*, núm. 16, 1979; Carlos Lazcano, “Modo de vida y explotación de recursos naturales en el sur del valle de Tlaxcala durante el Epiclásico”, 2004.

⁵⁸ Alba González Jácome, *op. cit.*; Gene C. Wilken, *op. cit.*

⁵⁹ Teresa Rojas Rabiela, José Luis Martínez Ruiz y Daniel Murillo Licea, *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico*, 2009, p. 127.

⁶⁰ Carlos Lazcano, *op. cit.*

Hasta el momento no contamos con datos arqueológicos del uso de campos elevados en zonas de la Antigua Ciénega, evidencia difícil de preservar, ya que la región ha sido objeto de la práctica de una agricultura intensiva durante siglos. Un problema adicional es que se carece de proyectos arqueológicos orientados a detectar y analizar los elementos descritos. Sin embargo, se conoce que la tecnología de drenado de humedales del valle poblano-tlaxcalteca estuvo presente desde el Formativo y el Clásico, ya que en Amalucan⁶¹ y Cholula⁶² se han excavado vestigios de los sistemas mencionados. García Cook⁶³ también reporta evidencias de sistemas de canales y chinampas en diversos puntos de Tlaxcala desde el Formativo. Además, gracias a textos históricos del siglo XVI, se tiene la certeza de que el levantamiento de camellones y canales estuvo ampliamente difundido entre los indígenas, lo cual involucraba un amplio conocimiento de técnicas de cultivo, de suelos, así como del manejo de fertilizantes y cursos de agua.⁶⁴

Patrón de asentamiento

La información recabada a partir de recorridos de superficie y el registro de sitios en la región de la Antigua Ciénega confirman que en el área de los humedales no tuvo lugar un significativo desarrollo demográfico durante el Posclásico. El reconocimiento de la zona,⁶⁵ así como las cédulas de registro de sitios de la Dirección de Registro Público del INAH, revelan que la franja de 10 kilómetros de ancho que separa a Cholula, Huejotzingo y Tlaxcala carece de áreas de

⁶¹ Melvin L. Fowler, "Early Water Management at Amalucan, State of Puebla, Mexico", *National Geographic Research*, vol. 3, núm. 1, 1987.

⁶² Aurelio López Corral, Soledad Talavera, Araceli Rojas, Gabriela Uruñuela, y Patricia Plunket, "Sondeo arqueológico UA-04a. Informe técnico de campo y análisis de materiales", 2004; Joseph B. Mountjoy y David A. Peterson, *Man and Land at Prehispanic Cholula*, 1973.

⁶³ Ángel García Cook, *op. cit.*, 1985.

⁶⁴ Teresa Rojas Rabiela, *op. cit.*, 1987.

⁶⁵ Ángel García Cook, "Una secuencia cultural para Tlaxcala", en Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (comps.) y Lorena Mirambell Silva (coord.), *Antología de Tlaxcala*, vol. II, 1997, p. 79; Aurelio López Corral, "Proyecto de Salvamento Arqueológico Autopista Tlaxcala-Puebla", 2012b; Dean R. Snow, "Ceramic Sequence and Settlement Location in Pre-Hispanic Tlaxcala", *American Antiquity*, vol. 34, núm. 2, 1969; Peter Tschohl y Herbert J. Nickel, *Catálogo arqueológico y etnohistórico de Puebla-Tlaxcala, México*, t. 1, 1972; Gabriela Uruñuela y Patricia Plunket, "La transición del Clásico al Posclásico: reflexiones sobre el valle de Puebla-Tlaxcala", en Linda Manzanilla (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, 2005.

interés arqueológicas y que el patrón de asentamiento se asemeja a una “tierra de nadie”. Para García Cook,⁶⁶ esto significa que se trataba de una zona de guerra limítrofe de los *altepemeh* rivales de Tlaxcala, Cholula y Huexotzingo (figura 7). En contraste, la mayor parte de los sitios se concentraban en los márgenes de los Gleysoles, es decir, las entonces riveras de la ciénega, o sobre elevaciones mayores, como en el caso del Bloque Xochitécatl-Cacaxtla-Nativitas.⁶⁷ Además, es interesante notar que sólo hasta el siglo xvi, ya bien entrada la ocupación española, *Los padrones de Tlaxcala*⁶⁸ registran asentamientos en la zona central de la Antigua Ciénega, lo que podría mostrar un cambio sustancial en la percepción de los territorios conforme el nuevo régimen de poder hispanizado (figura 8). Si consideramos los humedales como zonas de agricultura intensiva y milpas de guerra, es factible que en el Posclásico tardío, lejos de constituir “tierras de guerra”, más bien fueron “motivo de guerra” al formar espacios de siembra y explotación de recursos lacustres muy cotizados. En este sentido, la ausencia de núcleos urbanizados apunta a que los humedales fueron evadidos como zonas de colonización y se les destinó primordialmente para producir alimentos, en especial para instituciones tlaxcaltecas como la milicia. Resulta sugestivo que la colonización de áreas de humedales sólo inicia hasta la época colonial, quizá como resultado del debilitamiento del poder de los nobles sobre ciertos territorios del *altepetl*.

Límites territoriales de los *altepemeh*

Establecer cuál de los *altepemeh* de la región controló la rica zona agrícola de los humedales es complicado. La fuente más confiable es la de los *padrones de Tlaxcala de 1556-1557*, que registra las localidades bajo el poder de Tlaxcallan, y muestra que una extensa fracción de la ciénega se ubicaba dentro del dominio territorial tlaxcalteca, abarcando desde el poniente de Nativitas hasta los límites actuales del estado de Puebla (véase la figura 7) Es probable que una parte no

⁶⁶ Ángel García Cook, *op. cit.*, 1997, p. 79.

⁶⁷ Mari Carmen Serra y Jesús Carlos Lazcano, “El Epiclásico en el valle Puebla-Tlaxcala y los sitios de Cacaxtla-Xochitécatl-Nativitas”, en Linda Manzanilla (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, 2005.

⁶⁸ Teresa Rojas Rabiela, *Padrones de Tlaxcala del siglo xvi y padrón de nobles de Ocotelolco*, 1987, p. 5.

menor de las tierras de los humedales fuera controlada para el sustento de la nobleza y los aparatos militares tlaxcaltecas. De ser cierta esta hipótesis, entonces la explotación de la mayor porción de la ciénega pudo estar dirigida por los sectores gobernantes de Tlaxcallan y, en gran medida, regulada a través de la imposición de mecanismos tributarios intrínsecos a toda la región. El control sobre la producción agrícola pudo realizarse de modo indirecto, al cargar gravámenes a los conjuntos domésticos de *macehualtin* y *teixhuihuan* radicados en las tierras de los nobles, quienes se beneficiaban de una proporción de la producción. Con este sistema, la clase dirigente lograba dos objetivos: 1) proveer de alimentos para la reproducción de los *macehualtin*, su base tributaria; y 2) generar fuertes ingresos alimentarios para sostener a las instituciones del Estado.

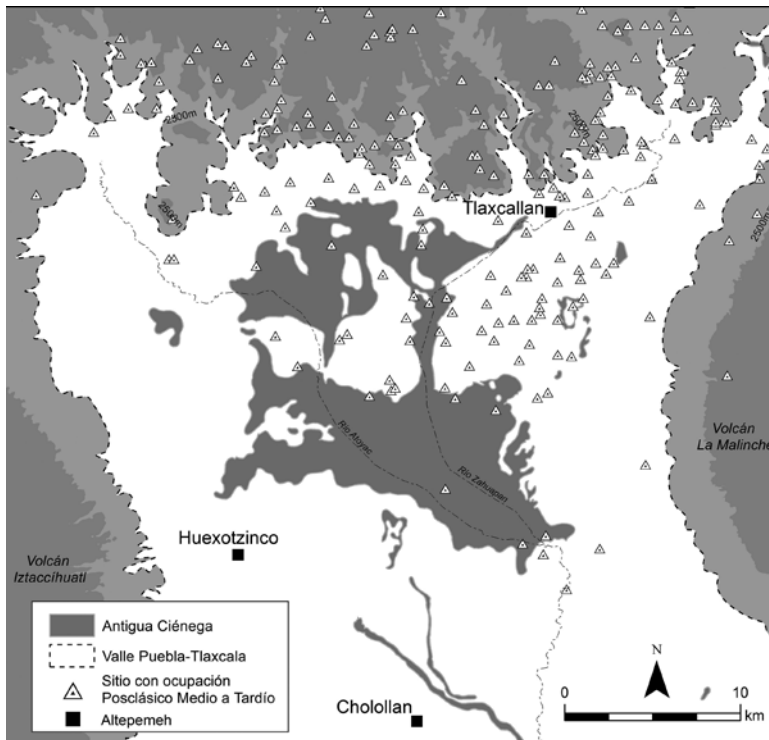


Figura 7. Distribución de sitios con ocupación en el Posclásico medio y tardío (mapa georreferenciado basado en datos de Ángel García Cook, “Una secuencia cultural para Tlaxcala”, en Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión [comps.] y Lorena Mirambell Silva [coord.], *Antología de Tlaxcala*, vol. II, 1997, p. 79).

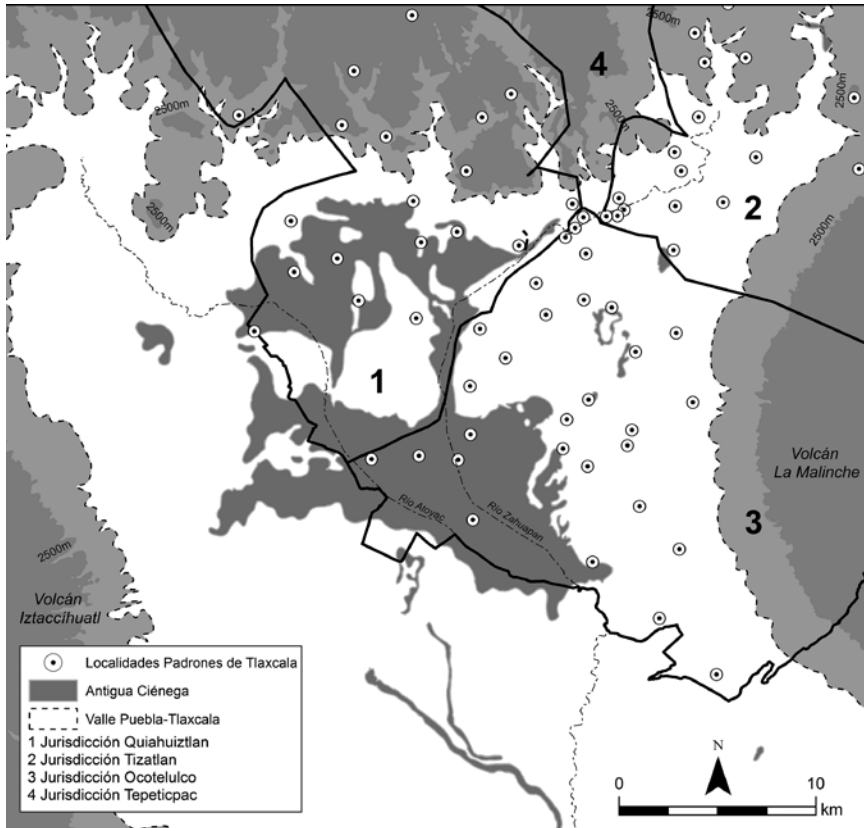


Figura 8. Distribución de localidades registradas en los padrones de Tlaxcala y límites del territorio tlaxcalteca en el siglo XVI (mapa georreferenciado basado en Teresa Rojas Rabiela, *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrón de nobles de Ocotelulco*, 1987, p. 5)

Resulta complejo calcular la producción de alimentos a nivel institucional y de subsistencia. No obstante, si tomamos como referente el caso de Tepeaca, entonces, entre 10 y 15% de la producción de secano debió destinarse a las instituciones como tributo. Pero existen indicios que sugieren que se implementaron gravámenes mayores a las tierras de riego, por lo menos el doble de renta que los de temporal.⁶⁹ Por tanto, considerando un impuesto de entre 20 y 30% de la

⁶⁹ Martín Cortés, “Carta de don Martín Cortés, segundo marqués del Valle, al rey don Felipe II, sobre los repartimientos y clases de tierras de la Nueva España”, en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de las Indias*, vol. IV, Joaquín Pacheco, Francisco de Cárdenas y Luis Torres de Mendoza (eds.), 1865.

producción, el tributo obtenido anualmente de la Ciénega de Tlaxcala pudo alcanzar entre 11 000 y 28 000 toneladas de maíz, volumen suficiente para sostener a entre 78 000 y 196 000 individuos de los sectores institucionales. Por supuesto, es probable que la mayor parte de estos recursos fuesen destinados a las casas nobles, las cuales conformaban un porcentaje muy bajo del total de la población.⁷⁰

Conclusión

La amplia distribución de los humedales en el territorio de la Tlaxcallan del Posclásico tardío, su alta productividad agrícola, y la notable ausencia de grandes focos urbanos, apunta a que estas zonas de pantano significaron un determinante ingreso alimentario para el sostén de las instituciones del Estado tlaxcalteca. En particular, el hecho que sean referidas como “milpas de guerra” en las fuentes históricas, y por haber sido controladas por la nobleza, presupone que formaron una parte sustancial del sostén alimentario de la milicia. En este sentido, las tierras de la Antigua Ciénega debieron fungir como el corazón agrícola del valle poblano-tlaxcalteca. Estas zonas representaron, seguramente, una pieza clave en la producción de bienes a nivel institucional, pero también un medio de supervivencia para los grupos tributarios *teixhuihuan* y *macehualtin*, que no formaban parte de la élite.

Las ciénegas altamente explotables con fines agrícolas estaban presentes y su aprovechamiento requirió sólo del desarrollo de una tecnología basada en camellones y campos elevados, la cual sabemos que ya era utilizada en la región durante el Posclásico. Para Tlaxcallan, esta región debió ser vital para los intereses estatales y la supervivencia de la “república”, principalmente debido al boicot comercial impuesto por la alianza Excan Tlahtolloyan. La circunscripción fomentó que la provincia tlaxcalteca tuviese que depender fuertemente de la producción local de alimentos en una superficie relativamente pequeña. Por ello, preservar y explotar las ciénegas debió ser determinante para la economía. La importancia agrícola de los humedales explicaría el bajo o nulo desarrollo de asentamientos en las tierras de humedal durante el Posclásico, pues los focos urbanos más bien se concentraron en las faldas de las sierras que

⁷⁰ Marina Anguiano y Matilde Chapa, *op. cit.*

circundan las ciénegas. Fue hasta el periodo de la posconquista cuando se instauraron nuevos sistemas económicos y se modificó la geografía geopolítica, lo que propició una colonización efímera de la zona central de la Antigua Ciénega a mediados del siglo xvi.

Agradecimientos

Agradezco a Teresa Rojas Rabiela y David Carballo por las observaciones que hicieron al contenido de artículo, así como a los dictaminadores por sus comentarios y sugerencias. Gabriel Alonso Vicencio y Ashuni E. Romero ayudaron enormemente en la digitalización de los mapas.

Bibliografía

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, "Historia de la nación chichimeca", en *Obras históricas*, tt. I y II, México, UNAM, 1997.
- Anguiano, Marina, y Matilde Chapa, "Estratificación social en Tlaxcala durante el siglo xvi", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (coords.), *La estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, INAH, 1982, pp. 118-156.
- Armillas, Pedro, "Gardens on Swamps", *Science*, vol. 174, núm. 4010, 1971, pp. 653-661.
- Ávila López, Raúl, "Arqueología de chinampas en Iztapalapa", en Carlos Javier González (ed.), *Chinampas prehispánicas*, México, INAH, 1992, pp. 81-154.
- Barbier, Edward B., Mike Acreman, y Duncan Knowler, *Valoración económica de los humedales. Guía para decisores y planificadores*, Gland, Suiza, Oficina de la Convención de Ramsar, 1997.
- Boserup, Ester, *The Conditions of Agricultural Growth. The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*, Chicago, Aldine, 1965.
- Brookfield, Harold, "Intensification and Disintensification in Pacific Agriculture", *Pacific Viewpoint*, vol. 13, núm. 1, 1972, pp. 30-48.
- _____, "Intensification, and Alternative Approaches to Agricultural Change", *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 42, núms. 2-3, 2001, pp. 181-192.
- Calnek, Edward E., "Patrón de asentamiento y agricultura de chinampas en Tenochtitlán", en Carlos Javier González (ed.), *Chinampas prehispánicas*, México, INAH, 1992, pp. 155-178.

- Carrasco, Pedro, "Las clases sociales en el México antiguo", en *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten-Kongresses*, vol. 2, Múnich, K. Renner, 1971, pp. 371-376.
- Chance, John K., "The Noble House in Colonial Puebla, Mexico: Descent, Inheritance, and the Nahua Tradition", *American Anthropologist*, vol. 102, núm. 3, 2000, pp. 485-502.
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, México, EUM, 1992.
- Cortés, Martín, "Carta de don Martín Cortés, segundo marqués del Valle, al rey don Felipe II, sobre los repartimientos y clases de tierras de la Nueva España", en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de las Indias*, vol. iv, Joaquín Pacheco, Francisco de Cárdenas y Luis Torres de Mendoza (eds.), Madrid, AGI, 1865.
- Daneels, Annick, y Gerardo Gutiérrez (eds.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas*, México, CIESAS / El Colegio de Michoacán, 2012.
- Denevan, William M., *Cultivated landscapes of Native Amazonia and the Andes*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Alianza Editorial, 1991.
- Dyckerhoff, Ursula, "La época prehispánica", en H. J. Prem (ed.), *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650)*, Steiner, Wiesbaden, 1978, pp. 18-34.
- Doolittle, William Emery, *Canal Irrigation in Prehistoric Mexico: The Sequence of Technological Change*, Austin, University of Texas Press, 1990.
- Eakin, Hallie, "Smallholder Maize Production and Climatic Risk: A Case Study From Mexico", *Climatic Change*, vol. 45, núm. 1, 2000, pp. 19-36.
- Earle, Timothy. K., "Archaeology, Property, and Prehistory", *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, 2000, pp. 39-60.
- Evans, Susan T., Aztec-Period Political Organization in the Teotihuacan Valley: Otumba as a City-State, *Ancient Mesoamerica*, vol. 12, núm. 1, 2001, pp. 89-100.
- Fargher, Lane F., Richard E. Blanton, y Verence Y. Heredia, "Egalitarian Ideology and Political Power in Prehispanic Central Mexico: The Case of Tlaxcallan", *Latin American Antiquity*, vol. 2, núm. 3, 2010, pp. 227-251.
- Fedick, Scott L., "An Interpretative Kaleidoscope: Alternative Perspectives on Ancient Agricultural Landscapes of the Maya Lowlands", en Scott L. Fedick (ed.), *The Managed Mosaic: Ancient Maya Agriculture and Resource Use*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1996, pp. 107-131.

- Flannery, Kent V., "Process and Agency in Early State Formation", *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 9, núm. 1, 1999, pp. 3-21.
- Fowler, Melvin L., "Early Water Management at Amalucan, State of Puebla, Mexico", *National Geographic Research*, vol. 3, núm. 1, 1987, pp. 52-68.
- García Cook, Ángel, "Historia de la tecnología agrícola en el Altiplano central desde el principio de la agricultura hasta el siglo XIII", en Teresa Rojas Rabiela y William T. Sanders (eds.), *Historia de la agricultura: época prehispánica, siglo XVI*, vol. II, México, INAH, 1985, pp. 7-75
- _____, "Una secuencia cultural para Tlaxcala", en Ángel García Cook y Beatriz Leonor Merino Carrión (comps.) y Lorena Mirambell Silva (coord.), *Antología de Tlaxcala*, vol. II, México, INAH (Antologías), 1997, pp. 57-89.
- García M., Bernardo, "El altépetl o pueblo de indios. Expresión básica del cuerpo político mesamericano", *Arqueología Mexicana*, vol. 6, núm. 32, julio-agosto de 1998.
- _____, "La naturaleza política y corporativa de los pueblos de indios", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia correspondiente de la Real de Madrid*, t. XLII, 1999, pp. 213-236.
- González Jácome, Alba, *Humedales en el suroeste de Tlaxcala: agua y agricultura en el siglo XX*, México, UIA, 2008.
- Gutiérrez, Gerardo, "Territorial Structure and Urbanism in Mesoamerica: The Huastec and Mixtec-Tlapanec-Nahua Cases", en W. T. Sanders, A. G. Mastache y R. H. Cobean (eds.), *El urbanismo en Mesoamérica*, vol. 1, México, INAH, 2003, pp. 85-118.
- Hicks, Frederic, "Land and Succession in the Indigenous Noble Houses of Sixteenth-Century Tlaxcala", *Ethnohistory*, vol. 56, núm. 4, 2009, pp. 569-588.
- Hirth, Kenneth G., "Political Economy and Archaeology: Perspectives on Exchange and Production", *Journal of Archaeological Research*, vol. 4, núm. 3, 1996, pp. 203-239.
- _____, "The Altepetl and Urban Structure in Prehispanic Mesoamerica", en W. T. Sanders, A. G. Mastache y R. H. Cobean (eds.), *El urbanismo en Mesoamérica*, vol. 1, México, INAH, 2003, pp. 57-84.
- Janusek, John Wayne, y Alan L. Kolata, "Top-Down or Bottom-Up: Rural Settlement and Raised Field Agriculture in the Lake Titicaca Basin, Bolivia", *Journal of Anthropological Archaeology*, vol. 23, 2004, pp. 404-430.
- Johnson, Allen W., y Timothy K. Earle, *The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Kirchhoff, Paul, Lina Odena, y Luis Reyes, *Historia tolteca-chichimeca*, México, CISINAH-INAH / SEP, 1976.

- Kirkby, Anne V. T., *The Use of Land and Water Resources in the Past and Present, Valley of Oaxaca, Mexico*, vol. 1. *Prehistory and Human Ecology of the Valley of Oaxaca*, K. V. Flannery (ed. gral.), Ann Arbor, University of Michigan (Memoirs of the Museum of Anthropology, 5), 1973.
- Kowalewski, Stephen A., Gary Feinman, Laura Finstein, Richard Blanton, y Linda Nicholas, *Monte Alban's Hinterland. Parte II. Prehispanic Settlement Patterns in Tlacolula, Etla, and Ocotlan, the Valley of Oaxaca, Mexico*, Ann Arbor, Regents of the University of Michigan (Memoirs of the Museum of Anthropology, 23), 1989.
- Lauer, Wilhem, "Medioambiente y desarrollo cultural en la región de Puebla-Tlaxcala", *Comunicaciones*, núm. 16, 1979, pp. 29-54.
- Lazcano, Carlos, "Modo de vida y explotación de recursos naturales en el sur del valle de Tlaxcala durante el Epiclásico", tesis de maestría, UNAM, México, 2004.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista: historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.
- López Corral, Aurelio, "La agricultura dual indígena del Posclásico", *Teccalli*, vol. 1, núm. 1, 2011, pp. 37-45.
- _____, "El impacto de la canícula en poblaciones agrícolas de Tepeaca, siglo XVI", *Itinerarios*, vol. 15, 2012a, pp. 261-278.
- _____, "Proyecto de Salvamento Arqueológico Autopista Tlaxcala-Puebla", Archivo Técnico del INAH, 2012b.
- _____, y Kenneth G. Hirth, "Terrazguero Smallholders and the Function of Agricultural Tribute in Sixteenth-Century Tepeaca, Mexico", *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, vol. 28, núm. 1, 2012c, pp. 73-93.
- _____, Soledad Talavera, Araceli Rojas, Gabriela Uruñuela, y Patricia Plunket, "Sondeo arqueológico UA-04a. Informe técnico de campo y análisis de materiales", Archivo Técnico del INAH, 2004.
- MacKenzie, Donald A., y Judy Wajcman, "Introductory Essay: the Social Shaping of Technology", en Donald A. MacKenzie y Judy Wajcman (eds.), *The Social Shaping of Technology*, Buckingham, Open University Press, 1999, pp. 3-27.
- Marcus, Joyce, y Gary M. Feinman, "Introduction", en Gary M. Feinman y Joyce Marcus (eds.), *Archaic States*, Santa Fe, School of American Research Press, 1998, pp. 3-13.
- Martínez, Hildeberto, *Tepeaca en el siglo XVI: tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, CIESAS (Ediciones de la Casa Chata), 1984.
- _____, *Codiciaban la tierra. El despojo agrario de los señoríos de Tecamachalco y Quecholac (Puebla, 1520-1650)*, México, CIESAS, 1994.

- Mitsch, William J., y James G. Gosselink, *Wetlands*, Nueva York, Van Nostrand Reinhold, 1993.
- Mountjoy, Joseph B., y David A. Peterson, *Man and Land at Prehispanic Cholula*, Nashville, Vanderbilt University, 1973.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, Tlaxcala, CIESAS / Gobierno del Estado de Tlaxcala / Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998 [1580].
- Netting, Robert M., *Smallholders, Householders: Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Palerm, Ángel, "The Agricultural Basis of Urban Civilization in Mesoamerica", en J. H. Steward (ed.), *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*, Washington, D. C., Pan American Union (Social Science Monographs, 1), 1955.
- _____, "Agricultural Systems and Food Patterns", en R. Wauchope (ed. gral.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 6, Austin, University of Texas Press, 1967, pp. 26-52.
- _____, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, México, SepSetentas, 1972.
- Parsons, Jeffrey R., "Political Implications of Prehispanic Chinampa Agriculture in the Valley of Mexico", en H. R. Harvey (ed.), *Land and Politics in the Valley of Mexico: A Two-Thousand-Year Perspective*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991, pp. 17-43.
- _____, "El papel de la agricultura chinampera en el abasto alimenticio de Tenochtitlán", en Carlos Javier González (ed.), *Chinampas prehispánicas*, México, INAH, 1992, pp. 207-244.
- Puleston, Dennis E., "Terracing, Raised Fields, and Tree Cropping in the Maya Lowlands: A New Perspective on the Geography of Power", en Peter D. Harrason y B. L. Turner (eds.), *Pre-Hispanic Maya Agriculture*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1978, pp. 225-245.
- Reyes, Luis, *Cauhtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, México, FCE, 1988.
- Rojas Rabiela, Teresa, "Agricultural Implements in Mesoamerica", en H. R. Harvey y H. J. Prem (eds.), *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984, pp. 175-204.
- _____, *Padrones de Tlaxcala del siglo XVI y padrón de nobles de Ocotelolco*, México, CIESAS, 1987.
- _____, *Las siembras de ayer: la agricultura indígena del siglo XVI*, México, CIESAS, 1988.

- _____, José Luis Martínez Ruiz, y Daniel Murillo Licea, *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico*, México, CIESAS, 2009.
- Sanders, William T., *Tierra y agua: A Study of the Ecological Factors in the Development of Mesoamerican Civilizations*, Harvard University, 1957.
- _____, Jeffrey R. Parsons, y Robert S. Santley, *The Basin of Mexico: Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, Nueva York, Academic Press, 1979.
- _____, y Deborah L. Nichols, "Ecological Theory and Cultural Evolution in the Valley of Oaxaca", *Current Anthropology*, vol. 29, núm. 1, 1988, pp. 33-88.
- _____, y Thomas W. Killion, "Factors Affecting Settlement Agriculture in the Ethnographic and Historic Record of Mesoamerica", en Thomas W. Killion (ed.), *Gardens of Prehistory: The Archaeology of Settlement Agriculture in Greater Mesoamerica*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1992.
- Serra, Mari Carmen, y Jesús Carlos Lazcano, "El Epiclásico en el valle Puebla-Tlaxcala y los sitios de Cacaxtla-Xochitécatl-Nativitas", en Linda Manzanilla (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, México, UNAM, 2005, pp. 287-301.
- _____, *Vida cotidiana Xochitecatl-Cacaxtla: días, años, milenios*, México, UNAM, 2011.
- Siemens, Alfred H., "Wetland Agriculture in Pre-Hispanic Mesoamerica", *Geographical Review*, vol. 73, núm. 2, 1983, pp. 166-181.
- Sluyter, Andrew, "Intensive Wetland Agriculture in Mesoamerica: Space, Time, and Form", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 84, núm. 4, 1994, pp. 557-584.
- Smith, Michael E., "Archaeology and the Aztec Economy: The Social Scientific Use of Archaeological Data", *Social Science History*, vol. 11, núm. 3, 1987, pp. 237-259.
- _____, "Houses and the Settlement Hierarchy in Late Postclassic Morelos: A Comparison of Archaeology and Ethnohistory", en Robert S. Santley y Kenneth G. Hirth (eds.), *Prehispanic Domestic Units in Western Mesoamerica: Studies of the Household, Compound, and Residence*, Boca Raton, CRC Press, 1993, pp. 191-206.
- _____, "Economies and Politics in Aztec-Period Morelos: Ethnohistoric Overview", en Mary G. Hodge y Michael E. Smith (eds.), *Economies and Politics in the Aztec Realm*, Albany, State University of New York (Institute for Mesoamerican Studies, 6), 1994, pp. 313-348.

- _____, “La arqueología de las ciudades-Estado capitales aztecas: cuatro vistas al urbanismo Azteca”, en W. T. Sanders, A. G. Mastache y R. H. Cobean (eds.), *El urbanismo en Mesoamérica*, vol. 2, México, INAH, 2008, pp. 448-499.
- _____, y Frances F. Berdan, “Archaeology and the Aztec Empire”, *World Archaeology*, vol. 23, núm. 3, 1992, pp. 352-367.
- Snow, Dean R., “Ceramic Sequence and Settlement Location in Pre-Hispanic Tlaxcala”, *American Antiquity*, vol. 34, núm. 2, 1969, pp. 131-145.
- Stark, Barbara L., y Alanna Ossa, “Ancient Settlement, Urban Gardening, and Environment in the Gulf Lowlands of Mexico”, *Latin American Antiquity*, vol. 18, núm. 4, 2007, pp. 385-406.
- Stone, Glenn Davis, *Settlement Ecology: The Social and Spatial Organization of Kofyar Agriculture*, Tucson, The University of Arizona Press (Arizona Studies in Human Ecology) 1996.
- Trautmann, Wolfgang, *Las transformaciones en el paisaje cultural de Tlaxcala durante la época colonial: una contribución a la historia de México bajo especial consideración de aspectos geográfico-económicos y sociales*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1981.
- Trigger, Bruce G., *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Tschohl, Peter, y Herbert J. Nickel, *Catálogo arqueológico y etnohistórico de Puebla-Tlaxcala, México*, t. 1, edición preliminar, A-C. Koln, Deutsche Forschungsgemeinschaft. Mexiko-Projekt, 1972.
- Uruñuela, Gabriela, y Patricia Plunket, “La transición del Clásico al Posclásico: reflexiones sobre el valle de Puebla-Tlaxcala”, en Linda Manzanilla (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, México, UNAM, 2005, pp. 303-324.
- Velasco, Paola, *Ríos de contradicción. Contaminación, ecología política y sujetos rurales en Nativitas, Tlaxcala*, México, IIA-UNAM, 2017.
- Werner, Gerd, *Los suelos en el estado de Tlaxcala. Homenaje a Gerd Werner*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2012.
- _____, Hans Aeppli, Günter Miehlich, y E. Schönhals, “Los suelos de la cuenca alta de Puebla-Tlaxcala y sus alrededores. Comentarios a un mapa de suelos”, *Comunicaciones*, suplemento VI, 1978.
- Wilk, Richard R., *Household Ecology: Economic Change and Domestic Life among the Kekchi Maya in Belize*, Tucson, The University of Arizona Press, 1991.
- Wilken, Gene C., “Drained-Field Agriculture: An Intensive Farming System in Tlaxcala, Mexico”, *Geographical Review*, vol. 59, núm. 2, 1969, pp. 215-241

- Williams, Barbara J., y Herbert R. Harvey, *The Códice de Santa María Asunción: Facsimile and Commentary. Households and Lands in Sixteenth-Century Tepetlaoztoc*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1997.
- Wittfogel, Karl A., "Developmental Aspects of Hidraulic Societies", en J. H. Steward (ed.), *Irrigation Civilizations: A Comparative Study*, Washington, D .C., Pan American Union, 1955, pp. 43-52.
- Wolf, Eric R., *Peasants*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1966.
- Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura, en Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs (trans. paleo., trad., pres. y n.), *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala (1662-1692)*, Tlaxcala, UAT / CIESAS, 1995 [1689].
- Zorita, Alonso de, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, UNAM, 1942.

Dos calendarios conservadores durante la Guerra de Tres Años: el *Reaccionario* y *La Familia Enferma*

LAURA HERRERA SERNA*

En los últimos tiempos, en México, se ha dado en llamar a la Reforma “la segunda transformación”, cuyo corolario fue la sangrienta guerra civil entre liberales y conservadores que tuvo lugar entre 1858 y 1860. Durante este periodo, la prensa de *combate* producida por ambos bandos adquirió un papel destacado, en tanto vehículo de difusión de sus idearios políticos.

Durante la contienda circularon periódicos, folletos, hojas sueltas, entre otros impresos, donde se defendía o atacaba las reformas liberales que quedaron plasmadas en la Constitución de 1857. En el proceso, las posturas en pugna se radicalizaron hasta el punto de alcanzar inéditos grados de denostación. Con la intención de influir en la opinión pública a favor de sus causas, se buscó la garantía de llegar al mayor público posible a través del formato “calendario”.

Para difundir los agravios cometidos en contra del interés nacional, los editores y autores ultraconservadores Vicente Segura Argüelles e Ignacio Aguilar y Marocho sacaron a la luz los calendarios el *Reaccionario* y *La Familia Enferma*, respectivamente, para los años 1859-1861, mismos que al triunfo de los liberales, al igual que diversas publicaciones de aquella filiación, fueron condenadas y relegadas al olvido.

Al igual que numerosos títulos similares, estos dos se hallan sólo en algunos fondos reservados y en colecciones privadas (no necesariamente seriados ni completos), apenas accesibles para los investi-

* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

gadores. De ahí que este artículo esté dirigido principalmente a los estudiosos de ese álgido periodo de la historia, con el objetivo de que los consideren como fuentes de valor y de primera mano, y las utilicen. También para aquellos que se dedican a la historia de la prensa o los interesados en este tipo de “libros raros”.

Para tal efecto, el texto está construido de acuerdo con el método de las publicaciones periódicas, a saber: tipología, estado de la cuestión, contexto histórico, editores/autores, temporalidad, descripción física y lenguaje. Asimismo, se da cuenta de los contenidos, sin la pretensión de ofrecer un estudio acabado, temático, lingüístico o de distinta naturaleza, sino de esbozar una idea a través de una selección de los *temas de interés* de sus creadores, tal y como los expresaron, que siendo reflejo de un momento histórico, sin embargo, son de actualidad.

Los calendarios

Desde el último tercio del siglo xviii fue publicado “el calendario” en la Nueva España, entonces con el sello de Zúñiga y Ontiveros, con privilegio real, hasta que fue abolido luego de la Independencia. El modelo original duró largos años, pero después fue imitado por editores diversos, que sacaron sus propios títulos, pues era un impreso que gozaba de gran demanda y garantizaba buenas ganancias por el volumen de tiraje y su amplia distribución en el territorio.

El éxito de esta publicación de periodicidad anual radicó en su utilidad: era indispensable para normar la vida cotidiana de todos los sectores de la sociedad, pues contenía el calendario propiamente dicho, fijaba el santoral, las estaciones y eclipses, las fiestas civiles y religiosas, así como alguna ilustración de la Virgen de Guadalupe, acompañada de una oración para “rezarse” todo el año. Su impresión en papel de baja calidad y un tiro de varios millares lo hacía de bajo costo (un real el ejemplar); además, su formato de bolsillo (de 7.5 x 9.5 cm) y con apenas 32 páginas, lo ponía al alcance de cualquier sujeto.

Con el paso del tiempo, dado que creció la competencia entre los calendaristas se trató de hacer un producto más atractivo, incluyendo cubiertas de papel de color, tipos de ilustraciones distintos y artículos diversos, con lo cual aumentó el número de páginas y tamaño, no así su costo. En los años treinta del siglo xix, algunos edi-

tores se afanaron en sacar calendarios más cuidados, aunque sin éxito debido al precio, así que en lo subsecuente prevalecieron las características tradicionales y se incrementó la oferta diversificando los títulos, los más con contenidos inocuos, y unos cuantos con una pretensión noticiosa. De cualquier forma, el calendario era “[...] un excelente indicador de la evolución del compartir social de lo escrito al ser tal vez el impreso más compartido, el único impreso presente en casi todos los hogares, hasta en regiones y provincias donde menos aptitud teórica para el acceso a la cultura escrita/impresa teóricamente existía”.¹

Durante la segunda mitad de la decimonónica centuria, la prensa experimentó un extraordinario desarrollo y, por las circunstancias que vivió el país durante la Reforma, se vivió la etapa más importante y fecunda del periodismo de combate.² En ese periodo es cuando se alcanzó la mayor producción de calendarios, convirtiéndose algunos de éstos en instrumentos de defensa o de ataque al gobierno liberal emanado de la Revolución de Ayutla, que decretó las Leyes de Reforma, luego incorporadas a la Constitución de 1857.

Por ello se entiende que Segura Argüelles y Aguilar y Marocho eligieran el calendario como medio para vilipendiar a sus enemigos políticos. Así, salieron a la circulación el *Reaccionario* y *La Familia Enferma*.

Estado de la cuestión

Fuera de los estudios generales de la prensa en México, que tocan de pasada a los editores, cuya labor se describe, la historiografía de los calendarios que nos ocupa es limitada: en 1969, la editorial Jus publicó un libro que contiene la biografía de Aguilar y Marocho, escrita por Victoriano Agüeros en los entonces lejanos años ochenta del siglo XIX, en la que reivindica al personaje luego de su fallecimiento; asimismo, rescata y reproduce algunos de sus escritos, entre ellos, los calendarios de *La Familia Enferma*.

Por su parte, Isabel Quiñónez, en un estudio de larga duración, aborda a Segura Argüelles, del que destaca los títulos *Liberal* e

¹ Jean-François Botrel, “Para una bibliografía de los almanaques y calendarios”, *Elucidario*, vol. 1, núm. 1, 2006, p. 36.

² María del Carmen Ruiz Castañeda, *Periodismo político de la Reforma en la Ciudad de México, 1854-1861*, 1954, p. 11.

Impolítico y justiciero, atendiendo sobre todo a sus excelentes caricaturas políticas. A su vez, Miguel Rodríguez realiza un análisis comparativo del contenido de los calendarios *La Democracia* y el *Reaccionario* para 1859. María José Esparza escribe un artículo que versa sobre las imágenes de los calendarios mexicanos y el conflicto de 1857, y en una investigación reciente profundiza, desde la perspectiva de la historia del arte, en las ilustraciones encartadas en ese tipo de impresos a lo largo del siglo XIX, entre las que analiza las publicadas en el *Reaccionario*.³

El contexto

El triunfo de la Revolución de Ayutla en agosto de 1855 significó el derrocamiento de la última dictadura de Antonio López de Santa Anna y la instauración de un gobierno liberal encabezado por Juan Álvarez y después por Ignacio Comonfort, al tiempo que se convocó a un congreso constituyente con la misión de elaborar una nueva ley suprema.⁴ En el periodo comprendido entre noviembre de aquel año y enero de 1857 se decretaron las Leyes de Reforma, que trastocaron profundamente el orden establecido, en particular, los privilegios del clero y del ejército: la Ley Juárez, o de Administración de Justicia, y la Ley Lafragua, o de Libertad de Imprenta, del 23 de noviembre y 28 de diciembre de 1855, respectivamente. Y durante el gobierno constitucional de Comonfort se expidieron la Ley Lerdo, o de Desamortización, del 25 de junio de 1856; así como la Ley Ocampo, o de Registro Civil, y la Ley Iglesias, o sobre derechos y obviaciones parroquiales, del 27 de enero y 11 de abril de 1857.

Naturalmente, esos ordenamientos causaron grave descontento entre los afectados, pero todavía fue mayor el desacuerdo cuando

³ Victoriano Agüeros, "Aguilar y Marocho, Ignacio", en Antonio García Cubas, *Diccionario geográfico, histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos*, 5 vols., 1888, vol. 1, pp. 78-81. Texto que posteriormente fue reproducido en Ignacio Aguilar y Marocho, *La Familia Enferma*, 1969; Isabel Quiñónez, *Los mexicanos en su tinta: calendarios*, 1994, pp. 79-84; Miguel Rodríguez, "La Democracia y El Reaccionario, calendarios mexicanos de la época de la Reforma (1855-1861)", en *Centros y periferias: prensa, impresos y territorios en el mundo hispánico contemporáneo. Homenaje a Jacqueline Covo-Maurice*, 2004, pp. 19-33; y María José Esparza Liberal, "Calendarios mexicanos en torno a 1857: imágenes del conflicto", *CAIANA. Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigaciones de Arte*, núm. 3, 2013, así como "La gráfica en los calendarios mexicanos del siglo XIX. El despliegue de las imágenes", 2017.

⁴ Véase Agustín Rivera, *Anales mexicanos: la Reforma y el Segundo Imperio*, 1994, pp. 9 y ss.

se incorporaron a la Carta Magna de 1857, proclamada y jurada por el presidente Comonfort el 5 de febrero.

La indignación del partido conservador se hizo manifiesta por Félix Zuloaga, quien se pronunció unos meses después y lanzó el Plan de Tacubaya el 17 de diciembre, por el que, en principio, quedaba derogada la Constitución, se concedían facultades omnímodas a Comonfort para pacificar el país y convocar a un congreso constituyente para que elaborara una ley suprema distinta. Asimismo, la jerarquía católica giró una circular en la que amenazaba con excomulgar a todo aquel que jurara los preceptos liberales.

Al adherirse al Plan de Tacubaya, Comonfort dio un golpe de Estado; pero en breve, el 11 de enero de 1858, Zuloaga se pronunció en la Ciudadela contra el político liberal y, ante la ausencia de fuerzas leales, Comonfort abandonó el poder y se fue al exilio de manera poco airosa. Entonces, una junta nombró a Zuloaga presidente interino, cargo que alternaría con Miguel Miramón: la legislación liberal había sido abrogada. Paralelamente, en su calidad de presidente de la Suprema Corte de Justicia, en Guanajuato, Benito Juárez se hizo cargo del Poder Ejecutivo y, después de una travesía, instaló su gobierno en Veracruz.

Así inició la llamada Guerra de Reforma o de los Tres Años (1858-1860): de febrero a abril de 1858 los conservadores triunfaron arrolladoramente; durante la siguiente etapa, hasta junio de 1860, las fuerzas contrincantes mantuvieron un equilibrio en términos bélicos, pero justo durante este periodo se promulgaron en Veracruz las leyes liberales más radicales: la nacionalización de los bienes eclesiásticos y la separación de la Iglesia y el Estado, el matrimonio civil, el registro civil y la secularización de los cementerios, con fechas del 12, 23, 28 y 31 de julio de 1859. De junio a diciembre de 1860, los liberales consiguieron varias victorias y se proclamó la ley de libertad de cultos el día 4 de diciembre.

La batalla de San Miguel Calpulalpan, Estado de México, sostenida por los generales Miramón y Jesús González Ortega el 22 de diciembre de 1860, marcó el triunfo del partido liberal sobre el conservador y el fin de la guerra intestina. Los constitucionalistas entraron a la capital el 25 y, finalmente, el presidente Benito Juárez estableció su gobierno en la Ciudad de México en enero de 1861.⁵

⁵ Alfonso Noriega, *El pensamiento conservador y el conservadurismo en México*, 2 tt., 1993, t. II, pp. 423-431.

Vicente Segura Argüelles y el *Reaccionario*

Escritor, impresor y editor, nació en Orizaba, Veracruz, en 1815, en el seno de una familia pudiente. Estudió en el Colegio Preparatorio para después trasladarse a la capital y asistir a la Academia de Letrán, institución donde se relacionó con los escritores de la época. Con una postura liberal moderada, inició una trayectoria como colaborador en *El Museo Mexicano*, en *Revista Científica y Literaria de México* y, posteriormente, en *México y sus alrededores*, entre otras publicaciones. Fue cofundador en 1845 de *Don Simplicio*, escribió con el sinónimo de “Cantárida” junto con Guillermo Prieto, Ignacio Manuel Altamirano e Ignacio Ramírez, así como con otros destacados liberales, hasta que al año siguiente fue a dar a la cárcel, y la publicación fue suspendida, pero volvió a salir, aunque cesó en febrero de 1847.

Pese a que no se sabe cuál fue su participación durante la guerra con Estados Unidos, es muy probable que se haya alistado en algún cuerpo de la Guardia Nacional; empero, sí se puede afirmar que ese hecho histórico fue determinante en su percepción política, que se orientó en definitiva por el conservadurismo.

Desde 1851 empezó a publicar junto con su hermano, José Sebastián, un periódico de propio cuño, *El Ómnibus* —título que se asocia con el transporte público que estaba en boga en países adelantados y que arrasaba con todo—, que al principio fue impreso por la Casa Murguía, pero a partir de 1852 salía de la imprenta de su propiedad, ubicada en la calle Cadena 10 (hoy Venustiano Carranza). Inicialmente fue bisemanal y se convirtió en diario para el año siguiente, excepto los domingos; registró continuidad ya domiciliado en el 14 de la calle San Andrés (hoy Tacuba), hasta que fue suspendido en noviembre de 1856, con base en la Ley Lafragua, por sus acerbos críticas al gobierno de Comonfort. A lo largo de esos años se produjo el cambio ideológico de Segura Argüelles: de liberal moderado a franco conservador.⁶ Compartía esa filiación con edito-

⁶ Guillermo Prieto expresó del personaje: “Guapo chico era Vicente Segura, rechoncho y expedito, franco y campechano, muy valiente y sin presunción alguna como literato, no obstante tener talento despejado e instrucción, aunque desordenada, bastante notable./ Segura era liberal moderado; pero sean sus reminiscencias de educación, sea que en el personal del partido exaltado había verdades y capitales defectos, Segura odiaba a los puros y afrontaba disgustos particulares con mucha frecuencia [...] personas como Pesado, Carpio y Couto determinaron su cambio con la exaltación que vimos, porque en Vicente era todo pasión”

res de impresos diversos, como su cuñado José Joaquín Pesado de *La Cruz*, y José María Roa Bárcena, que dirigía *La Sociedad* y *El Eco Nacional*.

A través de su periódico se declaró abiertamente contrario al Plan de Ayutla y las reformas liberales de 1855 y 1856.⁷ Lo mismo hizo en su *Diario de Avisos*, que sacó con una línea aparentemente comercial, pero que pronto devino en enemigo declarado de la nueva Carta Magna, y publicó las pastorales del obispo de Michoacán, Jesús de Clemente Munguía, donde se excomulgaba a todo aquel que jurara la Constitución del 57. A la caída de Comonfort, en enero de 1858, se lanzó a fondo en contra del gobierno juarista que se había asilado en Veracruz, apoyó incondicionalmente a Zuloaga y Miramón, y relevó en distintos momentos a la imprenta de Andrés Boix, a cargo de Miguel Zornoza, en la impresión del *Diario Oficial del Supremo Gobierno*, en el número 6 de la calle Seminario, hasta que fue asesinado trágicamente por “blusas coloradas” enfrente de la Alameda, el 25 de diciembre de 1860.⁸ Pese a su desaparición, el *Diario de Avisos* circuló hasta el último día de ese año, seguramente por el empeño del encargado Mariano Villanueva y Francesconi.

(Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos*, 1976, p. 380). Otro contemporáneo decía de él: “[...] D. Vicente, dedicado principalmente a la política, ha descuidado el cultivo de la poesía, pero tiene bellas composiciones que respiran gracia y frescura, y fueron escritas hace mucho tiempo” (Marcos Arróniz, *Manual del viajero en Méjico o compendio de la Ciudad de México*, 1858, p. 207).

⁷ Según lo asienta María del Carmen Ruiz Castañeda (*op. cit.*, pp. 117-119), Segura Argüelles muy probablemente fue algo más que el impresor de *La Espada de don Simplicio*, periódico que constaba de una hoja y cuyos artículos satíricos, escritos en parte en verso, tendían a denostar las leyes reformistas y a personajes liberales. Señala que este impreso, sin embargo, apareció firmado por Niceto de Zamacois, que vio la luz en noviembre de 1855, y desapareció en marzo de 1856.

⁸ Se sabe, por diversas fuentes, que Vicente Segura Argüelles fue asesinado el 25 de diciembre cuando huía de la persecución de una partida que lo confundió con el general Juan B. Lagarde, comandante en jefe de la policía en la Ciudad de México, al que se pretendía fusilar en el acto. Sin embargo, un oficial de nombre Miguel Marín dio cuenta de los hechos para evitar que se especulara sobre el suceso, ya que estaba siendo utilizado como “una nueva arma de calumnia”. Marín escribió que trató de impedir que los “blusas” cometieran un crimen y le pidió a Segura Argüelles que lo acompañara hasta Palacio para protegerlo, a lo cual el editor se negó e insistió en que le condujera a la plazuela de Guardiola para reunirse con su familia. Mencionó que ante la imposibilidad de acceder a ello, paró un coche que pasaba por ahí y ordenó a Segura Argüelles que lo abordase, pero en ese momento ya no pudo controlar la indignación del pueblo que gritaba y se oponía a que el hombre se fuera, hecho que exasperó a don Vicente, que sacó su pistola y “prorrumpiendo en vivas a la reacción”, disparó a Marín que iba desarmado, provocando que uno de los presentes le asestara una puñalada en el costado, acción que fue seguida por tres disparos y con lo cual Segura Argüelles quedó muerto en el acto (“La muerte de D. Vicente Segura Argüelles”, *Boletín de Noticias. Libertad y Reformas*, 27 de diciembre de 1860, p. 4).

De la imprenta de Segura Argüelles también salió un buen número de libros de autores mexicanos y extranjeros para diferentes tipos de lectores, entre los que destaca un *Manual de Derecho Mercantil Mexicano* y la primera versión cuidada del *Himno Nacional Mexicano* que data de 1854. Asimismo, como los editores de la época, también incursionó en la elaboración de calendarios, ya que era la publicación *popular* por excelencia y garantizaba ganancias. Si bien los maquiló en su taller con una variedad de títulos, también imprimió los de su autoría, en los que combatía a los calendarios liberales, al tiempo que difundía su postura conservadora en los de su factura. Éstos, herederos y continuación del estilo jocoserio,⁹ sarcástico y de carácter doctrinario: de sus prensas salieron el *Calendario Liberal. Por el Licenciado D. Liberato Garabato Panzacola* (1852-1854),¹⁰ el *Calendario Caricato* (1856) y el *Calendario del Ómnibus* (1858). Todos ostentaban en el subtítulo la leyenda *arreglado al meridiano político de la federación*,¹¹ y se distinguen por su feraz crítica a la clase política del momento y por sus excelentes caricaturas.

El *Calendario del Ómnibus* para 1858, que se asocia con el nombre del primer periódico de Segura Argüelles, es antecedente inmediato, por contenido, estilo y formato, de la serie el *Calendario Reaccionario*, que apareció de 1859 a 1861. El cambio del título respondió a la radicalización de los conservadores, que se convirtieron en “reaccionarios” después de 1857¹² y, a manera de burla, aceptaron el epíteto que les endilgaron sus adversarios. En los dos primeros años apare-

⁹ Término literario de la tradición española que se remonta al siglo xvii y que sobrevivió hasta el xix, cuando se hizo uso de él en los textos de combate durante la guerra de “Independencia” de España entre 1808 y 1814, aunque también en diversos productos editoriales. Un estilo que posibilita tratar asuntos serios de una manera graciosa y divertida; se asocia con la palabra “burlesco” y fue utilizado por autores reconocidos. Véase Jean-Pierre Étienne, “Primores de lo jocoserio”, en *Bulletin Hispanique*, vol. 106, núm. 1, 2004, pp. 235-252.

¹⁰ En el correspondiente a 1853, en el pie de imprenta figura como editor “Vicente García Segura”, quizá para desviar la atención de la censura gubernamental, aunque aparece la dirección de Cadena 10. Hay que tener presente que *El Ómnibus* ya había sido acusado de difamación y penalizado. Véase Elba Chávez, *Lo público y lo privado en los impresos decimonónicos. Libertad de imprenta (1810-1882)*, 2009, pp. 303 y ss.

¹¹ Los calendarios siempre se calculaban de acuerdo con meridiano de una ciudad, es decir, el círculo máximo de la esfera terrestre que pasa por los polos y que cruza por un lugar en particular, lo que permite determinar la hora, el año y las estaciones, entre otras cuestiones. En este caso, al poner “calculado al meridiano político de la federación”, se sugería burlonamente que el contenido del calendario trataría sobre el gobierno en turno y que involucraba a todo el país, no sólo a una ciudad.

¹² Gerald L. McGowan, *Prensa y poder, 1854-1857: la Revolución de Ayutla, el Congreso Constituyente*, 1978, p. 232.

ce en el subtítulo “*calculado al meridiano político de México*”, y en el último, únicamente “*calculado al meridiano de México*”. El formato de los ejemplares es de 9 x 13 centímetros en promedio, aunque se aprecian variantes en alguno, lo que sugiere que se tiraba más de una edición. El número de páginas también es irregular: 64 en el calendario de 1858, 80 en el de 1859, 68 en el de 1860 y 56 en el de 1861. La calidad del papel es superior a la de algunos que se imprimieron en su prensa, más cuidada la edición, con cubiertas de papel en color y a un real por ejemplar.

Tanto en el *Ómnibus* como en el *Reaccionario*, el calendario y el santoral aparecen en la contraportada en modo de encarte, que incluye publicidad de los libros en venta. En el primero no se insertaron notas cronológicas, quizá para no dar cuenta de los sucesos recientes; en cambio, en el *Reaccionario*, en las ediciones de 1859 y 1860 se siguió el modelo tradicional de incluir el cómputo eclesiástico y las ténporas; y en cuanto a las notas cronológicas, refiere “desde la creación del mundo” hasta la “erección del último arzobispo de México”, con la deliberada intención de ignorar todo lo ocurrido en materia política en los últimos 10 años, excepto en el calendario para 1861, en el que las notas cronológicas aluden íntegramente a los acontecimientos relacionados con “los demagogos”.

El editor Segura Argüelles, conservador “intransigente”, defendió a ultranza la religión católica, a la que concebía como elemento de identidad indispensable de la nación mexicana, así como la propiedad y restitución del orden: nada propositivo en cuanto a un sistema diferente al del pasado. A través de sus diarios se dirigía a las minorías letradas con un tono propagandístico y burlón, línea que continuó en sus calendarios, con los cuales pretendió llegar a todos los sectores y para lo cual utilizó diferentes recursos literarios: poema, narración corta, epigrama, diálogo, comedia, zarzuela, epístola, preguntas y respuestas, pronóstico, himno, canto, parodia, entre otros, y con ellos, ridiculiza, critica y materialmente destroza a los puros. En contraparte, en todo momento exalta al gobierno conservador por los triunfos militares obtenidos sobre el enemigo, en particular el de Aqualulco, donde Santiago Vidaurri fue derrotado por Miguel Miramón en septiembre de 1858, y el de Tacubaya, en que Leonardo Márquez venció a Santos Degollado en abril de 1859 (figura 1).

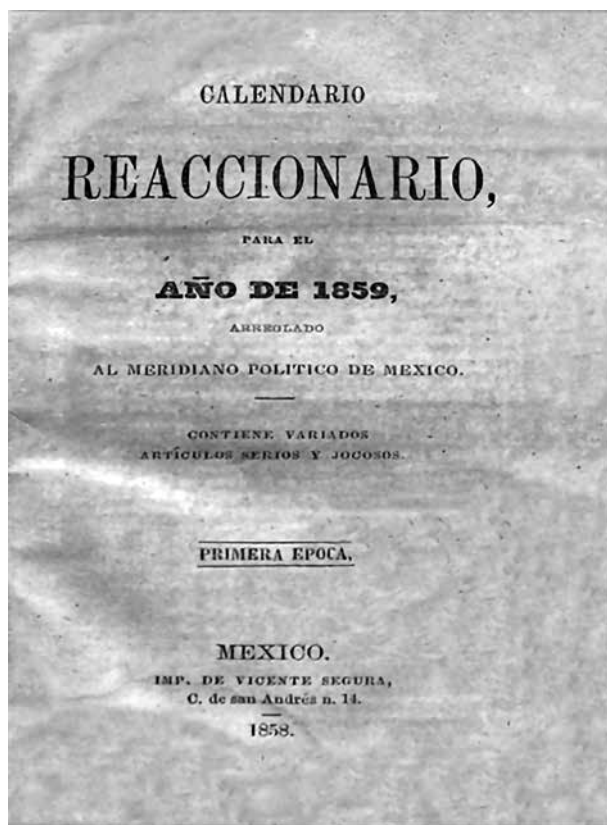


Figura 1. *Calendario Reaccionario, para el año de 1859, arreglado al meridiano político de México, 1858.*

Es de subrayar que en el *Calendario Reaccionario para 1859*, Segura Argüelles publicó remitidos de ciudades como Puebla, Morelia, San Luis Potosí, Guanajuato y Guadalajara, por ejemplo, en los que predomina la ausencia de firmas, por lo cual es posible que fueran escritos por el mismo editor o sus colaboradores, y así dar la impresión de que su partido contaba con simpatizantes en el interior del país. Sólo figuran signados cuando se trata de un artículo laudatorio, como el de Ignacio Sierra y Rosso, que hace una apología del general Luis G. Osollo, fallecido en 1858, y para completar la nota reproduce un inserto del periódico *La Sociedad*; o en el caso de José María Roa Bárcena, que escribe un artículo de carácter religioso sobre la historia del Señor de Santa Teresa. En el calendario para 1860, sólo en el artículo “Canto encomiástico dedicado a la Familia Enferma”

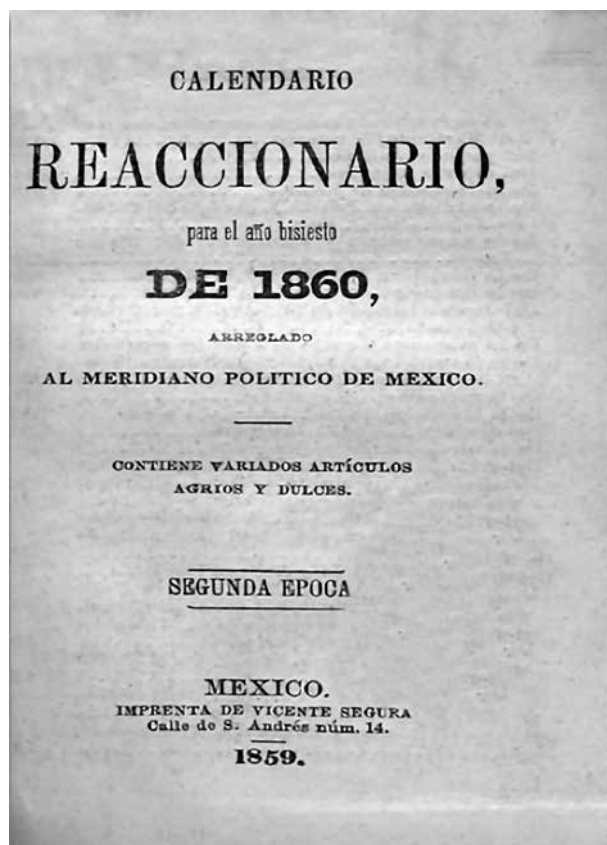


Figura 2. *Calendario Reaccionario, para el año bisiesto de 1860, arreglado al meridiano político de México, 1859.*

se observa una firma, la de “D. Alvamina”, un seudónimo que seguramente utilizó Aguilar y Marocho, que como se verá más adelante, es el autor de dicho opúsculo; en cambio, en el calendario correspondiente a 1861 ningún artículo lleva crédito (figura 2).

Los personajes más criticados son, desde luego, Benito Juárez, Melchor Ocampo, Santos Degollado, Manuel Doblado, Santiago Vidaurri, Miguel Lerdo de Tejada, Manuel García Pueblita, Antonio Rojas, Miguel Cástulo de Alatraste, José María Arteaga, Miguel Blanco, Juan José de la Garza, Epitacio Huerta, Manuel Fernández Soto, Anastasio Trejo, Esteban Coronado, Juan Zuazua, Manuel Gutiérrez Zamora, Javier Lagarde, José María Blancarte, Antonio Carbajal, Porfirio Díaz, Juan Álvarez, Juan José Baz, Ignacio

Comonfort y Manuel Menocal, entre otros jefes liberales. A ellos y a su actuación política y militar se refiere con “alias” denostadores.

Las diversas entradas están escritas en un lenguaje cáustico e irónico, que Segura Argüelles ya había ensayado en sus diarios y calendarios anteriores, y que dan cuenta del concepto en que tenían los conservadores a los “demagogos”: una camarilla de ignorantes, vulgares, inmorales y rateros que se habían apropiado de los bienes de la Iglesia y despojado al clero de sus fueros con las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857. Ejemplos de ello lo encontramos en los párrafos siguientes:

El partido puro sólo se compone de hombres que atacan la propiedad y el que no le ataca, no puede pertenecer a él, es condición indispensable. En fin, el que se dice puro y no roba es retrógrado, y viceversa, el retrógrado que roba, por ese mismo hecho se hace puro.¹³

[...]

Es una verdad innegable, y no nos cansaremos de decirla, que *liberal y progresista* son sinónimos de *impío y comunista*. Los *liberales* son enemigos encarnizados del *catolicismo* y los *liberales progresistas* del *catolicismo* y del *derecho de propiedad*.¹⁴

Es interesante el uso del término “comunismo”, lo cual no es novedad en la prensa de la época, ya que al igual que el término socialismo, son conceptos satanizados por los conservadores, porque éstos ya tenían conocimiento de los movimientos que se producían en Europa, y que ese “ismo”, hijo del mismísimo demonio, que iba a destruir a la nación, debía erradicarse absolutamente,¹⁵ arengando por ello a los católicos a triunfar sobre los impíos del modo siguiente: “¡Mejicanos! El triunfo glorioso/ De la Patria, a una voz proclamad,/ Pues es noble, sublime y grandioso/ De orden, paz Religión y Libertad”.¹⁶

Sin duda, las peores invectivas estuvieron dirigidas “al gobierno legítimo” refugiado en Veracruz. Varios artículos denuncian que Juárez lucra y roba todo lo que puede de la aduana del puerto, protegido por el gobernador Gutiérrez Zamora. En uno de ellos se dice

¹³ *Calendario Reaccionario, para el año de 1859, arreglado al meridiano político de México*, 1ª época, ed. responsable Mariano Villanueva, 1858, p. 14.

¹⁴ *Ibidem*, p. 15

¹⁵ Gerald L. McGowan, *op. cit.*, p. 119.

¹⁶ *Calendario Reaccionario, para el año de 1859*, p. 3

que mientras en algunos puntos de la República algunos liberales lidiaban con bravura, “el imbécil de Juaritos se divierte en la heroica, mamando plata pura”.¹⁷ Y peor todavía, cuando se tuvo noticia de la firma del tratado con Estados Unidos en diciembre de 1859, conocido como McLane-Ocampo, por el que, a cambio del reconocimiento de aquel país al gobierno juarista, México cedía su soberanía sobre el Istmo de Tehuantepec y el paso franco a los estadounidenses por la frontera norte. Aunque el acuerdo había sido rechazado por el Senado de aquel país, no obstó para que “los reaccionarios” lo utilizaran como tema central de su discurso contra los constitucionalistas: “Pretende el demagogo,/ Pueblo inocente,/ Que del yankee tu seas/ Víctima inerme./ No lo consentas:/ ¡Prefiere antes la muerte/ Que las cadenas!/ Juárez, capitancillo/ De inicua farsa,/ Hizo audaz con el yankee/ Pacto de alianza./ ¡Cuánto me alegro!/ Indio que mira al Norte/ Se vuelve negro”.¹⁸

Debe subrayarse la fuerte carga racista hacia el oaxaqueño; pero el autor también se lanza violentamente contra Melchor Ocampo quien, por su desempeño como ministro, en su percepción, es un servil del gobierno estadounidense:

Si el ínclito Don Melchor, Ministro de *relaciones*,/ De Lane a las instrucciones/ Se muestra amigo el mejor,/ Cegado por su ignorancia,/ Esclama con voz de trueno:// “Lo del Norte es sólo bueno/ Y el cuerno de la abundancia”./ No hay remedio, mexicanos;/ No más ya tanto cinismo, Y *aceptad el comunismo*/ Con que os brindan los villanos.../ Calma, paciencia y constancia,/ Que aunque al Norte seáis vendidos,/ Deberéis vuestros gemidos/ Al cuerno de la abundancia.¹⁹

En contraste, Segura Argüelles incluyó la lámina “Toma del Arzobispado de Tacubaya por la división del Gral. Márquez (el 11 de abril de 1859)”,²⁰ en un encarte al final del calendario para 1860, salida del taller litográfico del francés José Decaen, con la cual se regocija del triunfo conservador, obviamente sin mencionar la masacre de civiles que ordenó el luego llamado “Tigre de Tacubaya” y que conmovió profundamente a la sociedad (figura 3).

¹⁷ *Calendario Reaccionario, para el año bisiesto de 1860, arreglado al meridiano político de México*, 2ª época, ed. responsable Mariano Villanueva, 1859, p. 25.

¹⁸ *Ibidem*, p. 27

¹⁹ *Ibidem*, pp. 42-43.

²⁰ *Ibidem*, encarte (p. 68 bis).

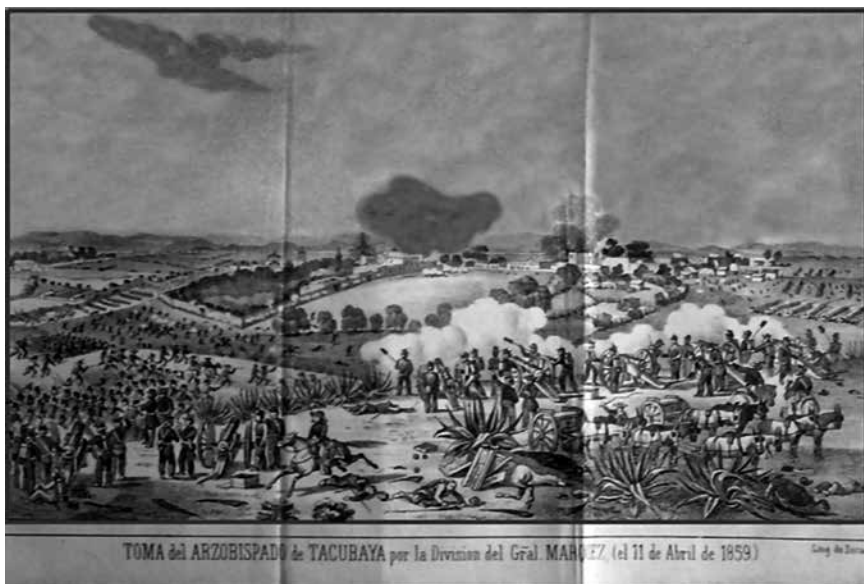


Figura 3. Toma del Arzobispado de Tacubaya por la división del general Márquez (11 de abril de 1859), encarte en *Calendario Reaccionario*, para el año bisiesto de 1860, arreglado al *meridiano político de México*, 1859 (litografía de José Decaen).

El ejemplar para 1861, como lo anunció en su *Diario de Avisos* (figura 4), quedó listo a finales del año anterior y es posible que haya circulado sin mayor restricción, pues con el triunfo liberal se restituyó la libertad de imprenta. Este número está escrito en su totalidad para atacar a los liberales; por ejemplo, aparece una obra de teatro cuya moraleja es que aquellos que se volvieron puros, acabaron mal, solos y en calidad de criminales; en tanto que los que conservaron su religión y actuaron en consecuencia, terminaron bien y fueron felices. Se halla también un sainete jocoserio en el que el personaje es Juárez, quien primero ordena la pena de muerte para un traficante de esclavos, pero temiendo que él mismo caiga en esa condición, acaba por indultarlo y su “corte” le califica de “hombre grande, generoso y magnánimo”. Una entrada más da cuenta de la rebelión de los veracruzanos ante tantas contribuciones de guerra impuestas por el gobierno juarista y que, para calmarlos, el gobernador Gutiérrez Zamora y “Mr. Dorador de Píldoras” (McLane) ofrecen acciones para construir el ferrocarril que vaya del puerto a Medellín, que les servirá de paseo. Ante la negativa de la gente a comprar tí-

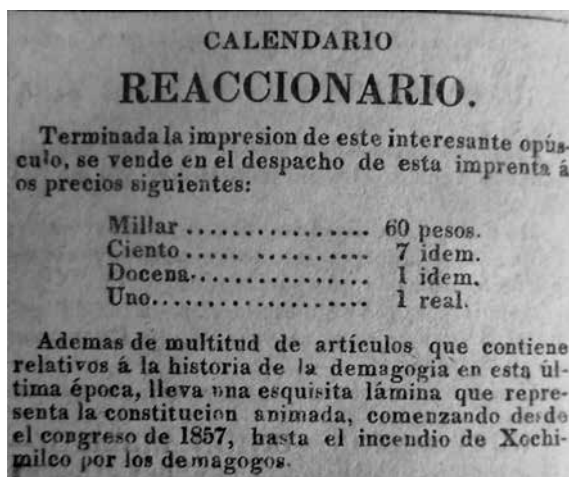


Figura 4. Anuncio de *Calendario Reaccionario para 1861, arreglado al meridiano de México, 1860* (*Diario de Avisos*, 21 de noviembre de 1860).

tulos, Gutiérrez Zamora utiliza un garrote para obligarla, que al final lo hace, aunque con gran indignación²¹ (figura 5).

Igualmente, se presenta la composición “El guerrillero”, datada en 1847, cuyo propósito es incentivar a los lectores para que defiendan a la patria en caso de una nueva invasión norteamericana.²² Y, más adelante, un “Himno patriótico”, que en algunas partes dice lo siguiente:

A la lid, mexicanos, volemós/ Hasta el campo de Marte sangriento,/ Pues llegó ya el dichoso momento/ En que al yankee orgulloso humillemos.// Una vil y traidora facción/ Criminal, en su auxilio lo llama,/ Por lo cual hoy la patria reclama,/ De sus hijos sin par decisión./ Es más grato perder la existencia/ Sucumbiendo en la lid como bravos,/ Que sufrir cual abyectos esclavos/ De un tirano la odiosa presencia.// Hubo un tiempo horroroso y fatal,/ En el que esa facción permitiera/ Que del yankee la planta altanera/ Mancillara el honor nacional./ Porque entonces faltaba la unión/ Que Iturbide e Hidalgo legaron,/ Cuando a México libre dejaron/ De afrentosa y horrible opresión [...] // Y de lauros cubriéndooos y gloria/ Vuestros hechos serán respetados,/ Y serán vuestros nombres grabados/ Para siempre también en la historia./ Y la patria con grata

²¹ *Calendario Reaccionario para 1861, arreglado al meridiano de México, 3ª época, 1860*, pp. 3-17 y 20-23.

²² *Ibidem*, pp. 17-20.

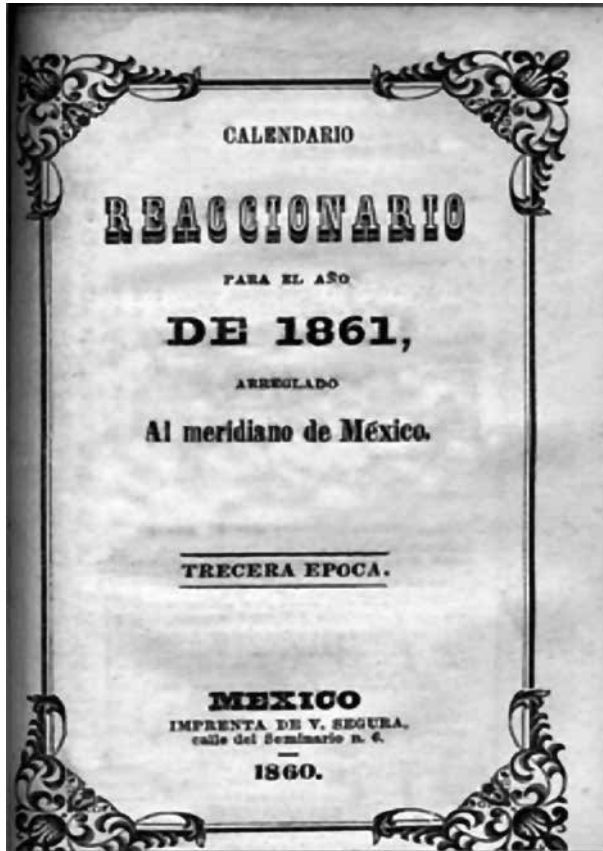


Figura 5. Portada de *Calendario Reaccionario para 1861*, arreglado al meridiano de México, 1859.

emoción/ Libre ya de intestinas pendencias,/ Os dirá: “Salvasteis mis creencias, Me salvaste de infame traición”.²³

Una más de las graves afrentas que experimentaron los conservadores fue la Ley de Matrimonio Civil del 23 de julio de 1859. A propósito, en el calendario para 1861 se incluye la composición “La Ley de Concubinatos”, de la cual transcribimos unas líneas representativas: “Sobre civil matrimonio,/ O mejor concubinato./ Declarando que la unión/ De las hembras y los machos,/ Sin necesidad de cura,/

²³ *Ibidem*, pp. 31-32.

Ni de los ritos sagrados,/ Que hacen que el matrimonio/ Sea respetable, sea santo,/ Valiera, si no como antes,/ Como vale otro contrato”.²⁴

Y, claro, la Constitución de 1857 mereció hasta dos entradas para cerrar el círculo. En “Pruebas de amor a la Constitución” se narra que un general liberal había llevado ejemplares de la Carta Magna, *la obra luminosa*, a un pueblo para civilizarlo, pero el documento acabó en las tiendas en calidad de “cucuruchos de pimienta y cominos... o sufrían la reimpresión que por sabida se calla”. La también denominada *Arca feliz de la alianza* fue desdeñada por los habitantes, y uno de los pocos que la conservaron fue un juez de paz “que creyéndolo papel inútil lo puso en su carpeta y de allí había salido para ciertas necesidades imperiosas”.²⁵

La segunda inserción, escrita en verso y que refleja el conocimiento jurídico del autor anónimo, es “La Constitución animada”, a la que también denomina *Cuerno de la abundancia* o *Arca feliz de la alianza*. Allí cita nueve artículos constitucionales que los propios congresistas y los jefes liberales violaban sistemáticamente según su conveniencia, manteniendo a la población inerme y siempre amenazada.²⁶ El calendario para 1861 contiene al final una lámina encar-tada que lleva el mismo título del artículo y que da cuenta desde el Congreso de 1857 “hasta el incendio de Xochimilco por los demagogos”. Este grabado, al decir de Esparza Liberal, se resguarda en una colección privada y deduce que podría ser obra de Decaen. La autora realiza un análisis detallado de las escenas que aparecen en la composición: una sesión de congresistas que figuran con cabeza de distintos animales, así como 12 círculos más con leyendas que describen los acontecimientos que prueban los agravios que cometen los liberales a la Constitución²⁷ (figura 6).

El impresor y editor Vicente Segura Argüelles fue uno de los más connotados divulgadores del ideario del partido conservador durante la Guerra de Reforma, del grupo de los “intransigentes”, como los caracteriza Lilia Vieyra.²⁸ Su final, disparando su pistola contra los

²⁴ *Ibidem*, pp. 33-34.

²⁵ *Ibidem*, p. 51.

²⁶ Se trata de los artículos 4, 5, 7, 12, 16, 23, 25, 27 y 123 (*ibidem*, pp. 53-56 y [68 bis]).

²⁷ María José Esparza Liberal, *op. cit.*, 2017, pp. 183-193. Agradezco a la doctora Esparza Liberal que me haya proporcionado una copia de dicha estampa.

²⁸ Aunque la autora usa el término para hablar de los conservadores después de los años setenta, en este caso me parece aplicable (Lilia Vieyra Sánchez, *La Voz de México (1870-1875). La prensa católica y la reorganización conservadora*, 2008, p. 41).

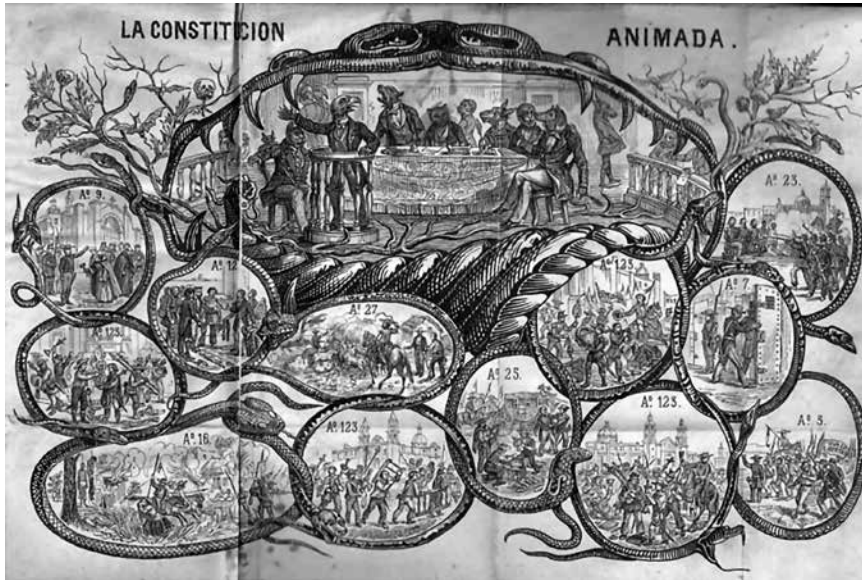


Figura 6. *La Constitución animada*, encarte de *Calendario Reaccionario para 1861*, arreglado al meridiano de México, 1860.

“blusas coloradas” y gritando vivas a la reacción, da cuenta de una voluntad inquebrantable y, podríamos decir, heroica.

Ignacio Aguilar y Marocho, y *La Familia Enferma*

La Familia Enferma es el título del segundo calendario conservador que analizo, y que salió a la luz en 1860 y 1861. Su autor, Ignacio Aguilar y Marocho, de acuerdo con lo que señala Conrado Hernández, pertenece al grupo de conservadores “filosóficos”; es decir, aquellos que poseían un conjunto coherente de ideas sobre el hombre, la política y la sociedad, además defendía las tradiciones, especialmente de la religión católica.²⁹

Aguilar y Marocho nació en Morelia, Michoacán, en 1813. Estudió en el seminario de esa ciudad, donde fue compañero de Jesús de Clemente Munguía y de Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, quienes llegarían a ser arzobispos de Michoacán y de México, respectivamente.

²⁹ Conrado Hernández, “El efecto de la guerra en el conservadurismo mexicano (1856-1867)”, en Renée de la Torre, María Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Sáiz (comps.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, 2005, p. 73.

Se graduó de abogado en 1838 y se desempeñó como catedrático de gramática, latín, filosofía y derecho. Asistió ocasionalmente a las reuniones de la Academia de Letrán.³⁰ Con residencia en San Luis Potosí, se trasladó a la Ciudad de México para ocupar la curul de diputado por Michoacán en el Congreso Extraordinario instalado a finales de diciembre de 1846 y que sesionó bajo la presión del inminente avance del ejército invasor hacia la capital. Durante la dictadura de Antonio López de Santa Anna fue ministro de Gobernación. Colaborador de *El Universal*, miembro destacado del partido conservador, alternó con personajes de la talla de Lucas Alamán, José María Roa Bárcena, Manuel Díez de Bonilla y Anselmo de la Portilla, por citar algunos.

Con el triunfo del Plan de Ayutla sufrió persecución y trató de huir del país, pero fue detenido en Oaxaca por órdenes del entonces gobernador Benito Juárez y luego trasladado a la capital donde estuvo poco tiempo en prisión. Fue fiscalizado siempre por los liberales, sobre todo a partir de 1856; durante la Guerra de Reforma fue ministro propietario de la Suprema Corte de Justicia en el gobierno de Miramón. Entre tanto, continuó escribiendo con seudónimos en contra de las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857. Posteriormente, al considerársele sospechoso de haber participado en las gestiones para la intervención francesa, fue recluido en la prisión de Granaditas, en Guanajuato, de donde fue liberado poco antes del sitio de Puebla de 1863, y consumada la ocupación de la capital, formó parte de la Junta de los Treinta y Cinco, y luego de la de Notables. Como presidente de la comisión que debía determinar la forma de gobierno, de su pluma salió el *Dictamen* en el que se establecía la Monarquía y se ofrecería el trono a Maximiliano de Habsburgo.

Nombrado representante diplomático, viajó a Europa para agradecer a Napoleón III su intervención en México, pasó después a Miramar a ofrecer la Corona a Maximiliano. Durante el Imperio, fue enviado extraordinario y ministro plenipotenciario en la Santa Sede y posteriormente ante la reina de España. Atacado por una enfermedad, tuvo que regresar a México justo cuando evacuaban a las tropas francesas, por lo que se refugió en Puebla, donde vivió el sitio del 2 de abril de 1867.

³⁰ Este dato lo proporciona Guillermo Prieto, quien recuerda que la presentación de Aguilar y Marocho consistió en una disertación sobre Jaques Bénigne Bossuet. También describe al personaje: "enteco [enfermizo, flaco, débil], todo arrugas, con una nariz puntiaguda que danzaba sobre una boca ancha e insolente, cuello plegado que parecía quebrarse, y ojos pequeños, observativos y burlones, revelaba en sus palabras más insignificantes un talento de primer orden, tan claro como bien cultivado" (Guillermo Prieto, *op. cit.*, pp. 133-134).

Fue integrante de Sociedad Católica y redactor de *La Voz de México*, entre otros periódicos. De sus publicaciones destacan *Dictamen*, *Batalla del Jueves Santo*, *Ligero bosquejo de la situación en México*; fue coautor del *Código de Marina*, de los calendarios *La Familia Enferma* para 1860 y 1861, así como los de *Ángel de la Guarda* para 1872 y de *Sociedad Católica de México* para 1871-1873. Apoyó al gobierno de Manuel González, y casi al final de su vida, en 1880, se le reconoció su calidad de escritor e ingresó a la Academia Mexicana de la Lengua. Murió en la Ciudad de México en 1884.³¹

Resulta difícil abordar un personaje tan complejo, como lo refleja la breve semblanza esbozada. Pero nuestro propósito aquí es dar cuenta de los calendarios de 1860 y 1861, a los que tituló *La Familia Enferma*, mote que le adjudicó a la dirigencia del Partido Liberal a partir del triunfo de Ayutla. Ambos presentan las mismas características que los publicados por Segura Argüelles, y concluyo que se imprimieron en el establecimiento de este último porque los dos que corresponden a 1861, tienen idéntica cubierta, en uno de los forros de *La Familia Enferma* figura la publicidad de los libros en venta en Seminario 6, y el anuncio de su puesta en circulación aparece en el *Diario de Avisos*, en cuyo local se vendería. Conocemos por ese anuncio que el primer calendario (1860) tuvo tres ediciones, y que para finales de ese año existían ya sólo unos cuantos ejemplares debido al interés con que había sido leído; ahí mismo se afirma que había sido calificado por algunos periódicos por exponer “el proceso de la demagogia”.³²

En efecto, *La Familia Enferma* seguramente circuló en zonas controladas por los conservadores, e incluso, quizá fue adquirido por quienes detentaban una posición ideológica distinta, a efecto de enterarse de las andanzas de los puros por el país, desde el inicio de la revolución; igual pudo atraer el interés de los liberales para ponerse al corriente de lo que escribían en su contra. De formato portátil, el de 1860 tiene una medida de 9.0 x 13.7 centímetros y 72 páginas, y el de 1861 es de 9.3 x 13.6 centímetros y 68 páginas. El primero de ellos ofrece el calendario en encarte al principio y el segundo lo presenta por meses en cada página, ambos con forros de papel de color en rústica, y por un real cada ejemplar. En los dos, en plan de sátira, se observa que salieron de la “Imprenta de la Crónica Federal a cargo de Cide Hamete Benengeli”, personaje sacado de la

³¹ Victoriano Agüeros, *op. cit.*

³² *Diario de Avisos*, núm. 279, México, 21 de noviembre de 1860, p. 4.



Figura 7. *Primer Calendario de La Familia Enferma, para el año bisiesto de 1860, 1859.*

chistera por Aguilar y Marocho con la finalidad de despistar a los curiosos o los vengativos. Igual de ficticia es la leyenda que señala que lo publica “El Dr. Miguel Recio Macías, médico de cámara de Don Quijote de la Garra”, y en el subtítulo del calendario de 1860 se anota que “contiene el diario de la enfermedad y las recetas propinadas”. Ninguno cuenta con ilustraciones (figura 7).

Cuando abordamos al *Reaccionario*, señalamos que en varias composiciones aparece el enunciado “Familia enferma”, lo cual nos remite necesariamente a que Aguilar y Marocho pudo ser el autor de esos artículos y, quizás, a partir de ellos decidiera publicar un calendario ideado y escrito enteramente por él. En cuanto a la distribución de los textos, la única diferencia es que en el de 1860 aparecen dos entradas más que en el de 1861, que son acres composiciones contra los

puros, pero guardan continuidad con la historia a la que inicialmente titula “El ingenioso empleado Don Quijote de la Garra. Fragmentos hallados milagrosamente entre varios papeles recogidos en Tacubaya”, y al año siguiente “Ingenioso caballero D. Quijote de la Garra y de las fazañas de su familia”. El personaje protagónico lo representa Santos Degollado, a quien el autor detesta profundamente por los atropellos que había cometido en Michoacán.

Don Ignacio Aguilar y Marocho comienza el artículo pidiendo perdón a Miguel de Cervantes Saavedra por utilizar a sus personajes en una analogía de los liberales mexicanos, pero sostiene que son los más apropiados para contar la historia. Escribe en prosa e inserta algunos versos, en un lenguaje arcaico y retórico que combina con expresiones y precisiones jocosas, por ejemplo, cuando se permite hacer un alto en la narración aduciendo que los papeles están mutilados por efecto de que las ratas los han carcomido.

Aguilar y Marocho abre esta historia con un supuesto breve diálogo entre el representante del gobierno estadounidense, Robert H. M. Mac-Lane [*sic*], y del gobierno mexicano, Melchor Ocampo:

- Mac-Lane* ¿Cómo estáis, Don Melchor tan estenuado?
Melchor Porque trabajo mucho y ando encueros.
Mac-Lane ¿Pues y los eclesiásticos dineros?
Melchor No me deja Benito ni un bocado.
Mac-Lane Vaya, Melchor, que estáis muy malcriado, ¡y a Juárez calumniáis con desafueros!
Melchor Es un grande animal. Los patrioteros nunca olvidan lo mucho que ha robado.
Mac-Lane ¿Es necesidad robar?
Melchor No es gran prudencia.
Mac-Lane Escrupuloso estáis.
Melchor Razón me sobra.
Mac-Lane Quejaos al buen Tejada.
Melchor ¡Linda tranza!/ ¿Cómo me he de quejar, si en mi dolencia/ me hacen esos ladrones mala obra,/ y me quedo yo siempre a la *pelaza*?³³

Continúa con los “Capítulos inéditos”, en donde narra que Degollado, quien nació sólo para ser sacristán de iglesia, de tanto leer a Fournier, a Saint-Simon y a Proudhon, enloqueció y decidió

³³ *Primer Calendario de la Familia Enferma, para el año bisiesto de 1860, 1859*, p. 3.

convertirse en Don Quijote de la Garra (la garra, evidentemente, por ratero), y nombró como su Sancho a Epitacio Huerta, que fácilmente aceptó el empleo por la jugosa oferta de tomar lo que quisiera, y aun por la promesa de darle una ínsula para gobernar, que al final resultó ser Guanajuato.

A lo largo de su historia, el autor hace desfilar a los jefes liberales; por ejemplo, Santiago Vidaurri, Manuel Doblado, Juan José Baz y Benito Juárez, a quien le hace decir: “No más bonete y carbón: soy el jefe de la Nación”. De Jesús González Ortega, entre otros “patrioteros”, les destaca sus atributos, siendo los más notables: cobardía en el campo de batalla, violadores de mujeres, consumidores asiduos de *charape* y *chinguirito*, y empedernidos jugadores, por citar algunas linduras. Uno de los brindis, en la supuesta toma de posesión de Huerta, dice: “Brindo porque llegue el día/ En que Vidaurri severo/ Convierta en puro dinero/ Los cálices y crujía./ Y también brindo a porfía,/ Porque dentro de mi brasero/ Arda nuestro inmundo clero,/ Teniendo en medio a Munguía”.³⁴

“Recio” concluye esta primera entrega, y promete que seguirá con sus investigaciones de Don Quijote de la Garra, para al año siguiente emprender nuevos trabajos de historiador. Añade una receta firmada por el susodicho doctor, que en parte dice:

¡A la horca el cura/ Fraile pendenciero,/ Que acabar procura/ Con el patriotero!/ Sufra mil tormentos/ Entre el enemigo;/ De los turbulentos/ Severo castigo./ Y a los sacerdotes/ De vida ejemplar/ Que a los sansculotes/ Saben ayudar,/ Tengan mil respetos,/ Porque están benditos;/ Cuando pitos flautas,/ Cuando flautas pitos.// Los conservadores/ Tratan de perdernos;/ Son unos traidores/ Que quieren vendernos./ Por tener holgorio/ Y oro que gastar/ Nuestro territorio/ Quieren desmembrar;/ Mas no permitimos/ Semejante porte,/ La prueba es que al Norte/ Antes nos vendimos/ Hagámonos sordos/ ¿Y qué valen gritos...?/ Cuando pitos flautas,/ Cuando flautas pitos³⁵ (figura 8).

³⁴ *Ibidem*, p. 15.

³⁵ *Ibidem*, p. 18. *Cuando pitos flautas, cuando flautas pitos*, es una expresión coloquial, ya casi en desuso en España, que remite a que a veces las cosas resultan al revés de lo que se espera (DRAE, recuperado en: <<https://dle.rae.es/?id=TFgXxb5>>). Es muy probable que Aguilar y Marocho la haya copiado de un poema de Luis de Góngora que justo lleva ese título (véase el link recuperado en: <www.poemas-del-alma.com/luis-de-gongora-cuando-pitos-flautas.htm>, consultada 29 de marzo de 2019).

CALENDARIO
DE LA
FAMILIA ENFERMA
PARA 1861.

Concluida la impresion del segundo calendario de este nombre, y en el cual se han seguido las materias comenzadas en el anterior, dándoles cuanta estension puede haber en publicaciones de este género, se encuentra desde hoy en la imprenta de nuestro periódico, á los precios siguientes:

Millar.....	\$	60	0
Ciento.....		7	0
Docena.....		1	0
Ejemplar.....		0	1

Inútil nos parece encomiar la utilidad de esta publicacion, bien conocida de todos los que el año pasado pudieron leer el primer calendario de la *Familia Enferma*, calificado entónces por algunos periódicos de “el proceso de la demagogia.” Baste decir que de las tres ediciones que se hicieron de aquel, únicamente existen algunos ejemplares, según el interes con que fué leído.

Figura 8. Anuncio de *Calendario de la Familia Enferma para 1861*, arreglado al meridiano de México, 1860 (*Diario de Avisos*, 21 de noviembre de 1860).

En el calendario para 1861, Aguilar y Marocho ofrece la segunda parte del “Ingenioso Caballero D. Quijote de la Garra y de las fazañas de su familia”. Aquí continúa la historia de Degollado (Don Quijote), quien para formar sus fuerzas, suelta de las cárceles a saltadores, asesinos, incendiarios y promiscuos, a los que arenga a la hora de liberarlos:

De hoy mas todos los bandidos/ Víctimas de la justicia/ Han de formar la milicia/ Del partido liberal./ Los que roben y asesinen,/ Los afectos a las niñas,/ Los que no viven sin riñas/ Ni en la cara la señal,/ Serán los bravos soldados/ Y los fieros adalides/ Que sostendrán nuestras lides/ Con la soga y el puñal./ ¡Sus valientes! ¡A la lucha!/ Nuestras hachas aprestemos:/ Nuestros instintos cebemos/ En la honra, la hembra, el caudal.³⁶

El artículo cierra con una composición titulada “Don Quijote perdido en la sierra”, en donde Aguilar y Marocho hace parecer a

³⁶ *Segundo Calendario de la Familia Enferma para el año de 1861*, pp. 5-6.

don Santos como un verdadero asno. Después incluye una narración sobre las andanzas de su personaje que añora tiempos pasados, cuando gobernaban los liberales:

Todo era entonces robo, todo desarrollo de la mano, todo buscas honrosas y productivas. Aun no se había atrevido la justicia a perseguir nuestras honradas cuadrillas, porque los hombres que la administraban andaban con nosotros, y por eso por todas partes éramos libres y disponíamos francamente de todo lo que se nos ofrecía a la vista y que pudiese hartar y deleitar a nosotros los hijos mimados de Caco³⁷ (figura 9).

El contenido del artículo “Hazañas gloriosas que deben tenerse presentes para la historia de Ayutla”, guarda continuidad con los calendarios de 1860 y 1861. Se trata de una cronología de los abusos, robos y desastres cometidos por los liberales a partir del estallido de la revolución. En la primera entrega aborda el asunto desde marzo de 1854 hasta junio de 1859; y en la segunda, da cuenta de las ocurrencias de julio a diciembre precisamente de 1859. Es posible que Aguilar y Marocho haya tenido la intención de continuarla en una siguiente edición, pero las circunstancias de la guerra se lo impidieron.

Aunque el autor advierte que esa cronología es imperfecta e incompleta, su factura seguramente implicó un trabajo exhaustivo, empezando por las fuentes de que echó mano,³⁸ de las cuales debió tomar nota acuciosa día por día para, finalmente, sistematizar la información y hacerla accesible a sus lectores. Por la importancia que le otorgó, este artículo ocupó la mayor parte de las páginas 54 y 55 del calendario. Ahí, además de los héroes de bronce que nos son familiares, campean también nombres y apodos de personajes todavía no registrados de la guerra reformista.

Para terminar, debo mencionar que Aguilar y Marocho, precisamente por la tarea de historiar a la que se dedicó a fondo, insertó una “Nota importante”. En ella arguye que aunque había trabajado escrupulosamente para formar estos papeles, confiesa que se le es-

³⁷ *Ibidem*, p. 11.

³⁸ Cita las siguientes fuentes: *El Picayune* de Nueva Orleans; *El Progresista* de Oaxaca; *La Bandera Roja* y *Boletín Oficial* de Monterrey; *Boletín Oficial* y *El Liberal* de San Luis Potosí; *Diario Oficial* de Zacatecas; *Don Junípero*, *El Progreso*, *La Reforma*, *El Duque del Jueves Santo* y *Guillermo Tell* de Veracruz; *La religión*, *La Patria* y *la Libertad*, *Journal of Commerce*, *Baltimore Clipper* y *The Herald* de Nueva York.



Figura 9. *Segundo Calendario de la Familia Enferma para el año de 1861, 1860.*

caparon muchos “hechos gloriosos de los defensores del *Cuerno de la abundancia*” y cita:

Siento no poder presentar completo el cuadro de maldades, infamias y atrocidades cometidas por la gran familia liberal de la que tan dignamente es cabeza, guía y maestra la familia enferma, que como prueba de su virtud y glorias acaba de espedir el célebre decreto de robo por mayor, absoluto y completo de los bienes de la Iglesia, en honra, gloria y provecho de sus hermanos los norte-americanos, a quienes según Zuazua, ha jurado el partido liberal la más fiel unión, porque el yugo yankee es más suave y su carga más ligera que la del gobierno de Tacubaya.

Como la *familia enferma*, a pesar de contar con las plumas bien cortadas de *Tata Dios*, o sea Ocampo, de *Pantómetra de sacristía*, o sea Degollado, del *Pillo Madera*, o sea Lerdo, y otras así, no tienen escritas tantas proezas y carece de sus importantísimos *anales*; yo, aunque indigno de ser elevado al rango de *Cronista* de tal y tan distinguida familia, presento a su capacidad excelentísima este pequeño ensayo, para que, aceptándolo como una muestra del paño que corto, se digne entenderme el diploma, despacho, o nombramiento de *Cronista de la familia enferma*. — Vale. Cide-Hamete-Benengeli.³⁹

Cabe subrayar el afán histórico del autor de esta cronología para dejar testimonio a las generaciones futuras de los excesos de los liberales, de lo que le tocó vivir, con el propósito, tal vez, de que los historiadores tuvieran el punto de vista distinto del partido que pronto sería derrotado, aunque, como sabemos, luego se reorganizaría como lo demuestra Lilia Vieyra.

Consideraciones finales

La revisión de las dos publicaciones objeto del presente artículo, permite observar, de manera mínima, ciertos temas de interés y actualidad. En primer lugar, el tránsito ideológico que algunos personajes hicieron entre posturas distintas, como es el caso de Segura Argüelles, que de liberal trocó a conservador, y se le ubicó como parte del grupo “intransigente”, por irreductible y aguerrido en la defensa de su ideología; en esta actitud coincidió Aguilar y Marocho, quien siempre estuvo en contra de los revolucionarios de su tiempo, pero a quien por su formación y su actuación en diversos ámbitos se le ubicó como miembro del grupo “filosófico”.

Ambos personajes, “hombres de bien”, honrados y coherentes con sus creencias, sufrieron las consecuencias de pertenecer al partido derrotado. Segura Argüelles asesinado por los “blusas coloradas”, y Aguilar y Morocho ignorado y repudiado por los triunfadores de aquel momento, y luego de la Intervención francesa y el Segundo Imperio, señalado como traidor a la patria.

En segundo lugar, resalta el uso de los medios de información disponibles como armas en la guerra ideológica que por aquellos

³⁹ *Primer Calendario de la Familia Enferma para el año bisiesto de 1860, 1859*, p. 73.

años se libraba no sólo en México. Con oportunidad, los calendarios el *Reaccionario* y *La Familia Enferma* vieron la luz al fragor de la guerra civil de 1858-1860, lo que revela la importancia que dichos autores adjudicaron a este tipo de impresos: herramientas de adoctrinamiento y canales de comunicación para divulgar su ideario frente a sus enemigos liberales y su legislación.

De “combate” o de “circunstancia”, dichas publicaciones, como parte de la prensa de la época, también enfrentaron a sus pares a partir de sus contenidos: los conservadores, empeñados en destruir las leyes reformistas que afectaban directamente a los sectores privilegiados, y los liberales, acérrimos luchadores por realizar el cambio radical de las estructuras tradicionales del país.

Al *Reaccionario* se le puede caracterizar como “de “circunstancia” o de “ocasión”, ya que no fue polémico sino sólo descalificador, pues se dedicó a ser contestario y a denostar al adversario; en tanto que *La Familia Enferma*, además de las actitudes anteriores, trasciende ese momento para convertirse en testimonio histórico para la posteridad. Si bien ambos son producto de profundas reflexiones, debe considerarse que su preparación significaba un largo año, y en cuanto salían, tomaba a sus lectores el mismo tiempo para digerirlos.

Aguilar y Marocho utilizó este género tiempo después para publicar su acendrado catolicismo, aunque en competencia con una variedad de títulos, carentes de crítica política y con contenidos superficiales, pero que subsanaban la necesidad de los habitantes de regular la vida cotidiana.

Los títulos de marras no tuvieron continuidad dado el triunfo del partido liberal y apenas circularon los elaborados para 1861, luego fueron denostados y olvidados. Pese a ello, estos documentos merecen revalorarse *per se*, como objeto “curioso” y como fuente auxiliar de la historia.

Resulta difícil establecer el alcance y el impacto producido por los calendarios —ignoramos el tiro, las ediciones reales y su distribución— y, si bien, el formato era el más “popular”, su estilo jocoserio, y el lenguaje retórico y lleno de culteranismos, exigía que el lector tuviera un mediano bagaje intelectual para comprenderlos y que estuviera informado de los acontecimientos, a efecto de reconocer los alías y motes que campean en los textos. De tal forma, se puede suponer que lejos de llegar a las masas —como era su objetivo—, los textos se hayan circunscrito a una élite afín a sus ideas, entre ellos los miembros del clero, ejército y la clase propietaria; y,

probablemente también, los políticos liberales que buscaban elementos del discurso de sus contrincantes para combatirlos.

Por último, y a propósito de los 160 años de aquella cruenta Guerra de Reforma, viene al caso rescatar del baúl del olvido a los calendarios el *Reaccionario* y *La Familia Enferma*, representativos de esa tipología documental. Además de apreciar en ellos las continuidades y rupturas experimentadas a lo largo de ese proceso histórico, es oportuno destacar la actualidad de algunos de los asuntos que allí se abordaron: la amenaza permanente de Estados Unidos a México, la corrupción e impunidad del partido en el poder, la incapacidad de la clase política para construir una verdadera identidad y unidad nacionales, el predominio de los intereses de clases sociales, grupos de poder y partidos por encima de las necesidades del pueblo, así como de diversos factores que desde entonces inciden en la desventura de la República.

Archivos

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH), *Diario de Avisos*, noviembre de 1860.

Hemeroteca Nacional de México-Biblioteca Nacional de México (HNM-BNM), *Boletín de Noticias. Libertad y Reformas*, 27 de diciembre de 1860.

_____, *Diario Oficial del Supremo Gobierno*, noviembre de 1860.

Bibliografía

Agüeros, Victoriano, "Aguilar y Marocho, Ignacio", en Antonio García Cubas, *Diccionario geográfico, histórico y biográfico de los Estados Unidos Mexicanos*, 5 vols., México, Antigua Imprenta de Murguía, 1888, vol. 1, pp. 78-81.

Aguilar y Marocho, Ignacio, *La Familia Enferma*, México, Jus, 1969.

Arróniz, Marcos, *Manual del viajero en Méjico o compendio de la Ciudad de México*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1858.

Boletín de Noticias. Libertad y Reformas, Ciudad de México, 20 de diciembre de 1860 a 30 de abril de 1861.

_____, "La muerte de D. Vicente Segura Argüelles", 27 de diciembre de 1860, p. 4.

- Botrel, Jean-François, "Para una bibliografía de los almanaques y calendarios", *Elucidario*, vol. 1, núm. 1, 2006, pp. 35-46.
- Calendario Reaccionario, para el año de 1859, arreglado al meridiano político de México*, 1ª época, ed. responsable Mariano Villanueva, México, Imprenta de Vicente Segura, calle San Andrés núm. 14, 1858, 75 [5] pp.
- Calendario Reaccionario, para el año bisiesto de 1860, arreglado al meridiano político de México*, 2ª época, México, Imprenta de Vicente Segura, calle San Andrés núm. 14, 1859, 68 pp.
- Calendario Reaccionario para 1861, arreglado al meridiano de México*, 3ª época, México, Imprenta de V. Segura, calle del Seminario núm. 6, 1860, 56 pp.
- Chávez Lomelí, Elba, *Lo público y lo privado en los impresos decimonónicos. Libertad de imprenta (1810-1882)*, México, UNAM / Miguel Ángel Porrúa, 2009.
- Esparza Liberal, María José, "Calendarios mexicanos en torno a 1857: imágenes del conflicto", *CAIANA. Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigaciones de Arte*, núm. 3, 2013, recuperado de: <http://caiana.caia.org/template/caiana.php?pag=articles/article_1.php&obj=128&vol=3>.
- _____, "La gráfica en los calendarios mexicanos del siglo XIX. El despliegue de las imágenes", tesis de doctorado en historia del arte, FFYL-UNAM, México, 2017.
- Étienvre, Jean-Pierre, "Primores de lo jocoserio", en *Bulletin Hispanique*, vol. 106, núm. 1, 2004, pp. 235-252, recuperado de: <https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_2004_num_106_1_5190>.
- Hernández, Conrado, "El efecto de la guerra en el conservadurismo mexicano (1856-1867)", en Renée de la Torre, María Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez Sáiz (comps.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, IIS-UNAM / CIESAS, 2005, pp. 71-85.
- McGowan, Gerald L., *Prensa y poder, 1854-1857: la Revolución de Ayutla, el Congreso Constituyente*, México, El Colegio de México, 1978.
- Noriega, Alfonso, *El pensamiento conservador y el conservadurismo en México*, 2 tt., México, IJ-UNAM, 1993.
- Prieto, Guillermo, *Memorias de mis tiempos*, 6ª ed., México, Patria, 1976.
- Primer calendario de la familia enferma para el año bisiesto de 1860*, México, Imprenta de la crónica federal, a cargo de Cide Hamete Benengeli, 1859, 72 pp.
- Quiñónez, Isabel, *Los mexicanos en su tinta: calendarios*, México, INAH (Obra Diversa), 1994.

- Rivera, Agustín, *Anales mexicanos: la Reforma y el Segundo Imperio*, México, UNAM, 1994.
- Rodríguez, Miguel, “La Democracia y El Reaccionario, calendarios mexicanos de la época de la Reforma (1855-1861)”, en *Centros y periferias: prensa, impresos y territorios en el mundo hispánico contemporáneo. Homenaje a Jacqueline Covo-Maurice*, París, Association Imprimés, Lecture dans l’Aire Romane (PILAR), 2004, pp. 19-33.
- Ruiz Castañeda, María del Carmen, *Periodismo político de la Reforma en la Ciudad de México, 1854-1861*, México, IIS-UNAM, 1954.
- Segundo calendario de la familia enferma para el año de 1861*, México, Imprenta de la *Crónica Federal* a cargo de Hamete Benengeli, 1860, 68 pp.
- Vieyra Sánchez, Lilia, *La Voz de México (1870-1875). La prensa católica y la reorganización conservadora*, México, UNAM / INAH, 2008.

Apéndice. Algunos alias y motes utilizados por los “reaccionarios”

Juan José Baz	<i>el duque del Jueves Santo</i>
Ignacio Comonfort	<i>el héroe de Ayutla</i>
Constitución de 1857	<i>la obra luminosa, el Cuerno de la abundancia, el Arca feliz de la alianza [papel de baño]</i>
Santos Degollado	<i>el Sacristán, Pantómetra de sacristía, don Quijote de la Garra</i>
Manuel Doblado	<i>el doblado, Manuel sin tierras</i>
Familia enferma	<i>la dirigencia del partido liberal, el partido puro</i>
Benito Juárez	<i>Juaritos, representante del “gobierno legítimo”, imbécil que se divierte mamando plata pura, grande animal, capitancillo de inicua farsa, el indio que mira al Norte y se vuelve negro, el cacique, el indio o el príncipe de Ixtlán, el negro sensible</i>
Miguel Lerdo	<i>Pillo Madera</i>
Liberal	<i>puro, blusa colorada, sansculotte, patriotero, demagogo, chusma comunista</i>
Liberales	<i>bandidos, rateros, mano larga, asesinos, villanos, salteadores, hijos mimados de Caco, criminales, incendiarios, cobardes en el campo de batalla, violadores de mujeres y de templos, promiscuos,</i>

Liberal progresista	<i>borrachos jugadores empedernidos, comecuras, vendepatrias, lacayos de Estados Unidos impío, comunista, enemigo del catolicismo y del derecho de propiedad</i>
Robert H. Mac-Lane	<i>Mister Dorador de Píldoras</i>
Ley de matrimonio civil	<i>ley de concubinato</i>
Melchor Ocampo	<i>Tata Dios</i>
Santiago Vidaurri	<i>el cíbolo, el siete leguas</i>

La investigación corporificada: la danza en la construcción del conocimiento antropológico

CAMILA DANIEL*

CLAUDIA LORA**

La publicación del libro *Los argonautas del Pacífico occidental* de Bronislaw Malinowski¹ marca un antes y después en la antropología social en el año 1922. La investigación realizada sobre los papue-melanosios, a través de una metodología nueva y diferente, presentó resultados nunca antes alcanzados. En ella, el fundador del funcionalismo logra, mediante la “observación participante”, alcanzar un entendimiento amplio y profundo del grupo estudiado. Dada la pretensión científica de la antropología, cuya objetividad sería en gran parte determinada por la observación, esta técnica se convirtió en el recurso por excelencia. Estudiar a la sociedad por medio de un proceso de observación “neutro”, capaz de garantizar la objetividad, fue, y en gran medida sigue siendo, la herramienta con la que los antropólogos elaboran generalizaciones, abstracciones y particularidades culturales. Así, la “observación participante” legitima la praxis y la teoría del hacer científico antropológico.

La observación sería el sentido por el cual el antropólogo y la antropóloga pueden acceder a la realidad social y analizarla. La forma de observar-participando, es decir, la inserción e intervención en la dinámica de la sociedad estudiada, ha sido ampliamente discutida desde los inicios de la ciencia que estudia las comunidades humanas. Al respecto, algunas de las preguntas surgidas han sido: ¿hasta dónde el antropólogo debe involucrarse en la investigación?

* Profesora visitante de ILAS/Columbia University.

** Investigadora posdoctoral en CIESAS, Ciudad de México.

¹ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, 1922.

¿De qué forma o desde qué lugar el antropólogo puede entender de manera profunda la realidad social de diferentes grupos?

En este sentido, el presente artículo tiene como objetivo reflexionar acerca del papel que la danza desempeñó en el trabajo de campo de las autoras del texto, a partir de sus experiencias etnográficas; en el caso de Claudia Lora, en poblaciones afrobrasileñas del Recôncavo Bahiano, y en el caso de Camila Daniel, en poblaciones de migrantes de Perú en Río de Janeiro. En nuestra experiencia, el haber aprendido a bailar nos dio la posibilidad de participar en una amplia gama de dimensiones de la vida social de bahianos y peruanos, lo que provocó una profunda aproximación entre nosotras, investigadoras, y los sujetos de la investigación. Escrito a cuatro manos, este artículo materializa el largo diálogo que ambas trazamos en nuestros trabajos de campo, en los que pusimos en acción el ejercicio comparativo, tan valioso para la antropología. En el texto nos propusimos pensar la danza no sólo como el objeto a observarse y analizarse, sino también como un método, en el que nosotras, investigadoras, asumimos el papel de observadoras y practicantes. Bailar fue el camino metodológico primordial para que accediéramos a un campo en el que los bahianos y peruanos (re)elaboran significados sobre sus cuerpos, organización social y dinámicas de interacción. Ambas sobrepasamos las fronteras de la observación y nos volvimos activas participantes en las danzas que los sujetos de investigación practicaban: la samba de roda, en el caso de los bahianos, y el tondero, en el de los peruanos. Para ellos, sus movimientos desempeñan una función diacrítica, ejemplares de la autenticidad de sus mundos frente a las culturas hegemónicas, y el enseñar a dos investigadoras a bailar, fue visto como una forma de valorizar sus prácticas.

Con base en nuestras investigaciones etnográficas, desarrollamos aquí una reflexión sobre la danza como forma de acercamiento a la vida social a través de investigación corporificada; y el papel de nuestros cuerpos en la construcción de conocimiento antropológico. Por medio del baile vivimos la experiencia etnográfica como un aprendizaje sensorial, en el que nuestro cuerpo entero estuvo involucrado. Para nosotras, el haber aprendido a bailar con peruanas(os) y bahianas(os) nos hizo compartir con ellos espacios físicos y simbólicos y, a partir de ahí, comprender los elementos que caracterizan la organización social de sus vidas, dentro y fuera de la danza. Bailar

al ritmo de la música desempeñó un papel fundamental en nuestras investigaciones, vector para un conocimiento carnal.¹

La investigación de campo con una experiencia carnal

En la danza, caracterizada como una actividad humana, el cuerpo se agita con movimientos que acompañan la cadencia de un ritmo en un espacio y tiempo específicos. Desde la perspectiva de las ciencias sociales, y más específicamente, desde la antropología, es considerada una manifestación socialmente construida, que integra un conjunto de prácticas culturales en las que se establecen relaciones entre comunidades e individuos. En este sentido, es una expresión simbólica que comprende un conocimiento corporal y no verbal. Por eso, puede analizarse a partir de distintas vertientes teóricas y metodológicas, que intentan entender los cuerpos en movimiento en sus contextos histórico-sociales.²

La danza constituye una manifestación que juega el papel de transmitir memorias entre los individuos y el grupo por medio de “prácticas inscritas e incorporadas”, que transmiten información por acciones corporales.³ Las diferentes formas de baile existentes demuestran que además de la dimensión biológica, el cuerpo también está constituido por una dimensión social, como anticipó Mauss,⁴ al observar cómo soldados de diferentes países marchaban de manera distinta. Así como los cuerpos, la danza también está constituida por una dimensión social: lo que cada grupo reconoce en ella no son movimientos aleatorios y casuales, sino movimientos que siguen una lógica de ejecución técnica y una regla de organización interna construidas históricamente. Por su conducto, los individuos establecen una relación entre lo individual y lo social, el presente y el pasado, como una conducta restaurada,⁵ es decir, una acción que tiene como premisa la existencia de comportamientos anteriores a la ac-

¹ Loïc Wacquant, “Habitus como assunto e ferramenta: reflexões sobre tornar-se um boxeador”, *Estudos de Sociologia*, vol. 2, núm. 17, 2011.

² Giselle Guilhon Antunes Camargo, “Antropologia da Dança: ensaio bibliográfico”, en Sandra Meyer y Vera Torres (orgs.), *Dança Cênica*, 2008, pp. 13-23.

³ Paul Connerton, *Como as sociedades recordam*, 1993.

⁴ Marcel Mauss, *Sociologia e antropología*, 2003.

⁵ Richard Schechner, “Restauración de la conducta”, en *Performance: teoría y prácticas interculturales*, Marta Ana Diz (trad.), 2000.

ción individual y que sirven como guion para la acción del individuo en el presente. El que actúa asume, entonces, la función de recuperar, recordar o reelaborar las conductas base.

La danza también configura un espacio-tiempo privilegiado para compartir reglas sociales que definen la dinámica de la ejecución de los movimientos, y que a menudo, superan sus límites y se refieren a la organización social del grupo más amplio. Un aspecto que sobresale de los cuerpos, la danza y los cuerpos en la danza es que, no obstante poseer una dimensión social e histórica, numerosos grupos e individuos perciben las particularidades de sus cuerpos y sus danzas como algo inherente a la naturaleza y a la biología. Dicha percepción está íntimamente asociada a la forma en que se enseña a los cuerpos a comportarse, lo que ocurre en un largo proceso de aprendizaje, incluso informal e inconsciente iniciado en la infancia. Los niños observan cómo los adultos se comportan y repiten los movimientos más elogiados y valorizados socialmente, en un proceso de *imitación prestigiosa*.⁶ Por medio de esta última, los pequeños encarnan las reglas del grupo, y cuando son adultos perciben su cuerpo como natural. La adquisición y el desarrollo de conductas son, por tanto, caracterizados como esquemas de asimilación, mediante percepciones y movimientos, en una coordinación sensomotora de las acciones.⁷ El hábito se basa en la repetición de actos; el hábito es un conocimiento y una memoria existente en manos y cuerpo. Al cultivar el hábito, el cuerpo es el que comprende.⁸

La cuestión central de nuestra reflexión en este artículo gira en torno a cómo la danza practicada en el trabajo de campo nos despertó sensorial e intelectualmente para repensar y nuestras investigaciones de qué forma los sujetos investigados perciben nuestro esfuerzo para aprender a bailar con ellos. La reflexión de Loïc Wacquant sobre el universo del boxeo trae elementos significativos para nuestra reflexión. Tras tomar prestado el concepto *habitus* desarrollado por Pierre Bourdieu, Wacquant lleva hasta las últimas consecuencias el aprendizaje como forma de adquisición del *habitus* del boxeador. Como nadie nace púgil (ni bailarina) —ya que éste no es un fenómeno natural—, y defendiendo la teoría del *habitus* que explica cómo disposiciones mentales y corporales de acción, pensa-

⁶ Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 407.

⁷ Jean Piaget y Barbel Inhelder, *Psicología del niño*, 1981.

⁸ Paul Connerton, *op. cit.*, pp. 114-115.

miento y apreciación son aprehendidas, Wacquant se adentra en el universo de la academia de boxeo, convirtiéndose él mismo en un peleador aficionado.

Usando el *habitus* como objeto y método de investigación, Wacquant transformó su propio cuerpo en un espacio de análisis, explorando a profundidad la lógica interna compartida en la construcción de un boxeador. Realizando lo que llamó “participación observadora”, resignificó la “observación participante” defendida por Malinowski, haciendo de su cuerpo un experimento, un cuerpo que socializaba en la academia de box, adquiriendo la competencia práctica que se exige. Así, él demuestra que la experiencia etnográfica es una experiencia corpórea y sensorial, y que para alcanzar su objetivo —que es comprender las formas de vivir, pensar y actuar de los sujetos y comunicarlas en categorías analíticas—, el investigador tiene, necesariamente, que adentrarse en los espacios de sociabilidad de los sujetos y, más aún, “aprehender en sí mismo un sentido práctico, táctil y sensorial de la realidad cotidiana estudiada”. Este proceso no se limita a lo mental, sino que implica el cuerpo como un todo, lo que incluye procesos de comprensión corporal y sensorial que sobrepasan la conciencia y el lenguaje.

La experiencia de Wacquant como boxeador contribuye a que nos pensemos, investigadoras, con un cuerpo moldeado por la danza de los sujetos de nuestra investigación. Geertz⁹ resalta que el trabajo de campo antropológico, más que un método, es una conducta que impide una separación brusca entre vida y trabajo, razón y sentimiento. Por otra parte, en lo que denominó “paradigma de la corporeidad”, Csordas¹⁰ también llama la atención sobre los peligros de la dualidad entre cuerpo y mente, fundamento del pensamiento moderno que ignora al cuerpo como sujeto de la cultura, por el cual los individuos actúan y perciben el mundo, antes incluso que el lenguaje y el significado. Wacquant agrega que el trabajo antropológico no se limita a una actividad intelectual, basada en el pensamiento, sino que también es sensorial, capaz de aprehender conocimientos prácticos no mediados por el pensamiento. Dicho autor reinserta el cuerpo del antropólogo en la investigación, como elemento primordial en la comprensión del mundo social. En cuan-

⁹ Clifford Geertz, *Nova luz sobre a antropologia*, 2014.

¹⁰ T. J. Csordas, “A corporeidade como um paradigma para a Antropologia”, en *Corpo/ significado/cura*, 2008, pp. 101-146.

to al lugar tradicional de “antropólogo” y “nativo”, Wacquant nos propone transformarnos en un “nativo armado”: aprender con los nativos estableciendo una relación crítica con la realidad vivida con miras a dar objetividad a la experiencia.

La danza en el trabajo antropológico

Camila Daniel y el tondero

Para mí, Camila Daniel, la relación entre danza y trabajo de campo tuvo como punto central el Grupo Sayari Danzas Peruanas. Fundado en 2009 en Río de Janeiro, lo integraban estudiantes universitarios de edad entre 26 y 40 años, que tenían la intención de presentar una variedad de bailes tradicionales de su país en los festejos por el Día de la Hispanidad.¹¹ En 2011 comencé el trabajo de campo de mi investigación de doctorado con migrantes peruanos en Río de Janeiro, que incluyó participar del Grupo. Los ensayos eran realizados los jueves de las 19:00 a las 22:00, en el gimnasio de la PUC/Río. Ellos empezaban con estiramientos, seguido de un calentamiento y finalmente el repaso de las coreografías que ya estaban listas, o la preparación de una nueva. La responsabilidad de los ensayos era compartida por todo el grupo, de acuerdo con el interés y la disposición de cada uno.

Un elemento importante para la conformación del grupo era el hecho de ser aficionado: ninguno bailaba profesionalmente ni tuvo una formación técnica y formal. Esta característica influyó en la forma en que se aprendían y enseñaban las danzas folclóricas. Algunos ya sabían bailar ritmos de Perú, antes de llegar a Brasil. Una de las formas como aprendieron fue frecuentando eventos familiares y de amigos. En este sentido, la danza será una forma de expresión que se aprendía mediante un proceso informal de transmisión de conocimiento corporal. En las fiestas familiares, los niños imitan los pasos que ven de los adultos, educando así sus cuerpos. Además de las reuniones en familia, dos integrantes del Grupo Sayari habían sido integrantes de grupos de danza folclórica en Perú. Aunque no eran profesionales, estos grupos tenían una estructura de enseñanza-aprendizaje similar

¹¹ Camila Daniel, “Pa crecer en la vida: a experiêcia migratoria de jovens peruanos no Rio de Janeiro”, 2013.

a las escuelas formales, en las que un profesor enseña, y por consecuencia, se erige como autoridad, y los alumnos aprenden.

En el caso del Grupo Sayari, ninguno de sus miembros aislados asumía el rol de director o el del profesor que detenta el “saber”. Pese a que había una que se autodenominaba *directora*, en la práctica se adoptó una dinámica horizontal para compartir responsabilidades, tanto en la transmisión de conocimientos como en la estructura organizativa. En la dinámica de los ensayos no existía una división de roles entre quien enseñaba y quien aprendía. Los integrantes compartían sus conocimientos, y los transmitían de forma circular: quien bailaba también enseñaba y quien enseñaba también aprendía. Es decir, todos eran profesores y también alumnos. El trabajo de enseñar y dirigir los ensayos fue compartido, en una relación horizontal. Lo mismo sucedió cuando se montó una coreografía: era una construcción colectiva en la que todos participaron.

Por un lado, dado que nadie tenía experiencia profesional, se garantizaba la horizontalidad en la transmisión del conocimiento; por otro lado, el grupo procuró, debido a su limitada capacidad técnica, perfeccionar las danzas y ampliar su repertorio. Para ello se apoyó en Internet durante el proceso de construcción de coreografías y de aprendizaje de movimientos. Gracias a sitios como YouTube se intercambiaron videos, y se tuvo acceso a muy diversas coreografías, compuestas por grupos folclóricos peruanos en diferentes lugares del mundo. Los videos fueron un instrumento de notable ayuda para superar las limitaciones del conjunto y profundizar su preparación teórica y técnica.

No obstante que nadie tenía experiencia como profesional o aficionado, la danza formaba parte de la vida cotidiana de la mayor parte de los integrantes de la compañía cuando ellos vivían en Perú. Durante los ensayos era común que se relatara entre sí el modo como una pieza formaba parte de la vida en sus regiones de origen, ya que el grupo reunía a bailarines de diferentes localidades, y en cada una son más populares algunas danzas que otras. Además del “saber bailar” aprendido informalmente en fiestas de amigos y familiares en Perú, se compartían recuerdos de ciertas danzas. En Cusco, región del sur de los Andes peruanos, por ejemplo, el *huayno* estaba siempre presente en las celebraciones de parientes cercanos, y así los integrantes cusqueños habían aprendido a bailar. Debido a que procede de la sierra del Perú, se reconocía a los miembros del conjunto oriundos de esta región como especialistas en dicho género.

Cuando empecé a frecuentar los ensayos del Grupo Sayari, yo no tenía la intención de bailar. Mi objetivo era desarrollar una investigación sobre la inmigración peruana en Río de Janeiro, cuyo tema específico yo aún no había definido. Acompañarlos a ensayos y presentaciones públicas me pareció una estrategia eficaz para conocerlos más y que los integrantes del grupo se convirtieran en mis interlocutores en un futuro, lo que de hecho ocurrió. Las primeras veces que estuve en los ensayos permanecía sentada observándolos. Me ofrecí para controlar la bocina, dando *pause* y *play* cuando lo pedían. No demoraron mucho en invitarme a bailar. Al principio me daba vergüenza, ya que eso no entraba en mis planes —mi objetivo era sólo observar—. Pero consideré que si ensayaba como todos, eso podría establecer una relación más cercana.

Bailar, entonces, tenía un papel secundario en mi investigación. Lo veía como un medio para cumplir mis metas: conocer peruanos para entrevistarlos más adelante. Con sorpresa, la danza fue ganando espacio no sólo en mi investigación sino también en mi vida personal. Participar en los ensayos hizo que me involucrara tanto en la organización del grupo como con los bailarines, que después de algunos ensayos me invitaban a reuniones que organizaban para divertirse. Tampoco demoraron mucho en agregarme a Facebook y, así, mantuvimos contacto fuera del salón de prácticas. Además de participar en el círculo social del conjunto, me animó la oportunidad de aprender a bailar cuando conocí el *tondero*: una danza tradicional de la costa norte, típica de los departamentos de Piura, Lambayeque y La Libertad; de origen campesino, que mezcla influencias negras, indígenas y blancas. Según el Grupo Sayari, el *tondero* simula el proceso de seducción entre un gallo y una gallina;¹² participa sólo una pareja: un hombre y una mujer frente a frente, se acercan y se alejan con movimientos circulares, acompañando el progreso de la canción; no se requieren zapatos y se mantienen las rodillas semiflexionadas, lo que alude a un contexto rural de proximidad con la tierra. Además de los pies, la bailarina mueve vigorosamente las caderas, lo que provoca un intenso vaivén de la falda, que compone el vestuario, y se imprime sensualidad.

¹² *Idem.*



Figura 1. Camila bailando el *tondero* con Alfredo, 2012. Acervo personal.

La primera vez que presencié el *tondero* fue en un acto público del Grupo Sayari en julio de 2011, que conmemoraba el día de la Independencia de Perú. Me impresionó la belleza de su rusticidad. Cuando me invitaron a bailar, pensé que era la oportunidad ideal para aprenderla. De hecho, la pieza fue incluida en el repertorio, pues uno de los bailarines había aprendido a bailarla en la universidad, en un grupo de danza folclórica antes de irse a Brasil. Sin embargo, el *tondero* no había sido muy difundido entre los mismo peruanos. Así como yo, un buen número de peruanos la conoció en Río de Janeiro. Por eso les parecía curioso que yo, brasileña, lo hubiera aprendido cuando la mayoría la desconocía.

La frecuencia de los ensayos en los últimos meses del año era bastante irregular, pues la mayoría de los integrantes viajaba a Perú y los demás tenían que encerrarse a estudiar para los trabajos finales. Así que, en las últimas prácticas de 2011, aproveché para pedir a los pocos presentes que me enseñaran el *tondero*. Dos se encargaron de enseñarme los pasos básicos y como no podía repetirlos, pasé unos meses ensayándolos en casa. Para cuando la compañía reanudó las actividades, en marzo de 2012; ya bailaba. Todos se sorpren-



Figura 2. Evelyn y Cristian bailando el *tondero*, 2012. Acervo Sayari.

dieron, preguntándose cómo había sido posible que hubiese aprendido movimientos que presentaban una dificultad significativa. Yo les conté que había ensayado todo el periodo de vacaciones. Tras repetir exhaustivamente los pasos, a veces sin éxito, hasta que un día finalmente pude ejecutarlos.

A partir de entonces me convertí en una de las bailarinas de *tondero* del Grupo Sayari. En julio de 2012 hice mi presentación pública en dos de los festejos dedicados a la Independencia de Perú. Sucedió también que, después de que todos los que bailaban *tondero* salieron del grupo, yo asumí la tarea de compartir el *tondero* con los recién llegados. Ahora contribuyo a perpetuar el ciclo de transmisión de conocimiento, enseñando lo que me enseñaron.

Además de acercarme a los peruanos del conjunto, haber aprendido a bailar el *tondero* hizo que reflexionara sobre las relaciones de género dentro y fuera del espacio de la danza. En el caso de las mujeres, ellas aprenden a evitar relacionarse íntimamente con los hombres, a menos que hubieran invertido algún tiempo en conocerlos. Así, son instruidas para que acepten invitaciones, pero sin asumir un compromiso. En el *tondero*, la pareja simula una seducción, pero cuando el caballero se acerca, la dama se aleja. Sólo al final

ambos juntan los movimientos, casi siempre en un medio abrazo, con el que el caballero envuelve a la dama, manteniendo ambos el pecho frente al público. Esta dinámica de alejamiento y aproximación, característica del *tondero*, se asemeja mucho a la relación entre hombres y mujeres en el Perú, según comentan los peruanos que viven en Río de Janeiro.

Claudia Lora y la samba de roda

En el caso de la *samba de roda*, empecé mi trabajo de campo en algunos lugares del Recôncavo bahiano en 2012, con el objetivo de entender cómo se transmitía este estilo a las nuevas generaciones. Mi llegada coincidió cuando las políticas públicas estaban dirigidas hacia la cultura negra e indígena. Las convocatorias de fomento a la producción cultural alcanzaban a un elevado número de *sambadores* y *sambadeiras* de edad avanzada, y sus hijos e hijas. El reconocimiento y valoración de quienes dominan el género, hoy los y las sitúa en la categoría de *mestres* y *mestras*, y ejes centrales de la permanencia cultural. Su “enseñanza” es parte esencial de un proceso de reivindicación y difusión, del cual, yo también me beneficié, aunque haya sido sólo una aprendiz.

Permanecí por mucho tiempo en las ciudades de Santo Amaro y Saubara, viajando continuamente a la comunidad de Acupe, y visitando lugares donde se organizaban *sambas de roda*, por ejemplo Santiago de Iguape, San Francisco del Conde, Terra Nova, Maragujipe, Pitanga dos Palmares.

Precisamente en Santo Amaro, la mayor de las poblaciones del Recôncavo, con 61 407 habitantes,¹³ se concentra un buen número de *sambadores* y *sambaderas*, término con el que se conoce a los que tocan y bailan dicho estilo. Justo en la entrada de la ciudad se ubica la matriz de las Casas do Samba, un “centro de referencia, investigación, entrenamiento, transmisión y vivencia de la *samba de roda*”, que también funciona como Pontão de Cultura. Fue inaugurada en 2007 como parte del plan de salvaguarda del género, tras su reconocimiento como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO en 2003. Hoy en día, el Recôncavo cuenta con una red de más de quince *casas* en diferentes ciudades y distritos, creadas por la Associação dos Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahia (Asseba).

¹³ IBGE, Informações completas, 2013.

Viví por temporadas en Santo Amaro con la intención de entender mejor el proyecto de salvaguarda, conocer a *sambadores* y *sambadoras* de distintas regiones que pasan por *la casa do samba* y, sobre todo, para asistir a las “rodas” que se organizaban, con más frecuencia que en otras localidades, en festivales o encuentros en la Casa do Samba, en el centro de Santo Amaro, en festividades católicas, o en fiestas de *candomblé* y *umbanda*. Después nació el interés por entender cómo se transmitía el género a nivel familiar y por eso me traslade a Saubara, donde Jelita do Samba me ofreció hospedaje. Esta mujer maravillosa de 77 años, era una de las *sambadeiras* con más años de práctica en el municipio. Proviene de una familia de sambadores/as, dedicada a la pesca y la agricultura, Jelita formaba parte del Grupo Samba de Roda das Raparigas, junto a sus hermanas Teteca y Ana. En su condición de maestra, se encargaba de enseñar a bailar y tocar instrumentos al Grupo Mirim da Vovó Sinhá, integrado entonces por sus jóvenes sobrinas, que ensayaban en su casa los sábados por la mañana.

La umbigada como invitación

En la práctica de campo me encontré con que la *samba de roda* se practicaba en “grupo” de forma en circular: al menos 10 hombres y mujeres tocaban y bailaban sambas ya “ensayadas”, con un vestuario semejante y un nombre que tenía que ver con el lugar de procedencia. Cada pueblo del Recôncavo contaba con al menos una pequeña compañía, aunque en las ciudades, el número era mayor, como en Santo Amaro, que contaba con ocho. Este tipo de samba tiene lugar en un espacio donde se forma un círculo compuesto por coristas/bailarines, observadores/participantes y músicos, quienes se alinean en el contorno, siendo referencia principal del espacio. Las bailarinas y los observadores/participantes se acomodan a izquierda y derecha, cerrando “la rueda”. El centro se utiliza sólo para bailar.

La *samba de roda* tiene variantes: la *samba chula* (o de viola) y la *samba corrido* (o amarrado). La primera tiene un ritmo más acelerado y sus versos son cortos; se distingue por la “chula”, que según los sambadores es un “canto con una poesía más elaborada”; la estructura de las coplas es de pregunta (chula) y respuesta (relativo); en general, una pareja canta la *chula* y una segunda responde con ayuda del coro de mujeres. Por otro lado, en la *samba corrido* sólo se interpretan percusiones, como el atabaque, pandeiro, plato y el palmea-

do. Su coreografía tiene menos reglas que la *samba chula*, ya que permite que entren a la rueda, al mismo tiempo y en cualquier momento, una o más personas; además, se establece un *tempo* de la música para bailar y un orden de entrada de las bailarinas a la rueda. Desde que llegué a Santo Amaro fui invitada a mi primera *samba de roda* por la señora Celina, del Grupo Filhos da Pitangueira, que iba a presentarse en la Casa de la Cultura de San Francisco del Conde, lugar de origen del conjunto. Mi presencia entre el público alegró de sobremanera a Celina, quien me presentó con el resto del conjunto señalando que venía de lejos a conocer su samba.

Observé que mujeres de entre siete y 70 años bailaban ordenadamente, pasando una a la vez frente a los músicos, invitando luego a otra dando una *umbigada*. Ese día empecé a entender la *samba chula*. Durante la presentación de Filhos da Pitangueira me coloqué delante de la rueda, al lado del público. Cuando las *sambadeiras* habían concluido su participación, Celina me invitó a bailar dentro del círculo con una *umbigada*, mostrándome cómo hacerlo. En este género, la *umbigada* ocurre cuando una bailarina termina su parte y, al salir, invita a otra, haciendo el gesto de acercar los ombligos.

En algunos grupos de *samba chula*, la coreografía impide que las bailarinas se quedan sin participar, ya que son invitadas a pasar al centro. Mientras la *sambadeira* permanece dentro de la rueda, realiza el *miudinho*, un paso con el que se desplaza desde su lugar hasta quedar frente a los músicos, conocido como “correr la rueda”; es decir, avanzar por el contorno del círculo. También se realizan movimientos con estructura de síncope, que acompañan los acentos de los instrumentos de los músicos. Los hombros pueden sacudirse, dependiendo de la forma de bailar; también es común que se gire en el centro de la *roda*. Técnicamente, para aprender el *miudinho*, según las indicaciones que recibí, los pies tienen que seguir el golpe del pandero.

Después de esa experiencia, era convidada y estimulada a participar en todas las *sambas do roda* a las que asistía. Si me daba vergüenza, alguna me acompañaba. Bailé en diferentes lugares y festividades: en *casas do samba*, en ensayos de grupos, en las fiestas de San Antonio, de *candomblé* y de *umbanda*. La comunicación con *sambadores* y *sambadeiras*, desde que se entraba a la rueda, era no verbal: sólo gestos y movimientos del cuerpo me sugerían hacia dónde dirigirme y en qué momento salir. Las *sambadeiras* me guiaban con la mirada en la *umbigada*, así como en la *roda de samba chula*, apuntando que podía entrar cuando se dejaba de cantar, cuando la guitarra entraba y los pande-



Figura 3. Claudia Lora en una *samba de roda*.

ros sonaban con énfasis. Con movimientos me indicaban cómo mover los pies y la cadera, y por donde debía desplazarme. Las últimas veces que estuve con ellas, intentaban explicarme el giro, sin palabras, moviéndose para que yo viera y lo imitara.

Entraba en la rueda con la *sambadeira* en dirección de los músicos y bailábamos frente a ellos, como si estuviera conversando tanto con cada *sambador* como con los instrumentos, al mismo tiempo. Cuando el ritmo del pandero era más rápido y enérgico, yo respondía, o lo intentaba, los percusionistas tocaban con mayor euforia. Todos los sentidos se mezclaban en ese momento; sentía una integración de mi cuerpo con la música y con los participantes dentro de ese espacio circular.

En ocasiones participé en el *samba corrido*, un estilo en el que varias personas pueden bailar simultáneamente dentro de la *roda de*

samba: los movimientos son más libres y sueltos, y es posible recorrer todo el espacio de una manera relajada. En una fiesta organizada por la religión *umbanda*, algunas de las personas en el círculo entraron en trance, adoptando corporalidades referentes a entidades incorporadas. De hecho, según conversaciones posteriores, en ese momento, ya no estaban allí, aunque su cuerpo estaba presente. El trance y libertad que ofrece la *samba corrido* hizo que la danza adquiriera una configuración que nada tenía que ver con la *samba chula* que intentaban transmitirme en otros contextos. Las reglas de los movimientos se diluían, los sentidos participaban de otra forma, y la comunión grupal se percibía de forma diferente.

Participar, desde “el lado de afuera” o desde “el lado de dentro” del círculo, hace una diferencia significativa cuando se intenta comprender una manifestación de música y danza como la *samba de roda*. El haber establecido contacto como aprendiz con las *sambadeiras* desde “el lado de dentro”, me hizo entender con profundidad la cultura, en el sentido de comprender la participación de un organismo individual dentro de un organismo social, y el cuerpo y su vinculación con la música, el espacio, y principalmente la importancia de la comunicación no verbal en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Mi presencia en los eventos hicieron que me aproximara a la comunidad de la samba; al situarme como *sambadeira* entendí la forma de bailar y desplazarme, la musicalidad, el palmeo, la comunicación con las percusiones, los espacios de las mujeres y las dinámicas que se desarrollan entre géneros dentro de la rueda y con el público/participante; elementos que probablemente habrían pasado desapercibidos si sólo hubiera observado desde “el lado de afuera” y realizado entrevistas.

Además, sambar propició un mayor acercamiento con *sambadores* y *sambadeiras* cuando terminaba la fiesta. La comunicación desde “el lado de adentro” me dio confianza para hacer preguntas que no habrían surgido, o hubieran tardado en surgir, sin mi presencia en sambas y ensayos. En los siguientes días, cuando caminaba por la calle, los bailarines que me recordaban me saludaban inquiriendo si había ido a sambar en esos días, o conversaban sobre cualquier asunto, algunos recurrentes, como: ¿de dónde era?, ¿qué me parecía la comida?, ¿qué tradiciones de la región había conocido?, incluso, me convidaban a otras sambas, en ciudades o pueblos diversos; o a comer o quedarme unos días en sus casas, algo frecuente en el Recôncavo.

*“Usted se está volviendo peruana”; “Usted se está volviendo bahiana”:
¿por qué peruanos y bahianos nos enseñan a bailar?*

Tanto bahianas como peruanos, con la *samba de rodas* y el *tondero*, respectivamente, mostraron su disposición para enseñarnos a bailar. Que una investigadora extranjera estuviera interesada en conocer esos géneros, no sólo en una dimensión teórica, sino también práctica, generó un proceso de intenso intercambio. En éste, los sujetos de investigación asumieron el rol de profesores/as que por iniciativa propia y con generosidad aceptan compartirlo con nosotras, que asumimos el papel de alumnas.

Para bahianas y peruanos, que nos enseñaron y vieron aprender sus bailes, significó recibir un doble reconocimiento: primero, que esos géneros danzarios son tan importantes que sobrepasan su círculo de convivencia; segundo, que son los únicos legítimamente capaces de enseñar la *samba de roda* y el *tondero*. Cuando logramos reproducir los movimientos, como socialmente lo esperaban, participamos directamente este doble reconocimiento.

Para el Grupo Sayari, por ejemplo, que una brasileña, sin vínculos directos con Perú, aprendiera una danza folclórica de ese país, infundía orgullo. De hecho, algunas cariocas ya habían sido integrantes del conjunto, pero todas con padres o novios peruanos. Yo fui la primera que ingresó al grupo sin mantener una relación de familia o de pareja con peruanos. Por eso, mi presencia causaba extrañeza, que después se convirtió en empatía.

El orgullo que demostraban cuando me veían bailar “como una peruana” sólo puede comprenderse cuando se tiene presente la visión forjada en la sociedad brasileña sobre el Perú y los peruanos que viven en Río de Janeiro. En general, el punto de vista sobre este país andino es limitado, pues se le asocia con la pobreza extrema. En este sentido, las danzas folclóricas son un importante instrumento para representar la diversidad del Perú, cuestionando los estereotipos que predominan en la sociedad brasileña. Por tanto, que una brasileña formara parte del grupo fue, por un lado, un recurso para que el público brasileño reconociera la riqueza étnico-cultural de este país; y por el otro, compartir esa riqueza con gente que no guarda vínculo directo alguno con él.

En el caso de los bahianos y la *samba de roda*, ocurrió un fenómeno parecido al de los peruanos en Río de Janeiro; tenemos que remontarnos a la historia colonial para entender la relación que

establecieron las *sambadores* y *sambadeiras* con alguien como yo, para ellos “blanca”, extranjera y ciudadana. B. J. Barickman demuestra en una investigación histórica cómo los portugueses y sus descendientes desarrollaron, en el Recôncavo, una sociedad esclavista en el Nuevo Mundo que permaneció por más de tres siglos.¹⁴ En la región se producía azúcar y tabaco, que según Barickman, sirvieron como moneda de cambio en el comercio de esclavos africanos, cuyos descendientes continúan trabajando para esa población “blanca”, término que usaba la *sambadeira* Jelita cuando contaba sobre su cansancio en las labores de la casa, porque por muchos años sirvió en la residencia de un “blanco” en Salvador. En su familia, mujeres de generaciones recientes compartieron ese destino. Como herencia del pensamiento colonial que exaltaba la cultura occidental y desvalorizaba a la africana e indígena, la *samba de roda* era fuertemente discriminada, hasta hace pocos años, por la élite europeizada de la región.

Por eso, y pese a las frecuentes visitas de estudiantes de ciudades como Salvador y del extranjero o que intentamos entender la *samba de roda* y el *candomblé*, nuestra presencia sigue provocando extrañeza al ser comparados con los grupos privilegiados. En mi caso, ese pasmo se acentuaba por ser mujer, extranjera, y permanecer sola por tiempos prolongados en Bahía, sin recibir invitación de nadie, algo inusual. El machismo y el desconocimiento de la antropología se reflejan claramente cuando las investigadoras hacemos trabajo de campo en América Latina.¹⁵

Cabe señalar que la relación entre los grupos y los visitantes siempre está abierta, y existe buena voluntad para enseñar a bailar. Solía observar el entusiasmo reflejado en el rostro de *sambadores* y *sambadeiras* cuando a alguien con mis características le gustaba la samba y expresaba el deseo de aprender a bailar, cantar, palmear y tocar el *plato*. En contraste, desde hace varios años se ha intentado incorporar jóvenes en la *samba de roda*, a menudo con fracaso porque ellos prefieren ritmos como el *pagode* o el *funk*. En resumen, que una joven de afuera demostrara el interés que muchos bahianos habían perdido, generaba orgullo y revalorizaba su propia cultura. Escuchar de *sambadores* y *sambadeiras*: “usted ya está bailando como bahiana”, fue un elogio para mí y para ellos mismos, pues los bahianos y las bahianas del Recôncavo se consideran los mejores bailarines de

¹⁴ B. J. Barickman, *Um contraponto baiano*, 2003, pp. 37 y 38.

¹⁵ Aline Bonetti y Soraya Fleischer (orgs.), *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura*, 2007.

samba de roda, que conservan un “saber”; que yo quería aprender, y que reconozco como parte esencial de su cultura.

En el aprendizaje del baile pusimos nuestra corporeidad a disposición del trabajo de campo antropológico. Como expresión corporal socialmente organizada, la danza nos exigió desarrollar una metodología para entender el conocimiento que envuelve a otros sentidos, más allá de la vista y el oído, propios de la técnica de observación del método científico. Así, la producción de conocimiento se fortalece con la experiencia sensorial y corpórea. Relacionarse con los sujetos de la investigación a través de los movimientos organizados en la danza, exige un intenso proceso de entrenamiento del cuerpo.

En el baile tenemos que coordinar los movimientos de brazos, piernas, caderas y pies al ritmo de la música que oímos. El bailarín necesita desarrollar la habilidad de reconocer las variaciones musicales y coordinarlas con los movimientos corporales característicos de cada pieza. También tenemos que usar el cuerpo en movimiento, respetando las reglas que cada género establece como parte de su propia dinámica. En la *samba de roda*, por ejemplo, deben moverse los pies de forma “miudinho”, que consiste en un zapateado suave hacia adelante y hacia atrás; la idea es despegarlos lo menos posible del suelo, llevando un movimiento integrado que culmina provocando un rebote de caderas.

Saber mover la falda, los brazos, los pies, la cadera, así como girar, ajustarse al *tempo* de la música y desplazarse alrededor de la rueda, requiere constante práctica. Las *sambadeiras* enseñan a mover el cuerpo de una forma preestablecida culturalmente, pero cuando una bailarina entra en la rueda debe expresar un *toque* particular. Las reglas y la libertad coexisten.

El aprendizaje materializa un proceso de transformación que nosotras, investigadoras, pasamos a través de la convivencia con los bailarines. Bahianos y peruanos traducían ese cambio en las frases: “te estás volviendo bahiana” y “te estás volviendo peruana”. Puede parecer una coincidencia que se emplee la misma oración para expresar admiración al ver que logramos bailar, pero no lo es. En los dos casos, el investigador y el “sujeto” enfrentan una interacción muy diferente de la que tradicionalmente difunde la ciencia, ya que se registra una sensible distancia entre el investigador y los sujetos de investigación, entre el sujeto y el “objeto” o “sujeto” del conocimiento. Cuando nos presentamos como aprendices de las danzas, nosotras

relativizamos esos papeles. Debimos reconocer que los sujetos de la investigación resguardaban un conocimiento que no teníamos y nos dispusimos a aprender de ellos y ellas, “saber” que, hoy, ha sido negado o desvalorizado por diferentes sectores de la sociedad.

Consideraciones finales

La danza ejerce una función diacrítica,¹⁶ un elemento que al mismo tiempo representa lo auténtico frente a ciertos grupos, pero también otorga un sentimiento de identidad. Cuando nosotras, investigadoras y extranjeras conseguimos bailar, fuimos reconocidas no sólo por desarrollar una habilidad motora y física, también lo fuimos por tener la capacidad de entender los significados que se comparten en la danza. Al mismo tiempo, valoramos el *tondero* y la *samba de roda* como elementos representativos de la vida social peruana y bahiana.

Nosotras, antropólogas participantes, adquirimos un saber que no pasó sólo por el pensamiento reflexivo, pasó principalmente por el cuerpo. Loïc Wacquant¹⁷ propone una sociología no sólo del cuerpo, en el sentido de objeto, sino a través del cuerpo, como herramienta de investigación y vector del conocimiento, “una etnografía experimental en la forma original del término, ya que el investigador es uno de los cuerpos socializados”. En el trabajo de campo, el proceso de aprendizaje del *tondero* y de la *samba de roda* fue visto por peruanos y bahianos como la transformación corporal que experimentamos después de establecer una convivencia empática con ellos. En esta relación, nuestros cuerpos se convirtieron en testigos de la familiaridad que construimos, mucho más allá de lo que podríamos decir o escribir.

Un aspecto primordial que este artículo presenta es que su base de sustentación se ancla en el diálogo: entre nosotras dos, y entre cada una de nosotras con los sujetos de investigación. Esa conversación profunda e intensa se materializó en nuestros cuerpos, lo que permitió este análisis comparativo, en el que la danza se convirtió en un método de investigación. Una metodología para la antropología capaz de comprender al otro, exige entender el conocimiento

¹⁶ Fredrik Barth, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, 2000.

¹⁷ Loïc Wacquant, *op. cit.*

desde adentro, a través de un “cuerpo participante” que se coloca en el lugar de aprendiz.

Aprender a bailar fue un elemento relevante en el proceso de investigación, pues permitió una mayor aproximación entre nosotras y las comunidades estudiadas. Al acompañar nuestro día a día en el trabajo de campo, los y las “maestras” que nos enseñaron a bailar observaban nuestro desarrollo en los ensayos, y que nos vieran bailar como se hace tradicionalmente dentro de las dinámicas de la *samba de roda* y el *tondero*, significó que fuimos capaces de incorporar no sólo la manera como bahianos y peruanos bailaban, sino también la lógica interna que estructura tal práctica. Los términos aprendidos también abrieron caminos y puertas para comprender aspectos de la vida social no siempre racionalizados o problematizados en las conversaciones cotidianas.

Bibliografía

- Barickman, B. J., *Um contraponto baiano*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- Barth, Fredrik, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Río de Janeiro, Contra Capa, 2000.
- Bonetti, Aline, y Soraya Fleischer (orgs.), *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura*, Santa Cruz do Sul, EDUNISC, 2007.
- Bourdieu, Pierre, *A distinção crítica social do julgamento*, São Paulo, Edusp, 2007.
- Camargo, Giselle Guilhon Antunes, “Antropologia da Dança: ensaio bibliográfico”, en Sandra Meyer y Vera Torres (orgs.), *Dança Cênica*, Joinville, Letradágua, 2008, pp. 13-23.
- Connerton, Paul, *Como as sociedades recordam*, Oeira, Portugal, Celta Editora, 1993.
- Csordas, T. J., “A corporeidade como um paradigma para a antropologia”, en *Corpo/significado/cura*, Porto Alegre, UFRGS, 2008, pp. 101-146.
- Daniel, Camila, “P’a crecer en la vida: a experiência migratoria de jovens peruanos no Rio de Janeiro”, tesis de doctorado, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, 2013.
- Geertz, Clifford, *Nova luz sobre a antropologia*, Río de Janeiro, Zahar, 2014.
- IBGE, Informações completas, recuperado de: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=292860>>, consultada el 3 de marzo de 2013.
- IPHAN, “Samba de roda do recôncavo bahiano”, Brasília, IPHAN, 2006.

- Krstulovic, Rosa Claudia Lora, "A transmissão do patrimonio cultural imaterial: o samba de roda no recôncavo bahiano", tesis de doctorado en memoria social, UNIRIO, Río de Janeiro, 2016.
- Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, E.P. Dutton & Co., 1922.
- _____, *Os argonautas do Pacífico occidental*, São Paulo, 1984.
- Mauss, Marcel, *Sociologia e antropologia*, São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- Piaget, Jean, y Barbel Inhelder, *Psicología del niño*, Madrid, Morata, 1981.
- Schechner, Richard, "Restauración de la conducta", en *Performance: teoría y prácticas interculturales*, Marta Ana Diz (trad.), Buenos Aires, Libros del Rojas / Universidad de Buenos Aires, 2000.
- Wacquant, Loïc, "Habitús como assunto e ferramenta: reflexões sobre tornar-se um boxeador", *Estudos de Sociologia*, vol. 2, núm. 17, 2011.

“El santo tiene polvo en su ojo”: la conversión presbiteriana en Chibtik, un paraje de Chenalho’, Chiapas

WITOLD JACORZYNSKI*

Pedro Pitarch, en su interesante y provocativo artículo “Infidelidades indígenas”, escribe:

Posiblemente unos de los rasgos más característicos de las poblaciones indígenas americanas es lo que, desde el punto de vista europeo y sin ningún sesgo despectivo, podríamos llamar su “volubilidad”. Los indígenas muestran su gran interés e incluso entusiasmo por las ideas que proceden de fuera; las adoptan con facilidad, y muestran, de paso, una aparente infidelidad hacia las “propias”; sin embargo, las adhesiones raramente duran; tarde o temprano son abandonadas o sustituidas por otras, a veces parecidas, pero a menudo distintas e incluso opuestas.¹

Con esta cita, Pitarch resume el calidoscopio religioso que sigue multiplicándose en la región de los Altos de Chiapas y Oaxaca. Al respecto, cabe citar la conversión a múltiples denominaciones evangélicas, islámicas y judaicas de personas, familias o comunidades enteras. Pitarch observa que esta “mudanza” posee dos características, a saber: “la facilidad con la que los indígenas se convierten a

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste.

¹ Pedro Pitarch, “Infidelidades indígenas”, en *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*, p. 165.

una religión, como, por otra, la transitoriedad de la adhesión”.² La supuesta “infidelidad” de los “amerindios” frente a su tradición de origen, la explica Pitarch recurriendo a algunos rasgos elementales que están en la raíz de la cultura indígena primigenia: las creencias en múltiples almas, la fascinación por los sueños, el uso de alucinógenos y embriagantes, la incapacidad de distinguir tajantemente el mito y el logos, el desvanecimiento del abismo entre lo fantástico y lo verídico, etc. Los amerindios de hoy se parecen a los primeros siberianos que, al haber cruzado el estrecho de Bering, se dedicaron a cultivar el arte de “no ser ellos mismos”. O, mejor dicho, “esta labilidad indígena consiste precisamente en producir una subterránea continuidad que descubre la otra cara de la infidelidad: una forma de persistencia cultural que explica la extendida reputación de obstinación y contumacia indígenas”.³

En este sentido, el primer objetivo de este ensayo es presentar, como contraejemplo de la explicación de Pitarch, la historia de la conversión presbiteriana en Chibtik, un paraje maya-tzotzil de Chenalho’ en los Altos de Chiapas, desde la perspectiva de la tradición oral recopilada en la segunda generación de los conversos procedentes del linaje Pasinsa. El segundo objetivo consiste en mostrar cuál fue el caldo de cultivo para la incubación y el fortalecimiento de la nueva religión. Coincido con Pitarch en que el mayor reto para el analista es explicar por qué los indígenas monolingües, en una de las regiones más apartadas del sureste mexicano, abandonaron su antigua forma de vida para convertirse en protestantes y evangélicos en el transcurso de menos de diez años. Pero, contrariamente a lo que propone Pitarch, revelaré que dicho cambio estaba enraizado tanto en factores externos, por ejemplo, las políticas indigenistas y el proselitismo misionero, como en internos, por ejemplo, los intereses y las estrategias de los linajes y sus líderes.

Este breve análisis no es de carácter causal. Es más bien un intento wittgensteiniano de mostrar cómo se transforma la forma de vida a raíz de los cambios bruscos o paulatinos de algunos juegos de lenguaje o prácticas sociales regidos por las “reglas de control” o “bisagras”, además del modo como los protagonistas principales con sus diferentes subjetividades participan en estos cambios.⁴ Al

² *Idem.*

³ *Ibidem*, p. 179.

⁴ En mis trabajos anteriores argumenté a favor del enfoque wittgensteiniano en las ciencias sociales, tomando como punto de partida dichos conceptos como juego de lenguaje, forma

final, regresaré a la reflexión de Pedro Pitarch y trataré de reformular algunas de sus ideas a la luz de tres conceptos: la triada entre percepción, lenguaje y conducta, de proveniencia wittgensteiniana; la innovación cultural, representado por Fredrik Barth, y el distanciamiento del rol, propugnado por Erving Goffman.

Chibtik y sus habitantes

La comunidad Chibtik pertenece a Chenalho', municipio indígena tzotzil en los Altos de Chiapas. Es famosa por haber sido la primera de la jurisdicción que se convirtió a la religión presbiteriana en los años cincuenta del siglo pasado. La conocí en 1999 gracias a Elías Pérez Pérez, quien en aquel entonces era profesor y coordinador de la subsección en San Cristóbal de Las Casas de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). En el mismo año conocí a su familia que vivía en Las Limas y a sus primos de Chibtik, Juan y Samuel Pérez Arias. Todos crecieron en el seno de la religión presbiteriana en Chibtik, su pueblo natal.

Elías es el hijo de Victorio Pérez Gutiérrez, líder religioso principal. Juan y Samuel son hijos de Manuel Pérez Gutiérrez, hermano de Victorio, y uno de los protagonistas de la conversión. Victorio y Manuel fueron los últimos de los varones conversos de los Pasinsa, alias Pérez. Murieron en 2016 y 2018, respectivamente.

Elías, Juan y Samuel son bien conocidos en su comunidad. Juan ha trabajado en el Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA), ha sido predicador presbiteriano y actualmente vive en San Cristóbal con su segunda esposa y tres hijos. Elías, quien desde 1984 había echado anclas en San Cristóbal, ganó la beca del Programa Internacional de Posgrado de la Fundación Ford en 2003 y viajó a España para estudiar un posgrado en la Universidad de Salamanca. En 2009 recibió el título de doctor en antropología *cum laude*. Finalmente, Samuel es el único que ha permanecido en Chibtik. El hecho de que sea apreciado en su comunidad (fue predicador, agente municipal y ahora presidente del Comité de Luz), no le ha impedido disfrutar la vida del viajero: le tocó vivir y trabajar en las más

de vida, ver-como, gramática o las reglas del control, creencias, imagen del mundo, etc. (Witold Jacorzynski, *En la cueva de la locura. Aportaciones de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, 2008; *La maldición de Judas Iscariote. Aportación de Ludwig Wittgenstein a la teología, la filosofía y antropología de la religión*, 2011).

importantes ciudades de México y Estados Unidos, país este último al que migró dos veces como espalda mojada. Elías, Juan y Samuel poseen parcelas en la tierra fría de Chibtik y en la tierra templada de Yutukum, que heredaron de sus padres.

Mientras que la historia de la expansión del presbiterianismo en Chiapas y los Altos está bien descrita,⁵ el caso Chibtik, como cuenta la tradición oral de los linajes que contribuyeron al cambio, ha permanecido en el olvido. El artículo, por tanto, es un intento de rescatar ese hecho a través de los relatos de sus protagonistas.⁶ Vale la pena mencionar que la tradición oral no puede identificarse con la historia oral. No pretendo escribir la historia oral de la conversión, sino presentar la perspectiva del linaje de los conversos, en otras palabras, la memoria colectiva de su conversión. Esto me libera de la tarea de confrontar memorias diferentes, por ejemplo, la de linajes conversos, la de tradicionalistas o la de misioneros estadounidenses.

La unidad básica en la vida social es la familia extensa, o linaje, que consta de individuos relacionados según las reglas del parentesco, con uno o más ancestros, territorio, origen común expresado en mitos y sueños compartidos, lugares sagrados o centros ceremoniales, identidad. Los miembros del linaje, por lo menos en situaciones excepcionales, por ejemplo, la migración, se ayudan entre sí, además de que están unidos por las reglas de herencia de la tierra. Aquellos que desean vender un predio heredado de su padre, no

⁵ La acción misionera empezó en 1927 cuando se creó el Instituto Bíblico de Chiapas, en Tuxtla, que posteriormente se trasladó a San Cristóbal de Las Casas. Según Esponda, la congregación inició labores en la zona tzotzil (Chamula, Teopisca, Chanal, Huixtán, Zinacantán, Larráinzar, Chenalho' y San Cristóbal) en 1956; en el mismo año empezó la persecución de evangélicos por los católicos y autoridades de Chamula, y en 1957 en Chibtik. Más sobre el tema, véase Hugo Esponda, *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y Desarrollo*, 1986; Arthur Bonner, *We Will Not Be Stopped. Evangelical Persecution, Catholicism and Zapatismo in Chiapas*, 1999; Carolina Rivera Farfán, "Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del valle de Pujilic", 2003; Carolina Rivera Farfán *et al.*, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, 2005; Gabriela Patricia Robledo Hernández y Jorge Luis Cruz Burguete "Religión y dinámica familiar en los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género", en *Estudios Sociológicos*, vol. 23, núm. 68, 2005; Gabriela Patricia Robledo Hernández, *Identidades femeninas en transformación. Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, 2010; Ana María Garza Caligaris, "Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas", en *Sociológica. Revista del Departamento de Sociología*, núm. 63, enero-abril de 2007.

⁶ A parte de las entrevistas con mis colaboradores, cito los manuscritos de Elías Pérez Pérez: "La historia de vida: una familia tzotzil de Chiapas, México", 2003 y "Dos mundos rurales en transformación: España-México", 2009; así como Juan Pérez Arias, "Breve historia de la fundación de la iglesia evangélica presbiteriano, en el paraje Chimtlic, Chenalho', Chiapas", 2017.

deben entregarlo a miembros de una distinta descendencia. Esta regla no obliga absolutamente. La heredad de los Pasinsa en el centro de Chibtik pasó a manos de otros, porque Victorio y Sebastián, su hermano menor, vendieron una parte a los Jarexetik para emigrar a Las Limas y San Cristóbal, respectivamente.

Algunos de los Pasinsa recuerdan que sus primeros padres y madres nacieron en Ajtik, un lugar abajo del cerro de Valeval, que posteriormente se convirtió en Bik'it Kalpul (Pequeño Kalpul). Según relatos locales, el kalpul era una región que correspondía a un linaje, tenía una montaña sagrada habitada por los *vaijeltak* o animales compañeros de los miembros de la ascendencia, conocidos como naguales en algunas zonas de México, los que vigilaban el área y batallaban, espiritualmente, con los *vaijeltak* de diferentes linajes, sobre todo los que habitaban Muk'ta Kalpul (Gran Kalpul), la montaña sagrada perteneciente a los Pukujetik, un linaje rival, procedentes de la comunidad Xunuch. Los Pasinsa poseían también un pozo de agua, un lugar sagrado marcado con cruces y una caja parlante.⁷ Según Elías Pasinsa, en Chenalho' había 13 kalpuletik, cada uno era regido por un *kaviltovinik*, o líder religioso, que representaba al linaje en la fe que profesaban y en la política del municipio. Según los tres narradores Pasinsa, el líder de Bik'it Kalpul era Vicente Pasinsa y luego su hijo, Antonio. El *kaviltovinik* era quien "actuaba como guía de la comunidad y tenía la autoridad moral de convocar a la gente tres veces al año. Se reunían para ponerse de acuerdo y salir a visitar a los dioses de los cerros, cuevas, ojos de agua". Estas divinidades, llamadas también Yajvaletik Banumil o Señores de la Tierra, Anjeletik o Ángeles, eran intermediarios entre la vida terrenal y Ojorioxtotil o Dios Sol.

A la división en *kalpuletik* se suma una de carácter administrativa, es decir, la de parajes o comunidades. Chibtik es hoy, precisa-

⁷ Los estudios etnohistóricos confirman la tradición oral. El *calpulli* o *altepetl* provenía de una mezcla de unidades sociales prehispánicas y coloniales (Manuel J. Díaz Cruz, "Formación e identidad de las comunidades indígenas chiapanecas: antecedentes coloniales", en Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor, Yolanda Fernández Marquín [eds.], *Religión y sociedad en el área Maya*, 1995, p. 270; Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, 2002, pp. 47-74). Los mayas de Guatemala, los *k'ichees* y los *kaqchikeles*, por ejemplo, tenían una institución semejante llamada *chinamitl*, es decir, una unidad territorial gobernada por una familia cuyo jefe actuaba como *tecutli* a pequeña escala y era auxiliado por un consejo de ancianos. A excepción de la familia gobernante, el resto de la población del *chinamitl* tenía, en esencia, un estatus parecido al de una clase campesina y estaba obligado a pagar impuestos (Robert M. Hill y John Monaghan, *Continuities in Highland Maya Social Organization: Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*, 1987, pp. 56-57, 198-200).

mente, una comunidad, aunque no lo era antes de 1965. Previo a la conversión, sus tres barrios formaban parte de la periferia de diversos parajes: mientras que Natok y Bajolch'en pertenecían a Ontik Choholo', Torostik era parte de Xunuch. De acuerdo con un croquis trazado por Samuel Pérez Arias, el espacio de Chibtik está dividido entre los agrupamientos de *snaik* o casas pertenecientes a diferentes linajes;⁸ los barrios corresponden en menor o mayor grado a las estirpes que los habitan (figura 1).

La comunidad de Chibtik surgió por la llegada de 30 familias de conversos presbiterianos que, según el censo de 1970, contaba con 325 habitantes, y que en 2010, la población había crecido hasta 587 habitantes. En tanto que en 1990 había 203 hombres y 214 mujeres, en 2010 la cantidad se había igualado: 292 hombres y 295 mujeres. Mientras, el porcentaje de analfabetismo entre adultos era de 13.91% (11.67 y 16.06% entre hombres y mujeres, respectivamente). Sobre el idioma, registra el mayor grado de monolingüismo, que para el municipio de Chenalho' es de 67.49%.⁹ Sus pobladores siguen siendo *sz'un schob viniketik* o la gente que siembra milpa: viven del cultivo de maíz, frijol y calabaza. A partir de los años noventa comenzaron a comercializar café, la principal fuente de ingreso. Algunas familias poseen también ganado y telares para confeccionar enaguas.

A partir de 1965 prevalece la religión presbiteriana, aunque varios adeptos la abandonaron para fundar sus propias iglesias. En 1991 se fundó la Iglesia Sabática del Séptimo Día, a la que asisten miembros tanto del linaje Xupun como del Kuin. En Natok se formaron dos creencias más: la Iglesia Evangélica Pentecostal, en 2000, y la Iglesia Cristiana de Restauración, conocida como Elohim 1, en 2004. En la primera se congregan principalmente los miembros del linaje Pukuj, y a la segunda los del Arex. En Torostik tiene su sede la Iglesia de Restauración o Elohim 2, fundada en 2013, a la que acuden el resto del linaje Arex y los de Kuinetik. Con los protestantes conviven tres

⁸ Los nombres propios individuales o colectivos se escriben sin cursiva; las demás expresiones en tzotzil, en cursiva. Se preservan también diferentes sufijos plurales tzotziles en frases en español que sugieren el uso del plural: *ik, etik, tak*. El sufijo plural *ik* aparece junto a los sustantivos poseídos, por ejemplo *sna* (su casa), en plural- *snaik* (sus casas); el sufijo ordinario plural *etik* acompaña a los sustantivos no-poseídos, por ejemplo: Pasinsa (Pasinsa- el nombre del linaje), en plural Pasinsaetik (los Pasinsas); el sufijo *tak* indica que unas cosas son todas poseída por el mismo poseedor, por ejemplo, *vaijel* (alter ego, animal compañero), en plural *vaijeltak* (animales compañeros de los miembros del linaje). Véase John Beard Haviland, Sk'op soz'leb. *El tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, 1981, pp. 297-309.

⁹ INEGI, 2010.

Breve historia de la conversión

En el año 1936, Antonio Pasinsa, el *kaviltovinik* de Bik'it Kalpul fue visitado por su cuñado Markux Kentio Max alias Marcos Vázquez Pérez de Torostik, quien predicaba la palabra de Dios: el Dios existe; es el creador del mundo; envió a su hijo Jesucristo, quien murió en la cruz por nuestros pecados y resucitó para darnos la vida eterna. Como relata Juan Pasinsa: “Para don Antonio Pasinsa no fue tan impactante la predica, sólo al niño Victorio le fascinó mucho el canto; todo fue en lengua española. Don Antonio Pasinsa no entendía para nada la lengua española, tampoco sabía leer y escribir”.¹⁰

Cuando Victorio tenía ocho o nueve años, entró a la iglesia de Chenalho'. En un momento se acercó, súbitamente, a su mamá, y señaló con el dedo a uno de los *jtotik-jmetik* o santos de la iglesia: “Este santo tiene telaraña en su ojo, tiene polvo en su ojo. Este santo no tiene vida, está muerto”. Su madre se asustó: “¡Mu xaval jech! ¡Chacham! (¡No digas así!, ¡vas a morir!)” —le dijo. La actitud del joven pronto se tomaría de la mano con su interés por asentarse en San Cristóbal. Las nuevas políticas indigenistas del Estado mexicano invitaban a los indígenas a que participaran activamente en la vida de la nación. Como los santos no tenían vida, la vida alrededor de los santos no tenía futuro.

Fue Erasto Urbina, representante del gobierno cardenista, el que buscaba convertir a los indígenas del Altiplano en aliados, para incorporar a Chiapas a las estructuras políticas posrevolucionarias. Urbina expropió propiedades privadas y creó un departamento de protección y un sindicato de trabajadores, con el objeto de mejorar las relaciones laborales a las que se sujetaban la mano de obra agrícola. En 1951, Gonzalo Aguirre Beltrán fue designado por el Consejo del Instituto Nacional Indigenista para que pusiera en práctica lo que sería el primer programa de desarrollo de la comunidad, en San Cristóbal de Las Casas: el Centro Coordinador Indigenista de la Región Tzeltal-Tzotzil. De acuerdo con la propuesta de acción integral, los equipos de trabajo de los centros coordinadores estarían organizados en tres niveles: 1) los especialistas —economistas, educadores, agrónomos, etc.—, que desconocían la cultura indígena, pero se apoyaban en el siguiente equipo, a saber: 2) los intermediarios entre indígenas y ladinos, y 3) los promotores culturales, surgi-

¹⁰ Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 25.

dos de sus propios grupos, los que “dan los primeros pasos en esa ruta ascendente que es el proceso de aculturación”.¹¹ Todos ellos estaban bajo el mando de Aguirre Beltrán, que era acompañado por un grupo de asesores “especialistas”.¹² El Instituto Nacional Indigenista educaba a un grupo de jóvenes promotores, a los que se encargaba cambiar las “costumbres y los usos culturales que fomentan la permanencia de la discriminación y de la separación étnica”.¹³ Esos muchachos ya alfabetizados —promotores culturales y maestros—, se apoderaron de la escena política y en pocos años formaron una nueva élite local.¹⁴ En Chiapas se buscaba a jóvenes indígenas para emplearlos como traductores, promotores culturales y, posteriormente, en el magisterio.

Victorio soñaba con estudiar, con ser maestro y liderar a su gente. El líder tiene *svuel* (fuerza), muestra *muk yo'onton* (gran corazón), actúa como *jbankilal jchapanvanej pojtavanej* (hermano mayor quien arregla todo y nos defiende). El codiciado liderazgo tiene razón en un sueño heredado de su abuelo Vicente y su padre Antonio, líderes religiosos, pero difícil de llevarlo a la realidad en los años cuarenta, pese a que desde 1934 se abrieron dos escuelas en las inmediaciones de Bik'it Kalpul: la primera en Ib'tik-Xunuch y la segunda en Ontik-Chojolho'. El niño de Bik'it Kalpul escogió la escuela de Chojolho', a una hora y media caminando. Dado que la mayoría de los alumnos procedía de comunidades circunvecinas, se conocía el plantel como de “concentración”.¹⁵ Victorio no guardaba buenos recuerdos de esa etapa de su vida: “perdí mi tiempo, pasé dos años en la escuela y no logré aprender nada”.¹⁶ Tras asistir a dos ciclos en la escuela de Chojolho' (1940-1942), se trasladó a la cabecera municipal donde su padre había sido nombrado alférez. Allí fue inscrito en la escuela primaria “Benito Juárez”, donde también estudiaban los hijos de los *kaxlanetik* (mestizos). Seguía sin hablar castellano, no sabía leer, sólo hojeaba los libros. Como relata su hijo Elías: “En esa escuela, Victorio sentía miedo de los niños

¹¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación en México*, 1970, p. 45.

¹² *Ibidem*, p. 147.

¹³ Ana María Garza Caligaris, *op. cit.*, p. 91.

¹⁴ Jan Rus y Robert Wasserstrom, “Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective”, *American Ethnologist*, vol. 7, núm. 3, 1980. Véase también Jan Rus, “La comunidad revolucionaria institucional”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (coords.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, 1995.

¹⁵ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 52.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

mestizos, ya que veía que todos estaban vestidos de pantalones, camisas y zapatos. Sin embargo, a la hora de receso, le tiraban trocitos de piedras y lo insultaban con las siguientes expresiones, ‘indio cochino’, ‘asqueroso’, ‘pata rajada’.¹⁷

En 1944, gracias al apoyo de Mariano, su hermano mayor, profesor en San Cristóbal, pudo estudiar en el internado de la ciudad con la esperanza de “encontrar trabajo de maestro y así ayudar a la familia, y aprender cómo defender al pueblo de la injusticia”.¹⁸ En 1948 se enteró de que había reprobado el curso académico. Se quedó en la casa de Mariano; comenzó a trabajar como albañil.¹⁹ Esa nueva ocupación no podía aliviar la tristeza que se apoderaba de él al sentir que habían fracasado sus aspiraciones. Un domingo escuchó cerca de la casa de su hermano un hermoso himno en la lengua tzeltal procedente de Oxchuc: (sólo Dios nos puede salvar). Como relata Juan Pasinsa, su sobrino, Victorio dijo: “con ese canto me quedé satisfecho; era como agua fresca que calmó mi sed”.²⁰ Después vinieron las palabras. Los tzeltales y los mestizos le introdujeron en la religión presbiteriana. Victorio aprendió que Ojorixtotil (Dios Sol), que fue adorado por su abuelo y padre, no era realmente el Dios Creador sino una de tantas advocaciones del Dios verdadero que moraba más allá del Sol. También aprendió que los Anjeletik o Ángeles a los que se presentaban ofrendas en las cuevas, cerros y ojos de agua, no eran más que demonios, mientras que los *vaijeltak* (o animales compañeros de los hombres) no eran los verdaderos acompañantes. Dios era el único acompañante del hombre. Aprendió también que el *pox*, la bebida alcohólica tradicional de caña que se bebía en las fiestas tradicionales era realmente *k’am pukuj* (la orina del diablo). Esta última advertencia se hizo el blanco predilecto de las predicas fervientes de indígenas neófitos, pues a partir de la llamada guerra de *pox*, los indígenas tradicionalistas lograron apartar a los mestizos del monopolio de su destilación, distribución y venta, bebida que se volvió emblema de la vida habitual en los Altos de Chiapas.²¹

¹⁷ *Ibidem*, p. 58.

¹⁸ *Ibidem*, p. 59.

¹⁹ *Ibidem*, p. 70.

²⁰ Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 25.

²¹ Véase sobre la presencia del *pox* en la cultura indígena de Chenalhó el excelente libro de Christine Eber, *Mujeres y alcohol en un municipio maya de los Altos de Chiapas: agua de esperanza, agua de pesar*, 2008, pp. 43-45.

Al regresar a Chibtik en 1948, Victorio desarrollaba diversas labores en una finca con el propósito de reunir dinero para casarse; al mismo tiempo, intentaba predicar, tarea nada fácil incluso en la familia. Por entonces, sus hermanos mayores tenían ocupaciones distintas: Manuel practicaba los rezos rituales para ocupar la posición de *kaviltovinik*, el lugarteniente y seguidor de su padre Antonio; y Sebastián desempeñaba el oficio de *j'ilol* (curandero); por último, Miguel, el menor, habitaba la casa de sus padres para heredar el solar a cambio de su cuidado. Su progenitor, Antonio, enojado, culpaba a Victorio de haber aprendido malos hábitos en la ciudad. Por eso Victorio decidió "ocultar en su corazón y mente la palabra de Dios que había aprendido en el templo presbiteriano en la ciudad de San Cristóbal. Prefirió continuar participando en las ceremonias que organizaba su padre [...] En seguida se desencantó y optó por refugiarse en *sakil pox*, el alcohol de caña, emborrachándose cada domingo y en las fiestas del pueblo". María, esposa de Victorio, aclara: "Cuando me casé con Victorio, él tomaba mucho trago y la suya era una familia borracha, se iban en los domingos a la cabecera municipal y regresaban borrachos".²²

Después de la recaída, Victorio volvió a predicar, para ahogarse de nuevo en "la orina del diablo". Como relata su hijo Elías:

Sentía que poco a poco su vida iba siendo consumida por la borrachera; estaba sumiéndose a la pobreza, porque cada vez tenía menos de lo necesario para vivir. Escaseaba maíz, frijol y dinero mientras él se dedicaba a beber alcohol y dejaba de trabajar en el campo. Pero llegó un día cuando recordó la frase que había aprendido con los creyentes mestizos en la ciudad de San Cristóbal: 'sólo Dios salva y sana'.²³

Victorio volvió a dejar el vicio marchándose de Chenalho' a la ciudad, esta vez junto con su esposa: "tuvieron que caminar diez horas, llegaron al templo presbiteriano en la calle Mariano Arista número 60, hoy Ejercito Nacional. Fueron bien recibidos por los feligreses del templo".²⁴ El pastor expresó: "Qué bueno hermano que regresaste, no hay otro Dios que salva; sólo un Dios que está en el cielo nos salva de nuestros pecados y nos hace feliz". Victorio cono-

²² Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2009, p. 503.

²³ *Ibidem*, p. 505.

²⁴ *Idem*.

ció ahí a Kenneth Weathers, miembro del Instituto Lingüístico de Verano, y misionero, que hablaba tzotzil, y que lo invitó a su casa, junto con su esposa, para que los ayudara a traducir la Biblia. Él limpiaba el jardín por las mañanas, y ella aseaba la vivienda, por lo cual recibían algo de sueldo: dos pesos al día.²⁵

De regreso a Chibtik, Victorio empezó a reunirse con sus hermanos. Junto con su esposa, predicaba y cantaba el himno que había aprendido en casa del misionero. Esta vez logró convertir a Sebastián, Agustín, Manuel y Miguel. Este último estudiaba entonces en la escuela primaria, en Xunuch, junto con un Victorio perteneciente al linaje Xupun-Hernández. Los dos hermanos Pasinsa, Victorio y Miguel, predicaron *sk'op Dios* (la palabra de Dios) a los Xupun. Fue todo un éxito. Victorio Xupun *la xch'un sk'op Dios* (obedeció la palabra de Dios) para, a su vez, predicarla a sus hermanos. Dice Juan Pérez: “Todos se convirtieron como primeros creyentes y fueron reforzados por los de linaje Pasinsa [...] Se reunían en el troje de don Antonio, cantaban los himnos”.²⁶ Así, poco a poco, la religión se expandía. Alrededor de 1955, Kenneth Weathers, a quien Victorio conoció en San Cristóbal, fue invitado por 20 creyentes a vivir en Chibtik.²⁷ Posteriormente se trasladó a Yutuk'um y de allí a Pechikil. Él, Cecilio Delgaty, Mariana Scowan y Rene Sterk, misioneros que llegaron después, trajeron nuevos medios de comunicación, aparatos y costumbres. Se difundían mensajes bíblicos en discos, folletos, películas; se repartían calendarios en tzotzil; se obsequiaban vitrolas, radiograbadoras, folletos con imágenes de Dios, cuadernos y lápices; se enseñaba a leer y escribir en tzotzil, se preparaba a los paramédicos, se regalaban fármacos, se impartían clases de música, se organizaban obras de teatro, etc.²⁸ Varios de los seguidores conservaron una triada de dibujos con textos en tzotzil, que ilustraban el cambio espiritual del hombre que decide dejar la vida abrumada por los vicios y acepta la palabra de Dios (figura 2)

En 1956, en el cerro sagrado de los Pasinsaetik-Valeval, conocido como Bik'it Kalpul, se construyó el nuevo templo presbiteriano, con paredes de tabla y techo de paja. Éste fue el primer paso para levantar un paraje independiente; el segundo fue la creación de una escuela primaria a petición de 30 padres de familia, que estaban

²⁵ *Ibidem*, 506.

²⁶ Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 29.

²⁷ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 93.

²⁸ *Ibidem*, pp. 44-48; Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 94, y *op. cit.*, 2009, pp. 514-518.

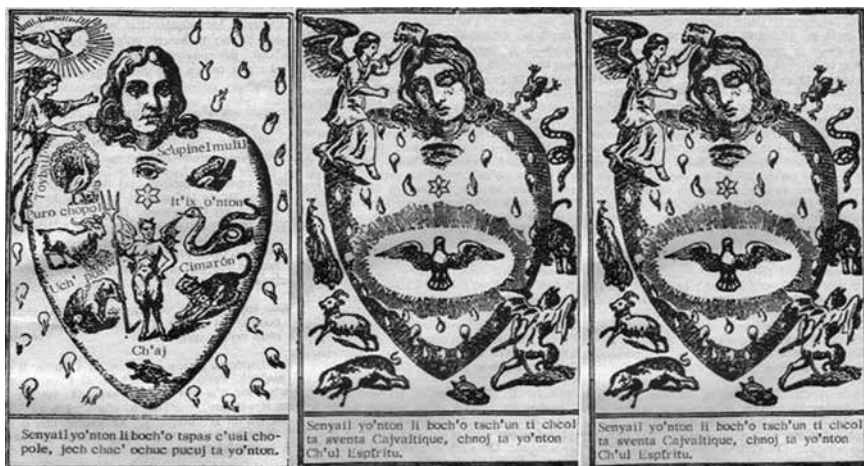


Figura 2. Tres corazones del hombre.²⁹ El primer dibujo representa el corazón del hombre contaminado por diferentes pecados, que son representados por animales principalmente: el pavo real- *toybil* (soberbia), la rana y la tortuga- *ch'aj* (pereza), el ojo- *sk'upinel mulil* (codicia), la serpiente- *it'ix o'nton* (envidia), el tigre- *cimarón* (temerosidad), el ciervo- *puro chopol* (maldad), el puerco- *uch'pox* (borrachera). Al corazón entra el *pukuj* (satanás). El segundo dibujo presenta el corazón de quien decide *tsutesel* (limpiar) el *smul* (pecado). En la parte superior, a la izquierda de la cabeza, vemos al Ángel de Dios, que junto con una paloma anima al hombre para que emprenda la lucha contra satanás. El tercer dibujo muestra el corazón victorioso que obedeció la palabra del Dios. Las fieras, junto con satanás, fueron sacadas del corazón en el que reina ahora el Espíritu Santo.

preocupados porque sus hijos se habían vuelto objeto de burla y estigmatización de los tradicionalistas de Xunuch. Como recuerda Juan: “Nos decían *jt'ivaletik*- evangelistas caníbales; nos maltrataban. Algunos canijos hacían *tuk'alte* (pistolas), adentro le metía *sipalte* (corchos). A Manuel, el pastor (de ahora), le dieron en la nuca [...] Lloró. Lo hacían por el odio”.³⁰ Un inconveniente más fue que los niños conversos tenían que caminar más de una hora para llegar a clases. Por ello, el 13 de febrero de 1965, por la gestión de Agustín y Victorio Pérez Gutiérrez, así como de Victorio Hernández Xupun, se abrió una escuela primaria bilingüe, que contaba inicialmente con 22 alumnos, y comenzó a funcionar en la capilla presbiteriana.³¹ Junto con el plantel, fue registrado un nuevo paraje, Chibtik, con su centro y tres barrios nuevos.

²⁹ Agradezco la copia de estos dibujos a Elías Pérez Pérez, 2009

³⁰ Comunicación personal con Juan Pérez Arias, 10 de noviembre de 2016.

³¹ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 15..

La nueva creencia apareció como una tormenta; por ello, necesitaba fundamentos para justificarse en el firmamento de la antigua cultura tzotzil. Mientras que los feligreses se defendían de los ataques de los tradicionalistas, al mismo tiempo cimentaban la nueva estructura social, desarrollaban la apologética, ejercían la predica. En lugar de una organización basada en cargos religiosos de *paxionetik* o paxiones, *kapitanetik* o capitanes, y *alperesetik* o alfereces, para los cuales se reclutaban suplentes y regidores, y llegaban a formar parte del Ayuntamiento de Chenalho', los presbiterianos crearon su propia jerarquía de gobierno dentro del templo, siendo los miembros de los linajes conversos los que ocuparían los cargos. La estructura de la iglesia presbiteriana en Chibtik se compone de un líder llamado en tzotzil *jchabivanej*, pastor, y de ocho *jchol k'opetik*, predicadores; a nivel secundario/organizacional cuenta con siete *jpas veliletik* o diáconos, tres *jchanubtasvenejetik yu'un ololetik*, maestros de la escuela dominical, y cinco *k'elvanejetik yu'un jchameletik*, servidores de los enfermos. Pedro Xupun y Manuel Pasinsa, el hijo de Miguel, fueron y siguen siendo los pastores encargados de dos diferentes congregaciones presbiterianas. Mientras que el primero atendía a los feligreses en Chibtik, el segundo pasaba más tiempo en la congregación de Pechikil. El cambio era drástico, pero no total: algunas prácticas desaparecieron (compadrazgo, fiestas y ceremonias religiosas, uso ritual de *pox*), otras se modificaron (rituales curativos, asambleas, las prácticas diarias) y otras permanecieron casi intactas (actividades agrícolas, vestimenta, prácticas matrimoniales, consulta a los sueños).

El punto de encuentro entre lo viejo y lo nuevo fue sobre todo la práctica de consultar los sueños. Los neófitos recurrieron a ellos como un recurso de legitimación que podría ser reconocido por los tradicionalistas. Tanto la costumbre como la Biblia garantizaban la autoridad de los sueños. Quien sueña ve las cosas que sucederán, recibe el mensaje de Dios del más allá; quien sueña no puede estar loco, pues su alma visita las regiones que existen más allá del mundo tangible.

Según relatos recopilados por Samuel Pasinsa, el *mol* Vicente había visto el futuro en sus sueños: la primera vez en 1948, ocho años antes de la conversión; en el sueño se fue a vivir en un cerro, donde se le apareció un desconocido, que dijo que alguien más llegaría a vivir. Vicente, al consultar a los sabios de Chibtik y Xunuch, enten-

dió que el hombre que había llegado era la representación de un Anjel, un Yajval Banumil –el Señor de la Tierra. Vicente *lajyak' kuru-setik laxcholan* formó cruces e hizo ofrendas. Una versión parecida del sueño descrito la tuvo Manuel Pérez Gutiérrez, el padre de Samuel y Juan. Él contó que su abuelo, Vicente Pasinsa, había vivido al lado de un cerro; en el sueño vio a un hombre de pie que dijo lo siguiente: “Aquí estoy, quiero que me honres, que me hagas una fiesta, una ceremonia; a cambio te protegeré de las enfermedades y te bendeciré en abundancia”.³² Vicente sabía que ese lugar era *kuxul* –vivo. En ocasiones soñaba que en la cumbre de ese cerro hacían sus reuniones las almas de los hombres muertos. Lo que Vicente soñó era un mensaje que se cumpliría en el futuro: “el sueño apresuró lo que iba a pasar, es decir la organización de la ceremonia”. Al comunicar a su familia lo que había soñado, todos fueron a avisar a las autoridades para que autorizaran la realización de la ceremonia, “así crearon su propia creencia”.³³

Samuel Pérez Arias relata que *mol* Vicente tuvo un sueño más, en 1955, un año antes de la llegada de la nueva religión; estaba en la cima del mismo cerro cuando se apareció un mestizo grande, vestido de pantalones blancos y una túnica muy larga, también blanca. Mientras que el mestizo recorría el cerro a caballo, vio a unos ladrones que entraron a robar chiles; sin bajar del caballo sacó su látigo y chicoteó a los intrusos. Samuel relató que Antonio, el hijo de Vicente, había interpretado el sueño de la siguiente manera: el mestizo grande simbolizaba al predicador, los chiles a los creyentes, los ladrones a la persecución de los creyentes por los tradicionalistas. El sueño mostró a Vicente que en el lugar donde se habían levantado las cruces, se debía de construir el templo presbiteriano.³⁴

El orden del mundo apareció en la nueva luz de la Biblia. Había que interpretar los personajes míticos de los que habitaban el mundo de los tradicionalistas, sobre todo los dueños de cerros y cuevas, llamados también Anjeletik o Ángeles. Juan Pérez Arias ofreció una explicación de la existencia de estos seres: “En Apocalipsis 12:21 se dice que entre Miguel y sus ángeles se trabó una batalla en el cielo. Luchaba contra el dragón y sus enemigos fueron derrotados. Su líder fue arrojado con sus ángeles a la tierra. Por eso moran en los cerros,

³² Comunicación personal, Manuel Pérez Gutiérrez (2 de mayo de 2014).

³³ Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 18.

³⁴ Comunicación personal, Samuel Pérez Arias (7 de marzo de 2017).

cuevas, manantiales".³⁵ A mi pregunta de quién interpretaba así el sueño de Vicente, dijo que era "la Santa Escritura". Agregó que "el sueño de *mol* Vicente fue enviado por el diablo. Vicente fue poseído". Juan me explicaba que su abuelo tenía poderes sobrenaturales: era fuerte, podía convertirse en un toro o un remolino del viento, espantar de esta manera a sus enemigos. "En realidad, don Pasinsa tenía vínculo con los Ángeles caídos, no sólo hacía sus rezos rituales en los lugares sagrados, también fue poseído en su vida; se convertía en ganado ovino cuando el coraje y la envidia lo dominaban; así demostraba su poder maligno hacia los seres inferiores procedentes de otros linajes".³⁶ Por más que Vicente fuera poseído, seguía siendo el verdadero líder de su linaje: *jbankilal jchapanvanej pojtavanej*, el hermano mayor quien arregla todo y nos defiende.

No obstante que la existencia de los Anjeletik no fue puesta en entredicho, cambió su valor axiológico. Los que antes eran seres apreciables y poderosos, se convirtieron en demonios malvados, aunque no omnipotentes. Su maldad puede frenarse hoy con un solo rezo al Dios verdadero. La oración puede ahuyentar a los demonios del camino de los creyentes, alejar la envidia de la gente y devolver la salud a los enfermos. Junto con la creencia en las deidades terrenales, fueron desterradas las viejas prácticas religiosas y políticas. Los presbiterianos dejaron de cooperar en la organización de las fiestas del pueblo, rehusaron los cargos religiosos más importantes, se negaron a ocupar puestos en el gobierno municipal. Como razones señalaban la absoluta prohibición del consumo de *pox*, la orina del diablo, y el pecado de venerar a los muñecos sin vida —a los santos— y a Ojorioxtotil —el Dios Sol—. Dejaron de creer en los lugares sagrados en la tierra; desde entonces podían entrar sin temor a las cuevas, construir sus casas en el bosque sin pedir permiso a los Ángeles, andar en la noche por veredas y cerros: "Los Ángeles reales de Dios no moran aquí en la tierra, están en la presencia de Dios, obedeciendo sus indicaciones de cómo cuidar a sus hijos en la Tierra".³⁷ Finalmente, los presbiterianos osaron separarse del centro ceremonial y político ubicado en Chenalho', la cabecera.

Dichos actos fueron vistos como *smuletik*, delitos, por los tradicionalistas, y no podían quedar impunes, recurriéndose a cuatro

³⁵ Comunicación personal, Juan Pérez Arias (10 de noviembre de 2016).

³⁶ Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 18.

³⁷ *Idem.*

estrategias para frenar la nueva religión. Primero, emprendieron varias expediciones punitivas; por ejemplo, un tal Miguel Arias llegó con 20 hombres a Chibtik a matar a los presbiterianos: “no pudieron entrar a matarlos, vieron mucha luz alrededor de la troje, se retrocedieron con mucho miedo”.³⁸ Un hombre originario de Col, municipio de Chenalho’, encabezó una incursión más, como la inicial, pero al ver numerosas luces y soldados que protegían la casa de los neófitos “retrocedieron, temblando de miedo”.³⁹ Elías Pérez Pérez recuerda una tercera: “Así surgió un líder llamado Manuel Lakunik que vive en la comunidad Yabteklum que organizó 60 personas para ir a matar a mi padre en su casa. Antes de la medianoche salieron de Yabteklum y se marcharon rumbo a Chibtik, donde vivía Victorio; llegaron pasado un poco de las 12 de la noche, pero los perros comenzaron a ladrar y no pudieron entrar”.⁴⁰ Como recuerdan los Pasinsaetik, no sólo el Dios los defendía de los ataques. Según Elías y Juan, fue también la avioneta de los presbiterianos “gringos”, *Alas de Socorro*, que llegaba de Iztapa, donde se encontraba la sede de la nueva religión: daba vueltas sobre Chibtik, Yabteklum y la cabecera. Sobre Valeval, el cerro venerado en el pasado, dejaba caer mensajes de propaganda incendiando de temor a las tradicionalistas, quienes pensaban que los religiosos gringos iban a echar bombas sobre sus casas.⁴¹

Segundo, se intentaba castigar a los neófitos en la majestad de los usos y costumbres locales. Cuando un principal llegó a la casa de Antonio a pedir cooperación para la fiesta de San Pedro, le dijo Victorio: “Ya no vamos a dar nada, ni vamos a cooperar para la fiesta de San Pedro, por lo que en verdad no es un Dios verdadero, sólo es la imagen de un Apóstol”.⁴² En respuesta, llegaron las autoridades a poner preso a Victorio. El presidente Gregorio Arias Pérez, de apodo *Cuchillo*, y los persecutores citados en líneas anteriores, Miguel Arias y Antonio López, estaban con ellos; eran los líderes del pueblo: “¡Agárrenlo! ¡Pónganlo en la mesa boca arriba, sáquenle las tripas para las cuerdas de nuestras guitarras!” —decían. En respuesta a esos gritos, Victorio sacó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y señaló que en el artículo 24 se consagraba la

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁰ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 89.

⁴¹ *Ibidem*, p. 94.

⁴² Juan Pérez Arias, *op. cit.*, p. 30.

libertad de creencia religiosa.⁴³ Respondió con una voz fuerte: “Sí me quieren matar, mátenme en la vista de nuestras autoridades del pueblo; sí, podrán matar mi cuerpo, sin embargo, mi alma no lo podrán matar, ella será salvada”.⁴⁴ Por primera vez, inesperadamente, los usos y costumbres locales fueron retados con base en la Constitución. Los feligreses de los linajes Pasinsa y Xupun se fueron a San Cristóbal a quejarse ante el licenciado Manuel Castellanos, jefe del Departamento de Asuntos Indígenas. Aquel citó a las autoridades de Chenalho’, los amonestó y pidió que no amenazaran más a los presbiterianos, además les hizo pagar una multa de 300 pesos.⁴⁵

La tercera estrategia consistía en planear emboscadas en los caminos con el objetivo de asesinar a los neófitos. En una de ellas cayó un creyente de nombre Amporox del linaje Pasinsa:

Un día salió de su casa muy temprano y se dirigió a la cabecera municipal de Chenalho’ a surtir algo de alimentos y de regreso fue recibido a machetazo por los enemigos de la religión. Llevaba una Biblia en su morral, la dejaron encima de su cuerpo para indicar que lo habían asesinado por la causa de su fe religiosa. El asesino fue preso por la familia Pasinsa. Lo llevaron ante las autoridades del pueblo y se levantó la diligencia correspondiente. Luego fue turnado a la cárcel de San Cristóbal de Las Casas y tuvo una sentencia de 10 años de prisión.⁴⁶

La cuarta estrategia era de índole espiritual. Tres personas que practicaban el oficio de la hechicería salieron a colocar 13 velas en los centros sagrados e invocar a los “malos espíritus” para que las familias conversas perdieran el deseo de seguir con la nueva idea religiosa, también pedían que cayeran enfermos y murieran. Además, demandaban a sus dioses y a los santos que todo lo que sembraban se pudriera, además, pusieron velas por donde pasaba la familia de Victorio con el propósito de que cayera muerto. Victorio recordaba:

Cuando iba caminando por el camino grande de Chimix, encontré tres personas hincadas en medio del camino rezando en frente de una fila de velas; cuando me vieron con mis caballos tuvieron miedo, se hicieron

⁴³ *Ibidem*, p. 53. También véase Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2009, pp. 510-511.

⁴⁴ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2003, p. 86.

⁴⁵ Juan, Pérez Arias, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁶ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2009, p. 512.

a un lado del camino y dijeron: “Pasa señor”, con una voz temerosa. Yo les dije, “están cortando sus propias vidas formadas, yo tengo un Dios poderoso que me cuida y me protege donde quiera que yo ande”.⁴⁷

A principio de 1962, cuando Gregorio *Cuchillo* terminó su periodo como presidente *mu'yuk xa ox utz'intal*, cesaron las persecuciones. El que lo sustituyó era maestro y pertenecía al linaje Xupun. Durante su trienio finalmente reinó la paz.

A la conversión siguió la expansión económica de los neófitos. En 1962, los linajes Pasinsa, con sus aliados Xupunetik, Kurusetik y Kexnaletik, ocuparon tierras en Sanavo', Maxilvo' y Nich k' ak' al nab, donde cada novicio podía sembrar de 3 a 5 hectáreas de maíz, frijol y calabaza. Victorio preguntó al líder de los Tulan de Chimix si sabía algo del baldío en Tierra Caliente; el líder contestó: “Sí, yo soy el dueño del terreno; [la tierra] está en mis manos”. Victorio respondió: “Tío, nosotros somos pasajeros en esta tierra y vivimos unos años prestados nada más. El verdadero dueño de esta tierra está en el cielo y es el Dios, quien hizo la tierra y el cielo”. Labrando la tierra de Dios, iban predicando su palabra a los habitantes de la región: “Cada vez que se iban a Sanavo' pasaban a visitarlos, consolidaban la palabra de Dios, cantaban himnos, se sentían apreciados y agradecidos” (figura 3).⁴⁸

Pronto tendrían que defenderlas; la primera vez en los años sesenta contra los chenalheros tradicionalistas, y una vez más en 1981, contra los hombres de Chalchihuitán, llamados por los Pedranos *k'ak'al yakan vinikeik* (hombres de pies calientes), cuando intentaban invadirlas. Finalmente, tras conquistarlas, los Pasinsaetik las vendieron en 1985 y se dispersaron. Los “héroes de la religión”, los hijos de Antonio Pasinsa, fueron a radicar a lugares diversos. Victorio se asentó en Las Limas; Agustín en la cabecera; Miguel en Tapachula, donde cambió de presbiteriano a profesar las “Alas de Águila”; y Sebastián en San Cristóbal. Elías y Juan, los relatores de la presente historia, se asentaron también en San Cristóbal y, actualmente, acuden a cultos bautistas. Según Juan Pérez Arias, son más o menos sesenta los Pasinsas que ya no viven en su lugar de origen, y se dispersaron tanto en las comunidades de Chenalho', K'anolal, Las Limas, Polho', Pechikil, Tzabalho' y la cabecera municipal, como en

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ Juan, Pérez Arias, *op. cit.*, p. 34.

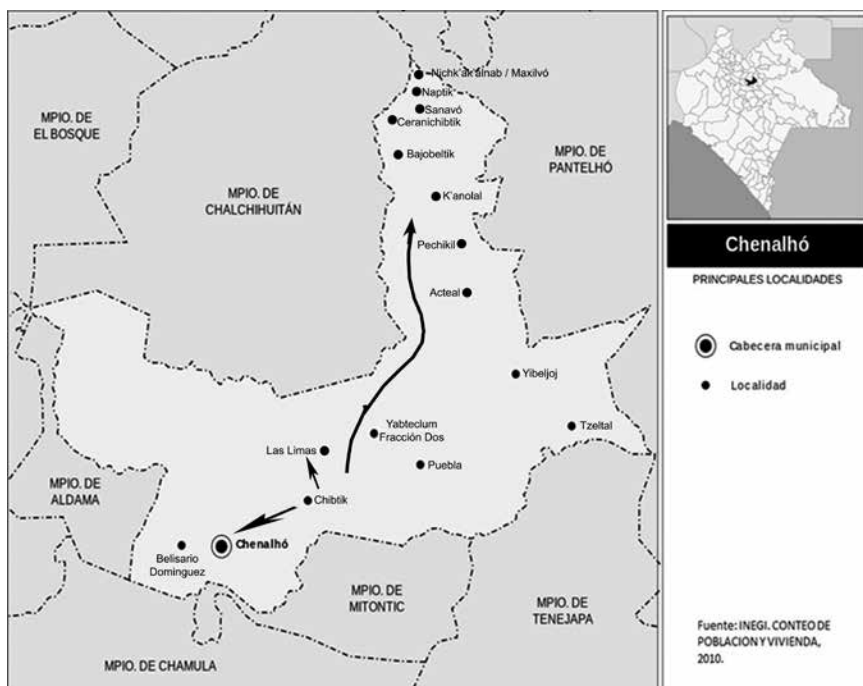


Figura 3. La ruta de expansión del linaje Pasinsa (1962-1984). El linaje Pasinsa, y los Xupunetik, Kurusetik y Kexnaletik, sus linajes aliados, expandieron la fe presbiteriana en dos direcciones a partir de la década de 1960: 1) hacia la cabecera por el suroeste, y 2) hacia Chalchihuitán por el sur, poblando y sembrando las tierras en Las Limas, Sanavo', Maxilvo' y Nich k' ak' al nab.

ciudades mestizas como San Cristóbal de Las Casas, Tapachula, Cozumel, Ciudad de México, San Luís Potosí y Puerto Vallarta, entre otras. En cambio, de los 102 Xupunetik que a principios de los años ochenta residían en Chibtik, ocho se fueron a vivir a San Cristóbal de Las Casas, México y Cozumel. Es notable que mientras que aumenta la migración de los dos linajes dominantes, los de menor importancia no se han movido de Chibtik.⁴⁹

Harto de preguntarle ¿por qué?

Volvamos a la cita de Pitarch. A primera vista: la idea de la “volubilidad” de los amerindios puede verificarse positivamente a la luz

⁴⁹ Elías Pérez Pérez, *op. cit.*, 2009, p. 322.

de los hechos presentados. Cambiar de religión aparenta ser un juego frívolo y baladí. Pero, si miramos profundamente descubrimos un patrón diferente, que desde la perspectiva amerindia pasa desapercibida. La religión, como otras prácticas, está zambullida en el flujo de vida. Si éste modifica su dirección, es probable que la religión también. En el flujo de vida, los que estaban cambiando de religión como guantes eran los que vivían fuera de la comunidad. Los hermanos de Elías, que permanecen en Las Limas, y los de Juan, que viven en Chibtik, siguen siendo fieles presbiterianos. Claro está que las denominaciones religiosas de Chibtik han crecido desde los años sesenta, pero también existe un núcleo de creyentes que ha permanecido fiel al presbiterianismo.

Segundo, Pitarch asume que la “volubilidad” fundamentada en las creencias e inclinaciones de los amerindios persiste aunque los “mesoamericanos” hayan cambiado de religión. Sugiere que, aunque el indígena ahuyente de su vida lo que constituye la marca esencial de la cultura amerindia, por ejemplo, la creencia en múltiples almas, el chamanismo y los embriagantes, en el fondo del corazón permanece lo “amerindio”. Por lo visto, el concepto de cultura mesoamericana tiene para Pitarch un sentido distinto que el que se agota en la pertenencia religiosa o la participación en la cultura comunitaria local; este nuevo sentido, sin embargo, se vuelve una entidad misteriosa e inobservable.

Tercero, Pitarch generaliza a los grupos mesoamericanos, incluso a los de amerindios. Dada una que otra definición sobre el tronco común o las características que comparten los indígenas de “las Américas”, siempre podría refutarse ésta con contraejemplos. Las generalizaciones inductivas son útiles pero falsas. Claro está que Pitarch puede defenderse ante dicha acusación: lo *amerindio* es un modelo, un tipo ideal weberiano que construimos para comprender mejor el mundo real, no una generalización inductiva. Desafortunadamente, y en detrimento de la concepción del “amerindio”, Pitarch no camina por ese sendero. Le interesan las personas, no los modelos: “Los indígenas muestran su gran interés e incluso entusiasmo por las ideas que proceden de fuera”.

Finalmente, desde la perspectiva de Pitarch, algunos factores que favorecieron el caldo de cultivo para la conversión descrita en el presente estudio de caso, carecen de relevancia: el proselitismo hábil, las políticas nacionales, y los problemas agrarios y existenciales de los protagonistas desaparecen de la escena del drama. Quien

se queda es la figura abstracta del indígena, que por haber heredado su pasado, olvidó su rol y es condenado a repetirlo siguiendo los recordatorios del apuntador mesoamericano, que ignora por completo que la escena y la obra ya no son las mismas, y que es, a grandes rasgos, el animal simbólico, no económico o político, ni tan siquiera racional.

Si rechazamos la propuesta de Pitarch, ¿cuál es la alternativa? ¿Cómo es posible que, a petición de sus miembros, de la noche a la mañana, fuera borrada una tradición cultural que había dominado la vida tzotzil por cientos de años? ¿Cómo fue posible el cambio de aspecto, y la introducción de prácticas que lo legitimaron? Ha llegado el tiempo de tomar decisiones teóricas. En primer lugar, como pudimos apreciar en el relato, existía un conjunto de factores que formó un caldo de cultivo para propiciar la conversión individual y colectiva; en segundo lugar, algunos actores individuales y colectivos desempeñaron el papel de innovadores culturales, de líderes o de nueva élite; en tercer lugar, destaca la figura de Victorio Pasinsa, portador de una perspectiva original y actor distanciado de su rol. Veamos punto por punto.

La conversión de los miembros del linaje Pasinsa y de algunos distintos, no sucedió en el vacío. Varios de los factores que la propiciaron se desprenden del relato que se presenta en estas páginas. Victorio y otras “estirpes” desempeñaron el papel decisivo. Sin ese rol no hubiera sido posible. Siguiendo a Fredrik Barth, se aprecia en ellos a los innovadores responsables de los cambios culturales, pues los líderes están dotados de imaginación y racionalidad sobresalientes. Son capaces de organizar los colectivos y tomar decisiones en su lugar. Por un lado se someten a las reglas del juego, para posteriormente cambiarlas en su beneficio: “El cambio social sucede cuando los sujetos diferenciados culturalmente llamados ‘líderes’ o innovadores recurren a las estrategias subjetivas para definir su etnicidad: éstas incluyen negociaciones, conflictos, autoadscripciones, críticas, autocríticas, etc.”.⁵⁰ Los innovadores manipulan la cultura: “Gran parte de la actividad de los innovadores políticos está dirigida a la codificación de modos de expresión: la selección de señales de identidad, la asignación de valor para estos diacríticos culturales

⁵⁰ Fredrik, Barth (comp.), “Introducción”, en *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, 1976, p. 43.

y la supresión o negación de vigencia a otras diferencias”.⁵¹ ¿Cuál fue la situación preliminar en la que obraban los líderes del linaje Pasinsa? ¿Cuáles fueron las posibles estrategias que aplicaron los innovadores religiosos en su beneficio?

Recordemos que entre los factores que formaron el caldo de cultivo para las primeras conversiones, puede citarse la apertura del Estado mexicano hacia los indígenas y las religiones protestantes, que fueron consideradas, en general, como aceleradores del cambio cultural. Gracias a las políticas indigenistas se abrieron las puertas del mundo mestizo. Los contactos con San Cristóbal despertaban esperanzas y ambiciones. El segundo factor también tenía un carácter externo: el proselitismo; la acción misionera estadounidense resultó sorprendentemente eficiente y bien lograda. Las prácticas introducidas fueron institucionalizadas *in situ*, ofreciéndoles a los neófitos varios beneficios, incluyendo atención médica, alfabetización en tzotzil en la escuela dominical, una organización social diferente. En esta situación, los líderes recién erigidos emplearon dos estrategias principales: 1) utilizaron la religión como arma para reconfigurar el espacio geopolítico dentro de la comunidad, lo que obraba como una fuerza centrípeta; los presbiterianos no aparecieron como fantasmas de la nada para usurpar el trono de la tradición; encontraron las razones para convencer a la gente, desde su propia cosmovisión, que ellos representaban el mensaje del más allá; recurrieron a los sueños para legitimar el estatus alcanzado; 2) emprendieron una expansión centrífuga, y la búsqueda de espacios tanto para otros cultivos como para trabajo y educación en ciudades mestizas.

En cuanto a la primera estrategia, queda claro que los dos linajes principales se beneficiaron de la conversión de la siguiente manera: los Pasinsa y Xupun pasaron de las periferias de las viejas comunidades, como Chojolho’ y Xunuch, a formar el centro de una comunidad recién instaurada, cuya representación simbólica era la escuela y la iglesia. A través de matrimonios de linajes conversos y la nueva organización social, las estirpes marginadas antaño aparecieron en la escena como protagonistas de la historia local. Las prácticas políticas de mayor relevancia se hallaron en manos de linajes-presbiterianos: el control de los matrimonios, la educación (la escuela pública era de facto presbiteriana y se complementaba

⁵¹ *Ibidem*, p. 44.

con la escuela dominical), la economía (diezmo y gestión de las obras). El Bik'it Kalpul, donde se hacían ofrendas al Señor de la Tierra, se volvió morada del Dios sustituto, *Kajvaltik*-Jehová. Los linajes vencedores ocuparon puestos importantes en la nueva iglesia: hoy, en Chibtik, residen dos pastores: Manuel Pérez de los Pasinsa y Pedro Hernández de los Xupun. El segundo cargo más importante, el de los *jchol k'op(etik)* (predicador[es]), fue asegurado para los Pasinsaetik, Xupunetik y diversos aliados.

En cuanto a la segunda estrategia, los linajes conversos emprendieron un nuevo combate por la tierra, usando la religión como bandera: “El verdadero dueño de esta tierra está en el cielo y es el Dios, quién hizo la tierra y el cielo”. La invasión de solares iba tomada de la mano con la acción misionera. Los Pasinsa convertían a miembros de otras “estirpes”; muchos permanecieron en diferentes pueblos por el resto de su vida. Hasta la fecha, como atestigua Juan Pérez Arias, decenas de los Pasinsa viven fuera de Chenalho', trabajando y estudiando, lo cual resultó benéfico para: 1) los que pudieron vivir fuera de Chibtik, sin perder sus heredades o contactos con el paraje; 2) los que abandonaron Chibtik para siempre, asentándose de manera permanente en ciudades; y 3) los que se quedaron en Chibtik, emigrando temporalmente a México y Estados Unidos, para volver y fortalecer su posición social dentro de la comunidad.

Finalmente, *last but not least*, queda en la escena Victorio Pasinsa, el quinto hijo de Antonio. Sin este personaje, sin su heroísmo, la conversión, probablemente, no hubiera sido posible. Aunque la luz verde brille, nada sucede si nadie decide cruzar el camino. “Propiamente dicho no existe la historia — dice Emerson — sólo hay biografías”.⁵² La moraleja luce demasiado radical. Y sin embargo, no podemos entender bien la historia sin entender las biografías de los protagonistas. Los datos que proporcionan Elías y Juan en sus dos textos inéditos sobre Victorio Pasinsa, dan la luz sobre la conversión.

Son dos los conceptos que permiten comprender la historia de Victorio: el cambio de perspectiva y el distanciamiento del rol. Primero, Victorio vio al Santo Patrono y los demás santos de una manera original. Dicho al modo de Ludwig Wittgenstein: “cayó en la cuenta del otro aspecto de la figura”; lo vio como muñeco, no como al santo dotado de *xchulel*, alma. El santo o el Dios no puede tener

⁵² Ralph Waldo Emerson, “History”, en *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*, 1950, p. 127.

polvo en su ojo, el muñeco sí.⁵³ La posibilidad de “ver cómo”, de lanzar “miradas fulgurantes”, es una posibilidad de estar en el mundo de una manera distinta, pues la percepción, el lenguaje y la conducta forman un trío inseparable.⁵⁴ El “habla” que emplea Victorio corresponde a una actitud y prácticas en las que se involucró al aceptar una religión distinta: la predicación, el servicio religioso, el proselitismo, el uso de los aparatos y tecnologías de avanzada, los medicamentos, el cantar a coro, la lectura de la Biblia. En palabras de Wittgenstein, el cambio en la manera de ver el mundo por Victorio se describe como un “cambio de aspecto”: de ver algo como milagro a ver algo como un fenómeno científico.⁵⁵ “La verdad es que el modo científico de ver un hecho no es el de verlo como un milagro”.⁵⁶ El “cambio de aspecto” de ver a los santos no pasó por la mente de alguno de sus hermanos. A él le cayó como una revelación: “Este santo tiene telaraña en su ojo, tiene polvo en su ojo. Este santo no tiene vida, está muerto”. Pero, mientras que para los neófitos los santos son muñecos muertos, quien está vivo es el *Mukul Dios*, el Dios Todopoderoso en el cielo.

¿Por qué el “cambio de aspecto” no se les había ocurrido a los hermanos de Victorio? Para contestar esta pregunta es menester zambullirnos en la historia de vida de Victorio. El concepto técnico “distanciamiento del rol”, forjado por Erving Goffman, es de ayuda importante. En su primer libro, Goffman identifica el distanciamiento del rol con la figura de un cínico.⁵⁷ Desafortunadamente, no queda claro si el “cínico” es un rol nuevo o un distanciamiento del rol actual. El mismo tópico se repite en un ensayo de 1961, en el que la distancia del rol es concebida como ahuyentarse de “la imagen de su yo virtual (*virtual self*) a través de la manipulación activa de la

⁵³ El análisis del concepto “ver como” se encuentra en la segunda parte de *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. En un mismo dibujo puedo ver la cabeza de un conejo, pero también la cabeza de un pato (1988, p. 447). El cambio de aspecto es posible porque somos capaces de notar diferentes rasgos del mismo fenómeno (*das Bemerken eines Aspekts*). La vivencia (*Seherlebnis*), que consiste en “notar” el aspecto de manera diferente, se expresa mediante palabras “lo veo como...”. Cuando uno “cae en la cuenta de un aspecto” (*Aufleuchten des Aspekts*), para, nuevamente, caer en la cuenta de un aspecto distinto, su mirada “fulgura”. Esta forma de ver se opone al “ver continuo” (*stetiges Sehen*) (*ibidem*, p. 445).

⁵⁴ Stephen Mulhall, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, 1993, pp. 49-52.

⁵⁵ Ludwig Wittgenstein, “Conferencia sobre ética”, en *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor*, 1990, p. 42.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, 2007, p. 31.

situación”; es la “brecha entre el rol y el individuo, entre hacer y ser”, y constituye, expresada “eficazmente”, la “separación del individuo de su rol”.⁵⁸ La distancia del rol no necesita ser consciente ni deseada. Las expresiones del quien se distancia pueden variar desde las bromas, bufonadas e ironía —que marcan la separación de su rol— hasta la total renuncia de él con fin de salvar la “dignidad”. El sociólogo de Goffman, Peter Berger, no sólo cree que constituye el concepto explicativo del cambio social, sino que además lo anida en la teoría de Karl Mannheim sobre el grupo social susceptible a la distancia del rol: los “intelectuales”, o los representantes de la *intelligentsia*, son los que por razones de elevado interés se distancian de sus roles, constituyendo, por tanto, el caldo de cultivo de las revoluciones sociales. El hombre distanciado de su rol se somete fácilmente a una transformación de conciencia: “todas las revoluciones empiezan con el cambio de conciencia”.⁵⁹

¿Podemos ver en Victorio Pasinsa un hombre distanciado de su rol? Creo que sí. En primer lugar, era un niño inquieto, ambicioso, rebelde y frustrado. De joven, ambicioso, quería estudiar, y sin embargo, no logró terminar la primaria en San Cristóbal. Además, tampoco podía erigirse líder en Chibtik, pues Antonio, su padre, había designado para dicho rol a su hermano Manuel. Dice Elías: “[...] él se encontraba desesperado por no haber sido admitido para continuar sus estudios primarios en el internado, motivo suficiente de inclinarse a desarrollar una nueva fe que recuperara la fortaleza de vida”. En segundo lugar, a la frustración debe agregarse su gusto por la música, los deseos de entablar relaciones con mestizos y extranjeros, la curiosidad, el anhelo por perderse en la ciudad; el canto religioso en tzeltal que escuchó en San Cristóbal, “era como agua fresca que calmó su sed”. En tercer lugar, el distanciamiento del rol fue propiciado por un factor cultural: en la familia tradicional de Chenalho’, dos hijos viven una situación privilegiada: el *jbankil* o el mayor y el *k’ox* o el menor. El primogénito ayuda al padre en el campo y recibe parte de su herencia antes que sus hermanos para formar una familia y sostenerla; el menor tiene la obligación de vivir en la casa de sus progenitores, ya viejos y enfermos, para, a cambio, recibir después de que mueran ambos, la vivienda y el solar. Victorio era el quinto de 10 hermanos, condenado a sufrir la miseria, trabajar la tierra y esperar

⁵⁸ Erving Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, 1972, p. 95.

⁵⁹ Peter L. Berger, *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective*, 1963, p. 136.

el reparto de la herencia. Abrazar una religión extraña podía constituir la estrategia de volverse *jbankilal jchapanvanej pojavanej* —nuestro hermano mayor quien arregla todo y nos defiende.

En lugar de conclusión: *Non omnis moriar*

Cuando preguntaba a Elías, Juan y Samuel cuál había sido la aportación más importante de la nueva religión para su gente, respondían: “nos liberó del miedo”. Sería incorrecto, sin embargo, deducir que los presbiterianos abrazaron el mundo de los mestizos para perderse en él. Aunque Samuel siga soñando con los viajes (estuvo dos veces en Estados Unidos como espalda mojada y ahora sueña con viajar a España); aunque Juan posea una casa en San Cristóbal, donde trabaja como instructor de maestros; aunque Elías, quien echara anclas en San Cristóbal, ganara la Beca Ford en 2003 y estudiara un doctorado en la Universidad de Salamanca, algo hace que regresen a Chibtik —el *yosil yu'unik*—, su tierra. El verdadero hombre es un *abtel vinik*, el trabajador de la tierra, y ellos lo siguen: regresan a sus solares a sembrar y cosechar maíz, frijol, café. La tierra les fue dada por sus padres, los que compraron más y duplicaron sus posesiones gracias a la religión que se introdujo. Ahora ellos, por sus profesiones, pueden multiplicar esos solares —antaño duplicados— para ofrecerlos a sus hijos como heredad.

Sin embargo, me inquieta una paradoja: ninguno de los cinco hijos de Samuel se ha quedado en Chibtik, ninguno de los cinco de Elías vive de la tierra, ninguno de los seis de Juan quiere regresar a su comunidad natal, sin mencionar la lengua *bat'zí k'op*, que ya no practican. —¿Les vas a dar herencia a tus hijos? —pregunto a Elías.

—Sí, la voy a dar parejo, como nos dio nuestro padre a nosotros.

—¿Quieren regresar a Chibtik a vivir?, sigo preguntando.

—No, ya no, —dice.

—¿Entonces para qué les sirve la herencia?

—Será un recuerdo.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación en México*, México, UIA, 1970.

- Barth, Fredrik (comp.), "Introducción", en *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.
- Berger, Peter L., *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective*, Nueva York, Anchor Books, 1963.
- Bonner, Arthur, *We Will Not Be Stopped. Evangelical Persecution, Catholicism and Zapatismo in Chiapas*, Nueva York, Universal Publishers / upublish.com, 1999.
- Díaz Cruz, Manuel José, "Formación e identidad de las comunidades indígenas chiapanecas: antecedentes coloniales", en Carmen Varela Torrecilla, Juan Luis Bonor, Yolanda Fernández Marquínez (eds.), *Religión y sociedad en el área Maya*, Sociedad Española de Estudios Mayas / Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1995, pp. 265-276.
- Eber, Christine, *Mujeres y alcohol en un municipio maya de los Altos de Chiapas: agua de esperanza, agua de pesar*, Miami, Cirma, 2008, pp. 43-45.
- Emerson, Ralph Waldo, "History", en *The Complete Essays and other Writings of Ralph Waldo Emerson*, Nueva York, The Modern Library, 2004.
- Esponda, Hugo, *El presbiterianismo en Chiapas: orígenes y desarrollo*, México, El Faro, 1986.
- Garza Caligaris, María Ana, "Conflicto, etnicidad y género en la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas", en *Sociológica. Revista del Departamento de Sociología*, núm. 63, enero-abril de 2007, pp. 85-110.
- Goffman, Erving, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Harmondsworth, Penguin University Books, 1972.
- _____, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2007.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Perils of the Soul. The World View of a Tzotzil Indian*, Glencoe, Free Press of Glencoe, 1961.
- Haviland, John Beard, Sk'op sotz'leb. *El tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*, México, UNAM, 1981.
- Hill, Robert M., y John Monaghan, *Continuities in Highland Maya Social Organization: Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*, Filadelfia, University of Philadelphia Press, 1987.
- Hill, Robert M. I., *Los kaqchikeles de la época colonial: adaptaciones de los mayas del Altiplano al gobierno español, 1600-1700*, Guatemala, PlumSock, 2001.
- INEGI, Página oficial, 2010, recuperado de: <<http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/accesomicrodatos/cpv2010/default.aspx>>.
- Jacorzynski, Witold, *En la cueva de la locura. Aportaciones de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata), 2008.

- _____, *La maldición de Judas Iscariote. Aportación de Ludwig Wittgenstein a la teología, la filosofía y antropología de la religión*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata), 2011.
- Mulhall, Stephen, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Londres, Routledge, 1993.
- Pérez Arias, Juan, "Breve historia de la fundación de la iglesia evangélica presbiteriano, en el paraje Chintic, Chenalho', Chiapas" (inédito), 2017.
- Pérez Pérez, Elías, "La historia de vida: una familia tzotzil de Chiapas, México", Universidad de Salamanca, Salamanca (inédito), 2003.
- _____, "Dos mundos rurales en transformación: España-México", tesis para obtener el grado de doctor en antropología, Universidad de Salamanca, Salamanca (inédito), 2009.
- Pitarch, Pedro, "Infidelidades indígenas", en *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*, México, Artes de México / Conaculta, 2013.
- Rivera Farfán, Carolina, "Dinámica del crecimiento evangélico en Chiapas. El caso del valle de Pujiltic", tesis para obtener el grado de doctora en antropología, IIA-FFYL-UNAM, México, 2003.
- _____, María del Carmen García Aguilar, Miguel Lisbona Guillén, Irene Sánchez Franco, y Salvador Meza Díaz, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades*, México, UNAM / CIESAS / Cocyttech-Secretaría del Gobierno del Estado de Chiapas / Segob, 2005.
- Robledo Hernández, Gabriela Patricia, *Identidades femeninas en transformación. Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata), 2010.
- _____, y Jorge Luis Cruz Burguete, "Religión y dinámica familiar en los Altos de Chiapas. La construcción de nuevas identidades de género", en *Estudios Sociológicos*, vol. 23, núm. 68, 2005, pp. 515-534.
- Rus, Jan, "La comunidad revolucionaria institucional", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (coords.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM / CIESAS / CEMCA, 1995.
- _____, y Robert Wasserstrom, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist*, vol. 7, núm. 3, 1980, pp. 466-478.
- Viqueira Juan Pedro, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets Editores, 2002.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.
- _____, "Conferencia sobre ética", en *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor*, Barcelona, Paidós / Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, pp. 33-44.

Escenarios de la economía étnica de una comunidad nahua del Alto Balsas en Playa del Carmen

BERENICE MORALES AGUILAR*

El siguiente artículo se basa en un estudio de caso desarrollado con la comunidad extendida de los nahuas de San Juan Tetelcingo, Guerrero, asentados en Playa del Carmen, Quintana Roo, específicamente en la colonia Colosio, donde fue establecida la mayoría de las viviendas de los individuos de esta etnia que daban clases de “artesanías de barro pintado” a los turistas que se hospedaban en los más importantes consorcios hoteleros de la zona. Fue en dicho espacio donde los artesanos descubrieron la manera de valorizar su obra, en un mercado cada vez más globalizado. Para la elaboración del texto se realizaron estancias de campo en diferentes periodos entre 2005 y 2009, en la región del Alto Balsas, San Juan Tetelcingo y Playa del Carmen.¹

A partir de mi trabajo de campo detecté que los migrantes del estado de Guerrero habían logrado innovar tanto el proceso de producción de artesanías, como la comercialización de éstas, gracias al desarrollo de prácticas basadas en una “economía étnica”, sostenida

* Posdoctoral del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

¹ Para los objetivos de esta investigación se realizó trabajo de campo tanto en la localidad de origen de los nahuas, San Juan Tetelcingo, como en Playa del Carmen, advirtiendo en todo momento un enfoque multilocal. Durante las estancias realicé observación directa y participante, y sostuve conversaciones informales y entrevistas. En algunos casos, las entrevistas abiertas y semiestructuradas fueron de tipo introductorio, para aplicar después entrevistas a profundidad con informantes clave que me ayudaron a reconstruir los procesos migratorios desde el Alto Balsas y San Juan Tetelcingo, así como la manera en que han ido conformando la comunidad extendida. Cabe señalar que, a través de esta última técnica, logré comprender los procesos que han llevado a sustentar su “economía étnica”.

por redes sociales. Las experiencias migratorias previas, y el uso activo de sus recursos sociales y culturales, fueron determinantes en la expansión del grupo, dando lugar a una comunidad extendida, que incorpora a Playa del Carmen, localidad donde se han integrado como concesionarios en los hoteles más importantes del mundo.

Las rutas migratorias y la apertura de mercados en los centros turísticos

Los nahuas de del Alto Balsas y San Juan Tetelcingo han establecido rutas migratorias por la necesidad de comercializar barro pintado; no obstante, hubo movimientos poblacionales previos que no estuvieron vinculados con la producción artesanal.

Los primeros desplazamientos masivos de la comunidad se dieron en la década de 1940 hacia Iguala, Chilpancingo, Acapulco, Taxco, Huitzuc y diversos lugares en el estado de Guerrero mismo. Aunque de carácter laboral, ese movimiento poblacional no fue permanente, pues tenía el objetivo de contratarse en la industria de la construcción de caminos y carreteras por cortas temporadas. Por otro lado, es importante mencionar que durante las estancias de campo detecté sólo unos pocos casos de sanjuanenses que hayan participado en el Programa Bracero (1942-1964), en los campos de lechuga, jitomate y naranja de California, Estados Unidos.

Hacia el periodo de 1960 a 1985 comenzó la migración fuera de Guerrero, por ejemplo, las ciudades de México y Guadalajara, así como los estados de Morelos, Veracruz, Sinaloa o Sonora. De acuerdo con algunas narrativas recogidas en campo, los hombres se dirigían a las capitales de Jalisco y del país para emplearse en la industria de la construcción de casas-habitación o el sector servicios; mientras, las mujeres se ocupaban en el servicio doméstico. Este "éxodo" tenía lugar por temporadas, aunque también se presentaron casos de algunos que ya no regresaron. Por otro lado, la migración hacia Morelos, Veracruz, Sinaloa y Sonora tenía como propósito trabajar como jornaleros en los ingenios de caña de azúcar.

Es importante hacer hincapié de que, en el periodo señalado, algunos nahuas entraron como indocumentados en Estados Unidos,² con el objetivo de emplearse en campos de hortalizas y frutas.

² En donde actualmente también trabajan en la jardinería o el sector servicios.

Durante los años de 1940-1960 y 1960-1985, los sanjuanenses no abandonaban su lugar de origen para comercializar artesanías, sino que buscaban una ocupación remunerada con la que pudieran cubrir sus necesidades y subsistir. Sin embargo, poco a poco fueron percatándose de que había lugares turísticos, de “sol de playa”, en los que podían abrir puntos de venta de artesanías.³

De acuerdo con algunos entrevistados, fue hacia 1950 que unos cuantos se integraron al comercio ambulante de artesanías en sus tiempos libres. En principio, no vendían los productos fabricados por su unidad doméstica de producción, sino que se trataba de piezas de cerámica de artesanos de comunidades vecinas, particularmente las de San Agustín Oapan o Ameyaltepec.⁴

A partir de esas experiencias, los nahuas de San Juan comenzaron a complementar su actividad en diversas industrias con la producción de artesanías, y también elucidaron la necesidad de comercializar su obra. Por ello, hacia la década de 1960, algunos ya integrados al mercado laboral, emprendieron paralelamente el comercio ambulante de artesanías elaboradas por las mujeres de su unidad familiar. Además, comenzaron a invertir parte de su salario para adquirir materia prima

Una vez que detectaron que la actividad generaba una mayor retribución económica, comenzó la migración de miembros de la familia durante las temporadas altas de turismo. No sólo lo hacían hombres y mujeres para insertarse de forma aislada en el mercado, sino que se observa que migra toda la unidad extensa de producción artesanal⁵ para vender las piezas que llevaban desde San Juan Tetelcingo.

Los que no lograban contratarse regresaban para seguir produciendo obra; mientras, los que ya tenían una ocupación, en los periodos de descanso volvían e invertían parte de las ganancias en

³ Luis Miguel Morayta Mendoza, “Peregrinar y emigrar: Marcial Camilo, artista popular del Alto Balsas, Guerrero”, *Pacarina del Sur*, año 3, núm. 12, julio-septiembre de 2012, pp. 2007-2309.

⁴ Ambas comunidades pertenecen a la región del Alto Balsas.

⁵ Denomino “unidad extensa de producción artesanal” a aquéllas dedicadas tanto a producir como a comercializar productos, donde participan hombres adultos, mujeres —casadas o solteras— y niños; es decir, todos los integrantes de una unidad familiar. Esta estructura se organiza de una forma particular debido a que emigra toda hacia la zona de mercado, cumpliendo determinados roles cada uno de sus miembros (María Berenice Morales Aguilar, “Classes Paint Your Own. Migración y economía étnica de los artesanos de San Juan Tetelcingo, Guerrero, en Playa del Carmen, Quintana Roo”, tesis, IIA-UNAM, 2011, pp. 86-90).

insumos de producción. De vuelta a los sitios turísticos llevaban obra producida por mujeres y niños. Fue así que decidieron permanecer por un mayor tiempo fuera de su pueblo natal, hasta que finalmente, los artesanos y sus familias se asentaron definitivamente en los centros de recreo.

A partir de entonces circulaba información sobre la comercialización exitosa de piezas de barro pintado y papel amate en sitios turísticos de elevada categoría, con los que se mantenía una relativa cercanía geográfica, al mismo tiempo que un naciente mercado de consumidores conformado por turistas y personas interesadas en el folclor indígena, apreciaba en su justo valor la artesanía sanjuanense.

Migración nahua en Playa del Carmen: reciprocidad y confianza en las redes sociales

En esta investigación se retoman algunos planteamientos teóricos que explican la conformación de un sistema de redes sociales, integrado por migrantes, para acceder a recursos que, entre otras cosas, les permite constituir o participar en un nicho laboral en un lugar determinado.

Diferentes investigaciones abordan el tejido de redes sociales, basadas en relaciones de intercambio y reciprocidad, como el caso estudiado por Larissa Adler de Lomnitz⁶ en una barriada de la Ciudad de México, en la que los migrantes utilizaban el entramado descrito para hacer frente a la marginalidad. Diversos especialistas han planteado que dichas estructuras no siempre benefician de forma similar a los que las utilizan, como afirman Franklin Ramírez y Jaques Ramírez,⁷ quienes observan algunas relaciones de explotación al interior de la red.

En el caso de los nahuas de Ameyaltepec, Catharine Good Eshelman⁸ describe la existencia de vínculos recíprocos o no monetarios, subrayando que en la comunidad existe lo que ella denomina "ayudas", que a futuro son devueltas y forman parte de un sistema organizativo que permite conservar ciertos rasgos étnicos:

⁶ Larissa Adler de Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados*, 1998.

⁷ Franklin Ramírez Gallegos y Jacques Paul Ramírez, *La estampida migratoria ecuatoriana: crisis, redes transnacionales y repertorios de acción migratoria*, 2005.

⁸ Catharine Good Eshelman, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, 1988.

A través de los años las familias de Ameyaltepec “ayudan” a otras que pueden ser parientes, compadres, vecinos, o simplemente, amistades. “Ayudar” consiste en prestar bienes, el uso de animales y trabajo humano, con la seguridad de poder contar con la misma “ayuda” en el futuro. Puesto que el pueblo está organizado por grupos domésticos compuestos de familias extendidas, esta “ayuda” se presta y se devuelve a nivel de unidades domésticas, no de individuos; cualquier miembro del grupo puede actuar dentro del arreglo recíproco “por parte de” hombres y mujeres mayores dentro de la casa [...] si por cualquier motivo un individuo no puede cumplir, algún miembro de su unidad se hará responsable.⁹

Durante el trabajo de campo identifiqué un sistema organizativo similar al de los nahuas de Ameyaltepec, en el sentido de que prestan ayuda a nivel de unidades domésticas y de producción artesanal, haciendo imprescindible que este hecho no se pierda de vista al analizar la particularidad de las redes sociales de los migrantes.

Como ejemplo de lo anterior, se plantea el ritual del “vestido”¹⁰ de San Juan Tetelcingo, evento en el que se evidencia la participación de individuos que forman parte de la red social “del nahua al que le toca vestir al niño”. De acuerdo con Good Eshelman, para ilustrar las “ayudas” se cita un hecho emblemático: la preparación de alimentos para el ritual, ya que participan mujeres de familia, así como comadres o amigas de los padrinos. Ellas llegan desde temprano y guisan lo que se va a ofrecer — tamales, caldo de pollo, etc. — y los esposos ayudan en tareas complementarias — prender leña, cargar ollas, etc. —. Según me explicaron mis informantes, queda implícito que la ayuda recibida sería devuelta cuando toque “vestir al niño” al que hubiere ayudado a preparar los alimentos rituales; los que recibieron apoyo tendrán que restituirlo. Pero si está ausente el que haya recibido ayuda, quizá por haber emigrado, entonces uno de los integrantes de la red de familiar presente en la localidad le devolverá la ayuda. En caso de que no pueda ponerse en práctica esta última opción, se entiende que se realizará de un modo u otro. Este fenó-

⁹ *Ibidem*, pp. 163-164.

¹⁰ Cuando se acepta ser padrino de un niño, se adquiere inmediatamente la responsabilidad de comprar un atuendo al ahijado, que incluso se puede entregar cuando ya se es adulto, por que se permite socialmente que concluya el ritual hasta que los padrinos cuenten con los recursos económicos necesarios.

meno es relevante para la presente investigación, ya que permite entender las reciprocidades.

Una propuesta pionera en el estudio de las redes de reciprocidad en México es la formulada por Larissa Adler de Lomnitz en *Cómo sobreviven los marginados*,¹¹ donde postula que esa relación de correspondencia es una forma de intercambio diferente a la del mercado. Basa la proposición en la teoría sustantivista de la antropología económica que Karl Polanyi y George Dalton definen como economía de la no formalidad, en la que las estructuras sociales de producción, distribución y circulación de bienes son características de una sociedad y de un contexto determinado.¹²

Este enfoque propone que dichas redes están sustentadas en la confianza, la cual es definida por Adler de Lomnitz como:

[...] la cercanía psicosocial *real* o efectiva entre individuos específicos, en contraposición con la relación *formal* o ideal entre categorías sociales; esta última representada por el parentesco, o por rituales diádicos de amistad (compadrazgo, el privilegio del tuteo, etc.); en cambio, la confianza corresponde a una evaluación subjetiva, personal y momentánea, que hace cada participante con respecto al *status* real de su relación.¹³

Se puede entender que, a partir de la confianza establecida entre actores y grupos sociales con intereses comunes, se aportará un tipo de ayuda generalizada, cuyo intercambio no monetario se devolverá en un momento determinado. Este fenómeno no es aislado en los procesos migratorios, ya que Adler de Lomnitz detectó este modo de solidaridad en una colonia de migrantes en la Ciudad de México, lo cual explica que las redes sociales permiten sobrevivir en ciertas situaciones de marginalidad. Siguiendo a Adler de Lomnitz, tenemos que:

[...] es vital que el individuo tenga un grupo de parientes o amigos *de confianza*, con quienes pueda contar en las emergencias de la vida, y para satisfacer sus necesidades diarias. Según el grado de confianza, cada pariente o amigo puede servir para entablar una relación de re-

¹¹ Larissa Adler de Lomnitz, *op. cit.*

¹² *Ibidem*, pp. 203-204.

¹³ *Ibidem*, p. 210.

ciprocidad diferente: unos para préstamos, otros para grandes emergencias, otros para confidencias o información.¹⁴

Por otro lado, Adler de Lomnitz considera que las redes de reciprocidad en los grupos sociales posibilitan que tengan lugar diferentes formas de intercambio, las cuales ayudan a sus miembros a enfrentar con éxito su marginalidad económica. También permiten a los individuos que obtengan información certera, préstamos monetarios, alimentos o servicios, ayuda para obtener empleo, apoyo psicológico, entre otros:

[...] estas redes de intercambio representan el mecanismo socioeconómico que viene a suplir la falta de seguridad social, remplazándola con un tipo de ayuda mutua basado en la reciprocidad [...] La función económica de la red de intercambio se limita a producir seguridad: es un mecanismo de emergencia, necesario por que ni el intercambio de mercado ni la redistribución de recursos a nivel nacional garantizan la supervivencia.¹⁵

En el caso de la presente investigación, encontramos que los migrantes usaron las redes sociales para mejorar las condiciones laborales o salariales durante su primer viaje, lo cual podría considerarse una estrategia de sobrevivencia para que los que lleguen después, lo hagan en un contexto favorable. Sonia Parella plantea en su investigación sobre los comercios étnicos originarios de China, Paquistán, Ecuador, Perú y Colombia en España, que las redes de migrantes constituyen una forma de capital social que facilita que accedan a un empleo en el lugar de destino, y además, la subsistencia de los que permanecen en la comunidad de origen: “Estos planteamientos permiten explicar la persistencia de los flujos migratorios a pesar de las situaciones de crisis económica, dado que las redes crean su propia demanda de inmigrantes, independientemente de la coyuntura”.¹⁶ Por otro lado, Jorge Durand observa que:

Los migrantes se concentran, se agrupan como una medida de táctica y defensa y sobrevivencia, no necesariamente van en busca de un mejor

¹⁴ *Ibidem*, p. 214.

¹⁵ *Ibidem*, p. 269.

¹⁶ Sonia Parella Rubio, “Estrategias de los comercios étnicos en Barcelona”, *Política y Cultura*, núm. 23, primavera de 2005, p. 94.

salario o mejores condiciones laborales [...] Las redes de relaciones sociales impactan directamente en la disminución del riesgo y el costo al cruzar la frontera, en el financiamiento del viaje, en el lapso de tiempo que el migrante tiene que esperar para encontrar el trabajo, en las facilidades y comodidades de una primera instalación, y finalmente en la culminación de los objetivos buscados.¹⁷

Siguiendo los planteamientos de Durand, es posible afirmar que el sistema de redes y reciprocidades está permeado y orientado por un conjunto de relaciones sociales y simbólicas, que pueden clasificarse dependiendo de los diferentes niveles de interacción y cercanía entre los actores sociales —familiares, amigos, paisanos e identidad étnica—. ¹⁸ De esta manera, se entiende que según el nivel de interacción social, tendrán fundamentos diferentes el tipo y el flujo de recursos utilizados para el funcionamiento de las redes. Mientras que en el ámbito familiar la reciprocidad prácticamente es una norma, el cambio de contexto y las experiencias de exclusión social al interior de un grupo orientado étnicamente, pueden determinar que dos individuos participen en un sistema de reciprocidad basado en la confianza.

La propuesta desarrollada por Durand sugiere la presencia de cuatro grados de cercanía social, que fijarían el tipo de recursos que se establecen y fluyen: 1) la familia, cuya relación está definida por interacciones cercanas o estrechas, y regularmente de carácter igualitario, abarcando familias nucleares y extendidas, así como a parientes cercanos; 2) relaciones de amistad, basadas en el compañerismo o camaradería, son de carácter individual y se fundan entre iguales; sigue a las relaciones familiares ya que también se establecen relaciones de confianza; 3) relación de paisanaje, que tiene que ver con la identidad compartida por un grupo con un mismo origen, y que pueden forjarse entre estratos y posiciones sociales diferentes; y 4) relación de identidad étnica,¹⁹ que generan vínculos

¹⁷ Jorge Durand, "Origen es destino. Redes sociales, desarrollo histórico y escenarios contemporáneos", en Rodolfo Tuirán (coord.), *Opciones de política. Migración México-Estados Unidos*, 2000, pp. 250-253.

¹⁸ *Ibidem*, p. 258.

¹⁹ Según Laura Velasco Ortiz, la etnicidad (o identidad étnica) es un proceso que se define históricamente como cambiante en cada situación e involucra la construcción de los significados de las diferencias culturales; es una comunión que constituye el "nosotros" derivado en un sentido de pertenencia hacia un colectivo, o comunidad, lo que implica un actuar frente a "otros" (*El regreso de la comunidad. Migración indígena y agentes étnicos [los mixtecos en*

de solidaridad, camaradería y espontaneidad entre grupos que no proceden de la misma tierra natal, pero compartan un grado de pertenencia más elevado; tal es el caso de los mexicanos, que se identifican todos con el país, sin que hayan nacido en el mismo estado, colonia o compartan la red de parentesco.²⁰ Desde la perspectiva aquí descrita, en los diferentes grados descritos existen relaciones de poder verticales y horizontales; sin embargo, en los últimos dos se hacen más evidentes debido a que la consecución de finalidades será determinante. La interacción en los diferentes grados se rige por lo que Marshall Sahlins denominó reciprocidad,²¹ que posteriormente retoma Adler de Lomnitz para plantear lo que concibe como redes de reciprocidad.

En términos de Sahlins, se pueden distinguir al menos dos tipos de reciprocidad, la generalizada y la equilibrada: “[1] La reciprocidad generalizada es un intercambio en el cual la gente se da entre sí bienes materiales, favores o trabajo sin esperar nada en respuesta en ese momento ni en el futuro inmediato. [2] La reciprocidad equilibrada es un intercambio en el cual los buenos puntos, favores o trabajo tienen un valor preciso y el intercambio recíproco es equivalente a lo recibido y se realiza sin demora”.²²

Siguiendo los supuestos de Sahlins, Durand define tres tipos de reciprocidad en un contexto migratorio, en los que la cercanía o confianza serían determinantes: 1) la reciprocidad generalizada, 2) la equilibrada, y 3) la negativa; y precisa que: “La reciprocidad generalizada en su forma más pura es la que se da en el ámbito familiar, donde no se espera devolución”.²³ Es aquella en la que mientras más cercanos sean los vínculos familiares, se reconoce que la contribución realizada apoyará una causa común. Cabe señalar que en esta categoría pueden entrar amigos con los que se mantenga un trato estrecho o lazos de confianza sólidos.

Desde la perspectiva de Durand, tanto la reciprocidad generalizada como la equilibrada se presentan durante la primera fase mi-

la frontera México-Estados Unidos], 2002, p. 23). Por otro lado, Fredrik Barth (1976) señala que la etnicidad se centra en las significaciones sociales de determinados grupos, que hacen que se apropien del mundo frente a otros.

²⁰ Jorge Durand, *op. cit.*, p. 258.

²¹ Sahlins (1969), citado en Carlos Vélez-Ibáñez, *Lazos de confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de los Estados Unidos y México*, 1993.

²² *Ibidem*, p. 27.

²³ Jorge Durand, *op. cit.*, p. 258.

gratoria, aunque desde mi punto de vista también se observa en la segunda fase. Se distingue una de otra por el tipo de apoyo y la correspondencia mutua, ya que una vez que familiares o amigos han incursionado en un destino distinto, deben cumplir una serie de deberes o de lo contrario entrarán a la fase, que es donde se demanda una compensación. Durand ejemplifica diciendo que: "El migrante ya instalado proporciona casa y comida a un pariente, amigo o paisano, pero requiere de un apoyo económico para pagar la renta y solventar los gastos [...] En este caso, el capital social tiene la capacidad de convertirse en capital financiero".²⁴

La reciprocidad negativa tiene lugar cuando se requiere el pago inmediato de un servicio: "Se trata de una transacción fuera del mercado pero que exige una contribución monetaria previamente acordada [...] El caso más común es el de los pagos que suelen hacerse cuando un migrante consigue trabajo por medio de una relación distante o de un intermediario que le facilita el acceso".²⁵ En este caso coincido con la propuesta general de Durand, no obstante, me parece un tanto desafortunado el que adjetive negativamente la tercera reciprocidad, ya que desde mi enfoque, por esta mediación un individuo puede conseguir un empleo que, de otro modo, habría sido difícil de encontrar. Así, el migrante sabe o se imagina que tendrá que pagar de algún modo, aunque no sabe cómo ni cuándo, condición que puede variar dependiendo de la cercanía social; por ejemplo, entre familiares es raro que se cobre de forma monetaria, pero entre paisanos no resulta extraño. Sin embargo, aquí es donde es relevante el paisanaje y la etnicidad, pues de lo contrario, el sujeto no habría podido entrar en esa red primaria que le ayuda a llegar a su lugar de destino, vestir, comer y conseguir un trabajo. Ciertamente, el paisanaje y la etnicidad son credenciales que favorecen que se acceda a recursos que finalmente deben devolverse. Según mi parecer, una reciprocidad "negativa" ocurre cuando la participación en las "ayudas" o "favores" afecta negativamente a los migrantes, es decir, que en términos de beneficios sería más conveniente salir del sistema, siempre y cuando el costo social de ello no fuera tan elevado como para quedar totalmente excluido de las redes sociales que podrían necesitarse en un futuro.

²⁴ *Ibidem*, p. 259.

²⁵ *Idem*.

Por lo anterior, no utilizaré el término reciprocidad negativa para los migrantes de San Juan Tetelcingo en Playa del Carmen, sino que recurriré a lo que he denominado *reciprocidad por normas sociales* y *reciprocidad por expectativas*. En el primer caso, es indispensable aspectos como el paisanaje y la identidad étnica para entrar al sistema, por lo cual no puede entenderse como una reciprocidad negativa, ya que beneficia a los sujetos para que accedan al mercado laboral, vivienda, etc. La reciprocidad por expectativas se presenta cuando el migrante —que comparte el paisanaje o la identidad étnica— entra al sistema y una vez que conoce el funcionamiento del mercado, decide alejarse de las redes de paisanos que le facilitaron que accediera a la empresa, estrategia que le permitirá permanecer en los circuitos de trabajo, u utilizará su capital social y humano para desligarse de las redes en un futuro. Los individuos que se independizan no rompen las relaciones sociales con quienes les ayudaron a migrar en un primer momento; además, una vez que abren su propio mercado laboral, integran a miembros de su red social con los que comparten identidad étnica, ayudándolos a conseguir ocupación, vivienda y alimentos.

Cabe mencionar que las redes sociales de los migrantes se basan en grados de interacción determinados por la cercanía social y la desconfianza que mantengan los actores sociales. En este sentido, Carlos Vélez-Ibáñez plantea que la idea de confianza puede variar según que las relaciones sociales sean iguales o desiguales y, por tanto, la reciprocidad generalizada, equilibrada, por normas sociales o por expectativas, puede presentarse no sólo entre diádas, sino también en contactos que van más allá de las relaciones establecidas o bien conocidas.²⁶

Según entiendo, esto es posible a través del paisanaje o etnicidad, que permiten que un integrante de un mismo grupo se beneficie de las redes sociales, aunque no haya establecido previamente una relación cara a cara con los actores que las conforman; siempre y cuando acredite su pertenencia o ciudadanía, podrá establecer relaciones de confianza más fácilmente con miembros de su pueblo o grupo étnico.

Siguiendo a Vélez-Ibáñez, la confianza es: “una ideación cultural en la que se encuentran contenidos numerosos factores; entre ellos, la buena voluntad de personas dispuestas a establecer una relación recíproca [...] el término confianza significa generosidad e intimidad,

²⁶ Carlos Vélez-Ibáñez, *op. cit.*, p. 27.

así como una inversión personal en los otros; también indica disposición de establecer dicha generosidad e intimidad”.²⁷ Esta definición es crucial para entender la disposición de los sanjuanenses para establecer un intercambio de reciprocidad durante su migración.

De acuerdo con planteamientos de Vélez-Ibáñez, existen tres tipos de confianza que determinarán las relaciones que formarán parte de las redes sociales, y en las cuales no es posible que exista un continuum, ya que todas pueden verse interrumpidas:

Al principio las relaciones estarán señaladas por una “confianza abierta”, en la cual es indeterminado e incierto que los actores se dan uno a otro un amplio margen para errores y pasos en falso [...] Sin embargo, una vez establecida, esa confianza no será necesariamente a perpetuidad [...] Empero, como se espera que existan relaciones de confianza entre amigos y que la naturaleza de los intercambios sea relativamente definida, estas relaciones de confianza se introducen en relaciones ya establecidas de “confianza cerrada”, tales como aquéllas entre parientes, o en otras relaciones abiertas de confianza.²⁸

Al respecto, se entiende que la confianza abierta se establece con mayor facilidad entre paisanos y grupos étnicos en contextos migratorios; es una forma de hacer frente a la exclusión social, de forjar los primeros contactos que después devienen en intercambios y transacciones que incluyen las relaciones sociales y lo relativo al dinero. Tal sería el caso de los sanjuanenses que dan clases de pintura en los hoteles de Playa del Carmen, que en ocasiones contratan a sus paisanos porque les tienen confianza, pero además porque saben que es más fácil tratar con ellos por la cercanía cultural. Dicho tratamiento produce beneficios a ambas partes, por ejemplo, si el empleador/coétnico no cuenta con recursos económicos para pagar el salario, el trabajador/coétnico comprende la situación y se conforma sólo con la comida y el techo que le proporcione su empleador. Pero este último también puede faltar a sus obligaciones aduciendo cuestiones familiares o comunitarias, como puede ser la fiesta patronal.

Sin duda, considero que los aportes de Vélez-Ibáñez son útiles para mi argumentación pues sugieren que a partir de la confianza,

²⁷ *Ibidem*, pp. 26-27.

²⁸ *Ibidem*, pp. 29-30.

los migrantes nahuas erigen una reciprocidad en la que se presentan relaciones sociales simétricas o asimétricas; y que al interior de la red social, un individuo puede hacer uso de los diferentes lazos de confianza para obtener beneficios económicos aprovechando sus recursos étnicos. Es decir, que gracias a la identidad étnica algunos grupos sociales explotan la mano de obra de los indígenas de su comunidad, hecho que entre ellos no tiene la connotación que conocemos, pues consideran que el trabajo en los hoteles beneficiará a todo el grupo.

En este sentido, cito a Franklin Ramírez Gallegos y Jacques Paul Ramírez,²⁹ quienes sobre los migrantes ecuatorianos señalan:

[...] al interior de las redes sociales se producen también situaciones de explotación y abusos desde el mismo momento en que un inmigrante recurre a sus nexos [...] La condición de legalidad y/o el conocimiento de los modos en los cuales operan las “reglas del juego” para el acceso a vivienda, la inserción laboral, la regularización, permite a ciertos inmigrantes mantener relaciones de control y extorción con los recién llegados.³⁰

La creación de redes sociales asimétricas me hace repensar los argumentos que consideran a dichas estructuras como parte de un mecanismo en el que se evidencian las solidaridades o reciprocidades para llegar a un destino, ya que si en principio facilitan viajar, conseguir empleo o vivienda, así como circular información, también debe hacerse hincapié en que una vez establecidos y asentados los migrantes —ya que es un proceso con fluctuaciones—, la red social competirá con otras diferentes para permanecer en cierto lugar, o en algunos casos, determinados personajes harán uso de su pertenencia étnica para controlar a individuos o ciertos recursos. Por tanto, puede hablarse de redes sociales asimétricas que comparten los mismos lazos de pertenencia.

Finalmente, Laura Velasco Ortiz plantea que las redes sociales de migrantes se entienden como una instancia analítica que ofrece la posibilidad de observar y entender los procesos creados por la migración en términos de acción social. Dichas estructuras se constituyen gracias a la existencia de vínculos sociales, entendiéndose que la dinámica de la red no está dada sólo por el movimiento de

²⁹ Franklin Ramírez Gallegos y Jacques Paul Ramírez, *op. cit.*

³⁰ *Ibidem*, p. 177.

personas, sino también por el movimiento de objetos, de información y de sentidos. Además, han sido concebidas como un mecanismo estructurante de los vínculos comunitarios observables en un conjunto de prácticas, que al hacerse rutina instauran tanto instituciones como estructuras de reglas y recursos que posibilitan y constriñen las acciones de los individuos.³¹ En este sentido, su materialización se hace evidente en los materiales que fluyen por su entramado. Al seguir un objeto —una artesanía, por ejemplo— se distingue parte de las relaciones sociales que mantiene la red. A su vez, los medios de comunicación y las tecnologías establecen redes en espacios geográficamente distantes, que son porciones de la infraestructura de su funcionamiento. Al seguir las diferentes fases de producción, desde el traslado del barro de San Juan, la forma cómo se organizan para finalizar el producto —en las clases de pintura—, hasta que los turistas en Playa del Carmen lo compran, se evidencian vínculos y la configuración de redes sociales.

Redes sociales y las clases de barro pintado en las corporaciones hoteleras de Playa del Carmen

Los nahuas utilizan sus redes sociales para abrir rutas migratorias. A través de relaciones de amistad, compadrazgo y parentesco tejidas con distintas comunidades del Alto Balsas, los artesanos de San Juan crearon este tipo de estructuras, pero vinculadas a la producción y la comercialización de barro. Además, hicieron uso de ellas fundamentadas en relaciones familiares, parientes con los que mantienen lazos de confianza y, por tanto, existe una reciprocidad implícita.

Fue en la década de 1960 que dio inicio la apertura de mercados en distintos sitios turísticos. Este fenómeno saturó la oferta de artesanías provenientes de la comunidad y de poblaciones vecinas, que vendían productos semejantes en el mismo sitio. No obstante, en la década de 1980, las autoridades del Puerto de Acapulco decidieron construir instalaciones destinadas a la venta de obra de orfebres con el objetivo de reubicar a los vendedores ambulantes, entre ellos, los artesanos nahuas. Como es de imaginarse, dado que sólo unos cuantos podían pagar la renta de los locales, comenzaron a vender sus

³¹ Laura Velasco Ortiz, *op. cit.*

piezas a tiendas-boutique ubicadas en el interior de los más prestigiados hoteles de Acapulco.

Posteriormente, los artífices guerrerenses empezaron a impartir clases de pintura, ya que el gerente de una importante cadena hotelera se percató de la exitosa venta de sus productos en las boutiques, negociando que algunos enseñaran cómo pintar piezas en esos sitios de solaz y esparcimiento. Sin embargo, la mayoría no aceptó, pese a la insistencia del administrador por el interés que había despertado dicha actividad entre los huéspedes.

A inicios de la década de 1980, un sanjuanense aceptó por fin el ofrecimiento: él y su unidad de producción comenzaron a impartir clases de pintura en ese prestigioso hotel; y sería en 1987 cuando se propuso al mismo orfebre que desarrollara la misma actividad en Cancún, sitio turístico entonces en crecimiento.³² A partir de ese evento, inician las migraciones nahuas hacia Quintana Roo.

Con los primeros viajes hacia ese destino en el Caribe se propagó entre los artífices guerrerenses las condiciones de la oferta recibida, quienes, a su vez, decidieron migrar hacia la Riviera Maya. Sucedió sin duda de interés, ya que se registraron entonces los primeros asentamientos nahuas en Playa del Carmen. Ya instalado, el migrante pedía a sus parientes directos que lo alcanzaran para seguir con las clases. Cuando el trabajo familiar resultaba insuficiente para mantener la actividad artesanal, algunos retornaban a su localidad de origen y se recurría a integrantes de la red de relaciones de amistad. A partir de este momento, la estructura dejó de ser horizontal y surgió una de tipo asimétrico, en la que se presentaron relaciones de desigualdad entre los artesanos asentados en Playa del Carmen y los que llegaba a trabajar con ellos.

Los nahuas que regresaban a San Juan Tetelcingo solicitaban a hombres y mujeres de entre 14 y 20 años para que formaran parte de su red social, aunque predominaban las relaciones familiares o de parentesco. De inicio ofrecían trabajo a cambio de hospedaje, comida y de un sueldo simbólico de 200 o 300 pesos mensuales, oferta que, en el primer viaje, se compensaría con el aprendizaje del negocio, es decir, la experiencia de producir y comercializar obra. Desde mi punto de vista, los empleadores estaban apelando empí-

³² Hacia el año de 1987 se puso en marcha el Proyecto Turístico "Cancún-Tulum", año que coincide con las primeras migraciones de los nahuas de San Juan Tetelcingo a esa región del Caribe.

ricamente a la convertibilidad de capitales, en la que el capital humano —en los términos de Ostrom³³— les permitiría iniciar sus negocios y capitalizarse económicamente.

Este fenómeno resulta relevante ya que fueron los mismos contratantes los que saturaron el mercado al enseñar el oficio a muchos, y sugerir que se recompensaría con experiencia, lo cual, a la larga, les ayudaría a independizarse.

Los jóvenes que aceptaban el ofrecimiento se hospedaban en la casa del anfitrión y, en efecto, adquirían experiencia al enseñar a pintar cerámica. También aprendían tanto a comunicarse con los turistas través de algunas palabras en inglés, italiano o francés, como a negociar con los gerentes los espacios en los hoteles.

Pese a todo, los recién llegados comentaban la extenuante labor a que estaban obligados: debían cargar cajas, limpiar, impartir clases, y cuando se quedaban sin clientes, debían terminar las piezas que se venderían en los puestos callejeros. Tras cerrarlos, esperaban a que un familiar los recogiera en el hotel para llevarlos al lugar donde dormían; pero tampoco descansaban ahí, pues debían pintar más piezas. Este relato me hace pensar que la red funciona como un mecanismo para que los más versados exploten a los inexpertos, quienes no son retribuidos sino, probablemente, hasta que realmente lo necesiten, tal vez con un préstamo monetario. En seguida se presenta el testimonio de José, originario de San Juan Tetelcingo, que actualmente maneja la concesión de tres hoteles en Playa del Carmen. Fue uno de los jóvenes que llegó a través de la red familiar, y que comenzó trabajando en las concesiones de su tía:

Te daban unas dos piezas [sus tíos, que eran dueños del local], si no hay gente y no pinta nadie, tienes que terminar esas dos piezas que te daban por lo que las vendían ya hechas como ésta, pintadas ya. Tienes que terminar cuando no hay gente, entonces, si no terminabas esas dos piezas y no vendiste pues “¿qué estabas haciendo?”. Te regañaban más que nada, a mí me regañaban. Bueno, mi tía así es. En ese momento pues también me enojaba por que me regañaba o nos gritaba a cada rato.³⁴

³³ Ellinor Ostrom, “Una perspectiva del capital social desde las ciencias sociales: capital social y acción colectiva”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 65, núm. 1, enero-marzo de 2003.

³⁴ Entrevista realizada a José Guerrero el 17 de enero del 2006 en Plaza Playacar en Playa del Carmen, Quintana Roo.

La red social se utiliza para llevar a muchachos de la comunidad a que trabajen enseñando a pintar, o haciendo tareas domésticas, con el objetivo de beneficiar a los primeros migrantes. Conforme a ciertos postulados,³⁵ se entiende que en los casos descritos existe un grado de reciprocidad por normas sociales con confianza cerrada: los jóvenes entran al sistema porque comparten una identidad étnica con los que llegaron primero; sin embargo, reciben una muy baja retribución por ello. Desde mi punto de vista, esto sucede porque se acepta cualquier condición a cambio de adquirir experiencia en los mercados laborales extralocales o de conocer lugares, ya que los aprendices aún no conforman un núcleo familiar —esposa e hijos— y nuevas responsabilidades, y tampoco han tenido experiencias migratorias previas.

En una investigación realizada por Rubén Hernández León con jóvenes pandilleros de Monterrey que viajaban a Houston, se sugiere que la mayoría lo hacía para conocer el “otro lado” de la frontera, experimentar la migración e “irse a la aventura”. Según Hernández León: “La aventura como motivo para emprender la migración refleja, una vez más, la autonomía de la cultura juvenil. El aceptar la autonomía significa reconocer que las preocupaciones e intereses de los jóvenes son diferentes a las de adultos y jefes de hogar”.³⁶ Entiendo que los nahuas de menor edad migran para experimentar la aventura, salir de su lugar de origen, conocer localidades distintas, platicar con otros viajeros a su regreso, establecer relaciones de cortejo, ahorrar dinero para viajes posteriores; es decir, independizarse de alguna forma. Aunque también habría que considerar que la migración en este grupo se explica por las pocas posibilidades que existen en su tierra natal para juntar un capital.

Considero relevante referir que no todos los jóvenes se quedan a competir por los mercados turísticos. De acuerdo con mis informantes, quienes no permanecen en Playa del Carmen regresan a su comunidad de origen, donde ya establecieron vínculos con redes que los llevarán a sitios turísticos diferentes o a Estados Unidos. Sobresale el testimonio de algunos entrevistados que señalaron que fueron a trabajar a lugares de recreo para ahorrar dinero y financiar parte de su viaje a la Unión Americana; es decir, su objetivo final es

³⁵ Durand, Jorge, *op. cit.*; Carlos Vélez-Ibáñez, *op. cit.*; Larissa Adler de Lomnitz, *op. cit.*

³⁶ Rubén Hernández León, “¡A la aventura! Jóvenes, pandillas y migración en la conexión Monterrey-Houston”, en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, 1999, p. 135.

cruzar la frontera norte del país. En resumen, existe la tendencia, entre quienes deciden migrar a sitios turísticos, de reunir capital económico y humano, que invertirán en posteriores experiencias.

Los sanjuanenses que cuentan con alguna concesión para impartir clases de pintura continúan ofreciendo trabajo a jóvenes de su comunidad a cambio de experiencia; sin embargo, los que regresan a San Juan Tetelcingo ya no hacen contribuciones al sistema de reciprocidades llevando a familiares, sino que recurren a un sistema de contratación de miembros de su red familiar, de amistad, de paisaje, o incluso, de diferente origen e identidad étnica. Algunos artesanos de la comunidad extendida sanjuanense realizan acuerdos con individuos de su localidad o de diferentes sitios de Guerrero. Cabe señalar que en mi última práctica de campo percibí que, además, establecen convenios con gente de diversos estados de la República. Al respecto, propongo que a partir de dicho sistema de contrataciones surge un tercer momento: aparece un sector de empresarios étnicos que convierten su capital humano en capital económico, pagando con ello tanto la subsistencia de su unidad extensa de producción artesanal como el sueldo de sus asalariados coétnicos.

Después de que los primeros sanjuanenses asentados en Playa del Carmen se percataron de que era imposible mantener las clases de pintura sólo con familiares, apelaron a los hijos de amigos, de vecinos o simplemente de conocidos, ofreciendo, en estos casos, trabajo a cambio de casa, comida y un sueldo base de 900 pesos al mes, aproximadamente, hacia 2011.

Durante mi estancia observé que los muchachos que migraron a Playa del Carmen con los primeros artesanos, se hospedaban en extensiones de lámina y cartón de algunos cuartos, que suelen ser las más afectadas por los huracanes que asolan a la Península de Yucatán, debiendo compartir los espacios domésticos de las casas de sus empleadores durante esos fenómenos meteorológicos. La comida la preparan jovencitas que trabajan para los mismos empleadores, y que llegaron por los ofrecimientos que les hicieron en su comunidad natal.

En cuanto a las ocupaciones, ellos deben elaborar piezas de barro por las noches, impartir clases de pintura, cuidar los puestos de venta de artesanías, cargar y transportar material para producir y vender obra. Ellas deben confeccionar piezas de barro y collares, dar clase, cuidar puestos, y cocinar lo que consume la unidad doméstica de producción artesanal; y en ocasiones, llevar alimentos y cuidar niños.

Pero ambos sólo descansan un día a la semana, que no aprovechan para pasar un rato en la playa o recorrer la ciudad, sino que permanecen en la vivienda; por tanto, es común verlos produciendo artesanías en sus asuetos. Sin embargo, las veces que salen, lo hacen porque alguien de la misma unidad los invita a la feria, la playa o algún lugar turístico. Es importante señalar que son contadas las ocasiones en que los jóvenes salen sin compañía, pues los adultos me comentaron que deben cuidarlos como acordaron con sus familias en San Juan Tetelcingo.³⁷ Hay que resaltar esto último, pues la red de empleadores debe cuidar especialmente la salud, y las relaciones de amistad o amorosas, ya que el costo social puede ser alto si se presentan embarazos, se desarrollan vicios y enfermedades, o tienen lugar accidentes, además de que dejarían de circular recursos por la red social y se fracturarían los lazos de confianza depositados por los padres de los chicos.

La economía étnica de la comunidad de San Juan Tetelcingo en Playa del Carmen

Como se describió, los migrantes nahuas de San Juan Tetelcingo que se asentaron en Playa del Carmen con el objetivo de impartir clases, utilizaron redes sociales étnicas. Por tanto, en este apartado se analizan algunas características de las prácticas económicas de este grupo orientadas étnicamente para entender las estrategias seguidas para que prevalezca su entramado económico en los sitios turísticos.

Para apoyar mi argumentación anterior, retomo lo que Edna Bonacich y John Modell definen como economía étnica: “es aquella compuesta por un grupo étnico o de inmigrantes autoempleados, sus empleadores, sus empleados coétnicos y sus trabajadores familiares sin paga”.³⁸

Por otro lado, Ivan Light y Steven J. Gold proponen que las economías étnicas están compuestas por dos sectores: la economía de propiedad étnica y la economía étnico-controlada. El primero está

³⁷ En mi opinión, los nahuas que ofrecen trabajo a los jóvenes de su comunidad están reproduciendo un tipo de enganchamiento, en el que no son mediadores entre migrantes y los empleadores, pero me parece que la forma con la que los convencen para que vayan a los mercados turísticos a laborar presenta rasgos muy similares a los de los enganchadores.

³⁸ Edna Bonacich y John Modell (1981) citados en Ivan Light y Steven J. Gold, *Ethnic Economies*, 2000, p. 9.

compuesto por el empleador, un empleado coétnico, el trabajo familiar no pagado y la identidad étnica del grupo; mientras que el segundo requiere imponer el poder del grupo entre empleados externos, para influir en la posibilidad de que obtengan más y mejores trabajos, reducir el desempleo, mejorar las condiciones de labor y acelerar tanto la movilidad económica de los participantes como la del grupo étnico al cual pertenece.³⁹ Desde este enfoque:

La población de una economía de propiedad étnica consiste en los autoempleados, los empleadores, los empleados coétnicos y los trabajadores familiares sin paga. Una economía étnica controlada consiste en empleados coétnicos fuera de la economía de propiedad étnica, quienes, gracias a su agrupación, cantidad, organización, influencia política, o las cuatro, ejercen un poder de mercado significativo y durable en el espacio de trabajo, la ocupación o la industria.⁴⁰

En este artículo se considera que la propuesta de Light y Gold es útil para explicar que al interior de la comunidad sanjuanense existe una economía étnica que utiliza distintos recursos inherentes al grupo. En este sentido, se entiende que una economía de este tipo, compuesta por migrantes, tiene éxito por el uso de recursos étnicos. Light y Bonacich definen los recursos étnicos como “aquellos elementos socio-culturales que ayudan o benefician en el éxito de los negocios”.⁴¹ Pero retomo a Light y Gold:

Los recursos étnicos son características de un grupo que los coétnicos utilizan en la vida económica o de los cuales derivan un beneficio económico [...] Una perspectiva resalta las habilidades únicas y perspectivas compartidas por los miembros de un grupo étnico en su tierra natal o enclave: la “caja de herramientas” de símbolos, historias, rituales y visión del mundo que la gente puede usar en configuraciones variables para dirigir la acción y resolver diferentes tipos de problemas.⁴²

Los recursos étnicos son utilizados por los migrantes que comparten identidad racial, ya que su cultura los provee de habilidades específicas y prácticas para delinear lazos de solidaridad, lealtad y

³⁹ *Ibidem*, pp. 23-25.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁴¹ *Ibidem*, p. 78.

⁴² *Ibidem*, pp. 105-107.

confianza con los cuales se construye una economía étnica. Cabe destacar que los actores sociales que forman parte de este tipo de economía hacen uso tanto de sus recursos raciales como de las diferentes formas de capital que poseen.

Siguiendo este supuesto, se entiende que una economía étnica esté basada en su capital financiero, humano y social. Según Light y Gold, la forma clásica de capital es el financiero, que se compone de dinero y riqueza. Además, otorga una base material para que los empresarios “comunitarios” que inician un negocio, generen una economía étnica. Por otro lado, el capital humano comprende la acumulación de conocimiento o de experiencia para que un actor social acceda a un mercado de trabajo específico. En tanto, el capital social está vinculado a las redes migratorias que facilitan que se conecten entre sí distintos grupos de migrantes.

Las redes sociales orientadas étnicamente posibilitan una rápida transmisión de información laboral, y el fácil acceso a una fuente de mano de obra barata sin contrato, integrada por los coétnicos del empleador. Los empresarios sanjuanenses asentados en Playa del Carmen se autoemplean y emplean a sus coétnicos como parte de una estrategia de sobrevivencia fuera de la comunidad, que por cierto les produce ganancias económicas.

Debe mencionarse que algunos nahuas han fracturado las relaciones que sostenían con algunos que abrieron negocios propios; empero, en caso de un fallecimiento o accidente, el conflicto se contiene dado que la comunidad extendida mantiene explícitas las solidaridades que se reproducen en la comunidad de origen. Se entiende por tanto que habrá cooperación moral y monetaria para la familia que pasa por la crisis, disipándose el conflicto en dicho contexto.

Dislocación de las redes sociales de producción artesanal

Durante mis estancias en Playa del Carmen, me percaté que jóvenes de una unidad extensa de producción artesanal impartían clases de pintura a turistas de manera independiente, hecho no bien recibido por los primeros migrantes ya que desatarían competencia entre sí; por ello, los empleadores empezaron a cobrarles la comida y el alojamiento, pasando la reciprocidad, según entiendo, por dos fases: la reciprocidad generalizada que derivó en equilibrada tras

de que los empleadores exigían a los muchachos una compensación económica. Por otro lado, los jóvenes construyeron una reciprocidad por expectativas, en la que se busca independencia en los negocios, sin que esto signifique una ruptura total, sino sólo un conflicto con la red social que los ayudó a migrar.⁴³

Como es de imaginarse, el fenómeno descrito derivó en un distanciamiento entre los artesanos: los que contrataban clases de pintura con autonomía y los primeros migrantes; por tanto, se puede hablar de un conflicto en la red social. Este hecho obligó a que los jóvenes rentaran sitios donde vivir, y cubrieran tanto sus gastos de alimentación como los de los miembros de la red de producción artesanal que comenzaba a gestarse.

Para independizarse, los jóvenes debieron solicitar préstamos a rédito a integrantes de su red familiar o de paisanos — que raramente eran aquellos que migraron en un inicio —, y pagaron cuando se capitalizaron impartiendo clases de pintura; en este caso, se presenta una reciprocidad por normas sociales. Al igual que los primeros que llegaron a Playa del Carmen, debieron abrir puntos de venta externos a los hoteles. Más adelante se reprodujo este patrón conductual con los amigos y familiares de los jóvenes que habían alcanzado su independencia; por ello, conforme se emancipan unos, arriban nuevos sanjuanenses. Es importante señalar que ninguno de los nahuas llega por cuenta propia, ya que como afirma Durand, a través de las redes sociales disminuyen riegos y costos y se facilita el financiamiento del viaje.⁴⁴ Según entiendo, los jóvenes reproducen el esquema de aquellos que migraron inicialmente a Playa del Carmen.

Este fenómeno social evidencia que los nahuas usaron las redes sociales para llegar a Playa del Carmen, basándose en lazos de reciprocidad y confianza. Una vez que los artesanos que componen dicha estructura adquieren capital humano y social para incursionar en la actividad con independencia, se conforma una unidad extensa de producción artesanal con suficientes recursos para integrarse y

⁴³ Pese a que el hecho de independizarse genera un conflicto con la red social, esto no significa su ruptura, ya que en contextos distintos continúan operando. Por ejemplo, en caso de que una persona de San Juan Tetelcingo fallezca en Playa del Carmen, los integrantes de la comunidad cooperan para enviar el cuerpo de vuelta a su localidad de origen. Todos los sanjuanenses que habitan en Playa del Carmen deben solidarizarse, ya que saben que el favor será devuelto.

⁴⁴ Jorge Durand, *op. cit.*, pp. 250-253.

competir por el mercado de las clases de pintura en los hoteles. Así, las solidaridades se reestructuran o fracturan por la apertura y manejo de los mercados artesanales en los sitios turísticos.

La tensión surgida entre los miembros que formaron parte de una unidad de producción artesanal conllevó a que los primeros migrantes evitaran recurrir a su red familiar o de amistad, e integraron nuevas redes con miembros de comunidades del Alto Balsas, o de regiones distintas, pero del estado de Guerrero. Los empleadores ofrecían las mismas condiciones laborales que a los jóvenes de su red familiar o amistosa; no obstante, esto no ha detenido que miembros de su red de paisanaje compitan por concesiones para dar clases en los hoteles.

Esta última situación orilló a que fueran contratadas personas sin habilidad para aplicar tintes y originarias de Quintana Roo o Yucatán; incluso, se registró el caso de un joven proveniente de Jalisco. Que los nuevos empleados no supieran pintar era irrelevante, ya que podían rellenar, delinear y barnizar las piezas, siempre y cuando ayudaran a cuidar los centros de venta en hoteles e impartieran clase a los turistas. En este tipo de relación no existen vínculos de reciprocidad, ya que se trata de asalariados y se comparte una confianza procesal, pues se conoce a los trabajadores por recomendación de un conocido. Estos casos fueron los más recurrentes en las últimas fechas, y quienes establecían la relación contractual me señalaron que lo hacían con la finalidad de que se evitara competir con sus paisanos, lo cual no les aseguraba nada, ya que un individuo de Playa del Carmen obtuvo la concesión de un hotel, pero la perdió en poco tiempo debido a que no sabía pintar el barro. Considero que los nahuas también estaban contratando a sujetos de la zona turística y de diferentes estados de la República, ya que saben que no poseen el capital humano ni capital social suficientes como para constituir un riesgo de competencia.

Desde mi perspectiva, el hecho de que los artesanos conocieran cómo pintar no les aseguraba que dominarían el mercado en la zona hotelera, pues quienes veían en esta actividad una forma de obtener ganancias, podrían contratar a otros. Incluso se rastreó un caso peculiar: un habitante de Playa del Carmen ganó una concesión, pero cuando se enteró de que un paisano había perdido una por no saber pintar, decidió contratar a artesanos de San Juan Tetelcingo o de localidades del Alto Balsas que migraban al sitio turístico pero que se encontraban sin empleo o no formaban parte de red alguna de artesanos.

Al respecto, considero que la economía étnica de la comunidad extendida de San Juan Tetelcingo podría llegar a un cuarto o último momento, donde podrían presentarse dos escenarios: 1) que se quebrara la economía étnica por al aumento de la competitividad y el riesgo de saturar el mercado, o 2) que se consolidara un innovador mercado artesanal orientado étnicamente.

Respecto al análisis de la economía étnica, en esta investigación se utilizaron propuestas de Light y Gold,⁴⁵ pues si la economía de propietarios tenía el monopolio de las clases de pintura en Playa del Carmen, posteriormente tuvo que ceder parte del mercado a una economía étnico-controlada; cabe señalar que ambas hacen uso de los recursos étnicos de los nahuas de San Juan Tetelcingo. Como se mencionó, en un principio éstos contrataban sólo a familiares, después a su grupo de coétnicos —con quienes comparten identidad étnica-regional—, y por último a sujetos de distintas entidades del país. En un principio, el trabajo no era pagado a los familiares, pues toda la unidad de producción artesanal se veía beneficiada. Más adelante se apeló a su capital social para emplear a miembros del grupo parental y amigos a cambio de sueldos bajos y la posibilidad de independizarse con el tiempo. El sector que controlaba dicha economía era el de propietarios étnicos, quienes explotaban a sus coétnicos apelando a un capital humano que después los beneficiaría para que abrieran negocios propios. Este último fenómeno, de suma importancia, propició que las unidades de producción artesanal se convirtieron en pequeñas empresas que comenzaron a explotar mano de obra de la región. Ahora, que fueran paisanos no les procuraba más libertad laboral, al contrario, ya que se ejercía un mayor control sobre ellos al recurrir a sus recursos étnicos, justificando su explotación.

En este primer momento, la economía sólo estaba compuesta por el sector de los propietarios étnicos; pero como se describió anteriormente, los nahuas que comenzaron a migrar para conformar una economía étnica, y acumularon capital humano y social para independizarse de sus coétnicos, abriendo negocios o empresas propios, y compitiendo por las concesiones que otorgaban los hoteles.

Así, se observa que el incremento de la competencia conllevó a que los propietarios contrataran a individuos de otros estados o de Quintana Roo, transmitiéndoles su experiencia en o la posibilidad

⁴⁵ Ivan Light y Steven J. Gold, *op. cit.*

de acumular capital humano. No obstante, los nahuas no consideraron que los recién llegados se apropiarían del conocimiento de su capital humano para capitalizarlo. Como ejemplo de lo anterior, es posible mencionar que algunos individuos sin relación coétnica consiguieron concesiones debiendo emplear nahuas que viajaban sin apoyo de una red social.

Al comienzo, no era intención de los sanjuanenses emplear individuos sin una relación coétnica para competir por ese mercado, sino que lo hicieron a efecto de detener la competencia de sus coterreños; sin embargo, los primeros ahora forman parte de un bloque competitivo con las características de la economía étnico-controlada propuesta por Ivan Light y Steven J. Gold. Los nahuas contratados por los quintanarroenses integraron a miembros de su red familiar o étnica, con el objetivo de reducir el desempleo y mejorar las condiciones de trabajo de sus coétnicos. Por esto se entiende que los indígenas guerrerenses hicieran uso de su capital humano y social para mantener el control; es decir, la economía adquiría el matiz de una economía étnicamente-controlada: el empleador tenía la certeza de que si perdía la mano de obra nahua, perdería la concesión; por tanto, pese a que el patrón no podía proporcionar comida u hospedaje, intentaba mejorar el sueldo de los coétnicos que trabajan en una economía de propietarios étnicos.

Sobre dicho evento, los informantes, que son propietarios, expresaron que preferían regresar al primer esquema, en el que la competencia la representaban los nahuas del Alto Balsas. Al respecto, algunos concesionarios recurrieron otra vez a la red social familiar, donde se observaba un nivel compartido de confianza cerrada, y se ofrecían bajos salarios y largas jornadas a cambio de independizarse después. Se entiende que los propietarios apelaban de nuevo a su identidad étnica para brindar mejores clases de pintura que los que no sabían pintar; además, con esa estrategia disminuía el precio de los productos y se podía negociar con los gerentes, que otorgaban las concesiones, para que éstas fueran regenteadas sólo por miembros del grupo étnico o del familiar.

Según Sonia Parella, a medida que se incrementan los negocios étnicos regentados por autónomos, aumenta la competitividad y el riesgo de saturación:

Las estrategias utilizadas para hacer frente a esta competencia son diversas y algunas de ellas justifican de nuevo el uso del calificativo

“étnico” cuando nos referimos a este tipo de negocios. Podemos destacar tres: *i*) la autoexplotación (bajos salarios, largas jornadas laborales, fuerza de trabajo no asalariada...); *ii*) expandir la clientela del negocio hacia la población general; *iii*) desmarcarse de los comercios étnicos similares a base de ofrecer mayor calidad en productos y servicios y de diversificar la oferta.⁴⁶

Los concesionarios sanjuanenses debieron contratar coétnicos otra vez debido a que el proceso de clusterización generaba más competencia nahua, pero les permitía controlar el mercado.

Tras recorrer la economía étnica de San Juan Tetelcingo, se entiende que era una práctica común que tras haber trabajado en unidades de producción artesanal en Cancún y en destinos diferentes, los artesanos abrieran negocios de clases de pintura en hoteles, convirtiéndose en propietarios y empleadores coétnicos que, con el tiempo, dada la acumulación de experiencia, fracturarían la unidad del grupo. Durante el desarrollo de la investigación se detectó que algunos nahuas transmitieron capital social y humano a individuos ajenos al grupo étnico y a las redes sociales, con la finalidad de disminuir la entrada de paisanos al mercado, y por tanto, la competencia, e incrementar las ganancias, lo cual no impidió que la mano de obra incorporada aprendiera el oficio y acumulara experiencia de producción y comercialización para capitalizarla en sus empresas. No pasó mucho para que sujetos sin identidad indígena —mestizos en su mayoría— establecieran negocios para comercializar artesanías “nahuas”. En esos casos, para facilitar la manufactura y la venta de obra, los patrones contrataban a orfebres nahuas con experiencia, favoreciendo el surgimiento de una economía étnica controlada, pues la mano de obra indígena ejercía un poder significativo tanto en dicho proceso, influyendo en la contratación de paisanos integrados a su red social, como en la mejoría de sueldos y condiciones de trabajo.

Un hallazgo de suma importancia en el trabajo de campo, sugiere que la economía de propietarios étnicos y la no controlada no se contraponen, como señalan Ivan Light y Steven J. Gold,⁴⁷ sino que pueden coexistir y dinamizar su expansión. En el caso de los nahuas de San Juan Tetelcingo, las fracturas al interior de las unidades de

⁴⁶ Sonia Parella Rubio, *op. cit.*, p. 273.

⁴⁷ Ivan Light y Steven J. Gold, *op. cit.*, pp. 23-25.

producción artesanal resultaron un hecho común, incluso inherente a la reproducción del sistema, debido a que se trata de espacios sociales donde se transmiten las diferentes formas de capital social y humano necesarias para iniciar empresas.

Sobre la transmisión del “saber” de padres a hijos, los migrantes nahuas controlaban una economía de propietarios étnicos expresaron interés por que sus herederos aprendieran a pintar o a impartir clases de pintura, pero sin que las realizaran como una actividad primaria, por el tiempo que deben dedicarle, ya que prefieren que estudien para que se desarrollen una vida profesional en Playa del Carmen. Vale la pena mencionar que al preguntar de dónde eran sus hijos, algunas madres respondieron que de Playa del Carmen, aunque en el contexto de la fiesta patronal afirmaban que de San Juan Tetelcingo. Pese a que los consideraban originarios del sitio turístico, los arraigaban a la comunidad a través de rituales como el del “vestido”, llevándolos a la localidad de origen para que los padrinos los vistieran y llevaran a cabo la celebración.

Considero esencial señalar que durante el trabajo de campo se observó que los hijos de los empresarios no ayudaban en los puntos de venta y que los pequeños eran cuidados por jóvenes nahuas contratadas como “niñeras”: les cocinaban, daban de comer, cuidaban su aseo y estaban atentas para que hicieran las tareas después de recogerlos en la escuela. Esto obedece a que los padres prefieren que sus herederos accedan a la oferta de empleo de sitio turístico y salgan de la desigualdad y competencia que suscitan los negocios étnicos, o bien, que al incrementar su capital humano por la educación formal, se beneficie más la economía étnica; sin embargo, este tema puede abordarse en una investigación distinta.

En este artículo se piensa que los artesanos nahuas no corren el riesgo de perder el control de las clases de pintura, no obstante que podría pensarse que sus descendientes rompían con la tradición al perder contacto con el proceso, pues mantienen vínculos con otros orfebres, se transmite indirectamente el conocimiento, y se viaja a la comunidad de origen de los padres. Se entiende así que existan fuertes lazos afectivos con San Juan Tetelcingo, que refuerzan la identidad del niño con su grupo étnico. Aunque los progenitores manejan un discurso identitario sosteniendo que sus herederos son oriundos de Playa del Carmen y de San Juan Tetelcingo, los pequeños reproducen y resignifican la cultura de sus padres en una comunidad extendida, territorializada por nahuas. Es precisamente este proceso

de resignificación identitario lo que construye la comunidad extendida sanjuanense y lo que permitirá en el futuro impulsar formas innovadoras para abrir o insertarse en mercados orientados étnicamente.

Conclusiones

En el presente artículo se analizó brevemente la economía étnica de los migrantes de San Juan Tetelcingo en Playa del Carmen. Se expuso cómo coexisten la economía de propietarios étnicos y la economía étnicamente controlada. Por un lado, se registró que los primeros migrantes nahuas contrataban sólo a paisanos utilizando sus recursos étnicos, con el objetivo de que ellos, como propietarios, controlarían el mercado en el sitio turístico. En este caso, se puede hablar de una economía de propietarios étnicos.

Por otro lado, se observó que algunos nahuas que fueron invitados a trabajar por los primeros migrantes, sumaron capital humano que utilizaron después para integrar unidades extensas de producción para abrir negocios, dislocando así dichas unidades.

Ante esta situación, los primeros migrantes intentaron detener la competencia de sus paisanos contratando individuos sin relación coétnica; empero, éstos empezaron a utilizar capital humano para impartir clases de pintura contratando a nahuas que no habían constituido una unidad de producción artesanal. Los sanjuanenses que establecieron estas relaciones laborales comenzaron a controlar el mercado de los propietarios no coétnicos, formulando propuestas sobre a quiénes contratar y el sueldo que debían percibir por un conocimiento especializado culturalmente. En ambos casos se intentaba beneficiar a quienes formaban parte de su red social. Lo anterior denota características de una economía étnicamente controlada.

Se entiende, entonces, que ambos tipos de economía pueden entrar en conflicto, pero también pueden coexistir en contextos particulares; es decir, si alguien se encuentra en problemas con una red laboral, no significa que los tendrá con la red social, pues estas últimas pueden fracturarse pero también traslaparse; esto se corrobora cuando en caso de un conflicto vinculado con la lucha y competencia por el mercado turístico, a partir de la creación de una economía de propietarios o étnicamente controlada, se negocia durante la crisis disipándose el problema.

En resumen, se concluye que los nahuas de San Juan Tetelcingo asentados temporal o permanentemente en Playa del Carmen y otros destinos turísticos, negociaron de distintas formas los límites multidimensionales de su comunidad. Paradójicamente, la competencia y el conflicto por acaparar los espacios al interior de zonas de venta construidas, impulsó la innovación de la producción artesanal, así como el mantenimiento de las redes sociales y laborales basadas en un sentido comunitario. Esto permitió que se readaptaran a las demandas de los mercados nacional y global, que los ha integrado como parte de un atractivo más en los escenarios que adornan los destinos turísticos. La auto y heteroexplotación comercial de las expresiones materiales de su cultura promueve tanto la continua reconfiguración de los sentidos comunitarios, como la significación de ser un nahua artesano en los albores del siglo XXI.

Bibliografía

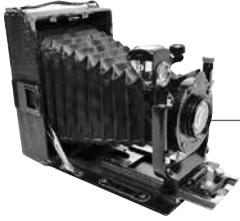
- Adler de Lomnitz, Larissa, *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI, 1998.
- Barros, Magdalena, "Pequeños empresarios en Los Angeles: salvadoreños y mexicanos en los mercados de abasto", en *Coloquio Internacional Movilidad y Construcción de los Territorios de la Multiculturalidad*, Saltillo, México, Universidad Autónoma de Coahuila, 2003.
- Bourdieu, Pierre, "The Forms of Capital", en J. G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Nueva York, Greenwood Press, 1985.
- Durand, Jorge, "Origen es destino. Redes sociales, desarrollo histórico y escenarios contemporáneos", en Rodolfo Tuirán (coord.), *Opciones de política. Migración México-Estados Unidos*, México, SER / Conapo, 2000.
- Good Eshelman, Catharine, "Indígenas urbanos en el México contemporáneo. Los nahuas pintores de amate", *Umbral XXI*, núm. 5, 1991.
- _____, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, FCE, 1988.
- _____, y Guadalupe Barrientos, *Nahuas del Alto Balsas*, México, CDI / PNUD, 2004.
- Hernández León, Rubén, "¡A la aventura! Jóvenes, pandillas y migración en la conexión Monterrey-Houston", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999.

- Light, Ivan, y Steven J. Gold, *Ethnic Economies*, San Diego, Academia Press California, 2000.
- Morales Aguilar, María Berenice, "Classes Paint Your Own. Migración y economía étnica de los artesanos de San Juan Tetelcingo, Guerrero, en Playa del Carmen, Quintana Roo", tesis de maestría en antropología, IIA-UNAM, México, 2011.
- Morayta Mendoza, Luis Miguel, "Peregrinar y emigrar: Marcial Camilo, artista popular del Alto Balsas, Guerrero", *Pacarina del Sur*, año 3, núm. 12, julio-septiembre de 2012, recuperado de: <<http://www.pacarinadel-sur.com/home/huellas-y-voces/485-peregrinar-y-emigrar-marcial-camiloartista-popular-del-alto-balsas-guerrero>>.
- Oehmichen, Cristina, "Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas", *Alteridades*, vol. 12, núm. 24, enero-junio de 2002.
- Ostrom, Ellinor, "Una perspectiva del capital social desde las ciencias sociales: capital social y acción colectiva", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 65, núm. 1, enero-marzo de 2003.
- Parella Rubio, Sonia, "Estrategias de los comercios étnicos en Barcelona", *Política y Cultura*, núm. 23, primavera de 2005.
- Ramírez Gallegos, Franklin, y Jacques Paul Ramírez, *La estampida migratoria ecuatoriana: crisis, redes transnacionales y repertorios de acción migratoria*, Quito, UNESCO / Centro de Investigaciones Ciudad-ALAI, 2005.
- Velasco Ortiz, Laura, *El regreso de la comunidad. Migración indígena y agentes étnicos (los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos)*, México, Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de México, 2002.
- Vélez-Ibáñez, Carlos, *Lazos de confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de los Estados Unidos y México*, México, FCE, 1993.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA





REPRESENTACIONES DE LA RISA EN LA FOTOGRAFÍA DE LOS INICIOS DEL SIGLO XX

Daniel Escorza Rodríguez*

I

En los primeros sesenta años de la fotografía en México (1840-1900), la mayoría de los retratados por el novedoso aparato mostraba el rostro serio, adusto, como si al sonreír temiera romper el orden social establecido por las reglas en los gabinetes y estudios fotográficos. Por supuesto, hay excepciones, pero la fotografía del siglo XIX, en general, muestra hombres y mujeres circunspectos, imperturbables y atentos a la inmovilidad que suponía que estaban esperando el disparo del obturador. ¿En qué momento se comenzó a solicitar “una sonrisa para la cámara”? ¿o la habitual frase de “sonrían...”? Es posible que la distensión de los retratados se haya producido a partir del desarrollo de la fotografía de prensa a finales del siglo XIX, y sobre todo a partir de la centuria siguiente.

El presente texto constituye un breve acercamiento histórico a la representación de la sonrisa en fotografías de los primeros años del siglo XX. El propósito es mostrar el contexto social de este gesto en las imágenes capturadas por los fotógrafos de prensa, así como examinar las reacciones de júbilo en algunas tomas.¹

* Fototeca Nacional del INAH.

¹ El acercamiento al tema de las “emociones y sentimientos” en la representación fotográfica quedará fuera por el momento, pues se ha demostrado que el tópico no es nuevo. Por ejemplo, la investigadora británica Andrea Noble realizó ya una aproximación a la noción del llanto y de la memoria en la fotografía de la Revolución Mexicana tomando como base la imagen de Francisco Villa llorando ante la tumba de Francisco I. Madero (“Fotografía, memoria y llanto en la Revolución Mexicana”, ponencia presentada el 23 de julio de 2009, en el 53 Congreso Internacional de Americanistas, Universidad Iberoamericana, México, D. F.).

Uno de los pensadores que ha discurrido sobre la risa, Henry Bergson, señala que “lo cómico es inconsciente. Se torna invisible para sí mismo y es visible para todo el mundo [...]”.² Me parece que, al registrar la risa en una toma en la primera década del siglo xx en México, ésta se hace visible entre quienes observan las imágenes atesoradas en álbumes familiares o en reproducciones individuales. Más tarde, en décadas sucesivas, las imágenes de individuos sonrientes aparecerán con frecuencia en periódicos y semanarios.

Precisamente, la labor de los primeros fotógrafos de prensa tuvo como propósito capturar una de las representaciones humanas por antonomasia: la risa. ¿Cuándo se incorpora la sonrisa al repertorio del retrato individual o colectivo? Sin duda, su aparición en esta técnica constituye un elemento condicionado por la historia.

II

Como lo ha demostrado la investigadora Patricia Massé, los primeros retratos fotográficos tienen como referente iconográfico a la pintura decimonónica academicista.³ Las tomas capturadas en los gabinetes de Antíoco Cruces y Luis Campa, de los hermanos Vallete, y de Octaviano de la Mora, entre otros profesionales de la lente de estudio, siguen las convenciones plásticas de la pintura, entre ellas la pose y vestimenta del sujeto-objetivo, el decorado o escenografía, el *atrezzo*. Aun cuando el retrato de la segunda mitad del siglo xix hereda esos artificios pictóricos, Cruces y Campa incorporaron una actitud distinta, al propiciar el esbozo de sonrisas suaves en sus modelos. Al respecto, Massé señala que: “[un modelo sonriente] es uno de los tempranos ejemplos que está revelando la experiencia de la instantaneidad fotográfica, además de que parece haber estado al margen de la presión y la prisa durante la sesión de la pose”.⁴

En este tipo de retrato decimonónico se encuentran algunos ejemplos de sujetos que ante la cámara muestran risas mesura-

² Henry Louis Bergson, *Introducción a la metafísica. La risa*, 5 ed., México, Porrúa (Sepan Cuántos, 491), 2009, p. 70.

³ Patricia Massé Zendejas, *Simulacro y elegancia en tarjetas de visita. Fotografías de Cruces y Campa*, México, INAH, 1998, p. 102.

⁴ *Ibidem*, p. 77.

das, sobre todo los infantes. En el caso de los niños, la sonrisa se torna más natural y cálida, como puede observarse en algunas tarjetas de visita.

Ahora bien, es pertinente preguntar: ¿de qué manera se tras-pasa la visión del retrato pictórico hacia la fotografía de la prensa? Es decir, ¿cómo se transita de una visión gráfica a los códigos de la fotografía instantánea? Desde los primeros años del siglo xx, la fotografía de prensa comenzó a separarse de su referente decimonónico. Se sabe que los estudios o gabinetes eran representantes de la opulencia, la distinción y el orden. Pero el contexto de la fotografía destinada a las publicaciones periódicas va a modificar el escenario. Así, se canjea el espacio cerrado del estudio por los escenarios “naturales”: la calle, las plazas y los interiores y exteriores de edificios civiles y religiosos.

La fotografía de la primera década del siglo en el país comenzó a registrar la risa, aunque, como ya se ha mencionado, no necesariamente se hizo visible de súbito para los lectores de periódicos y de semanarios. Cabe señalar que al principio, la sonrisa va a ser más frecuente en los retratos del mundo del espectáculo o en temas frívolos de vodevil o de teatro, como en aquellas imágenes de actrices, de tiples o de las coristas del Bataclán; por otra parte, también encontraremos representaciones de eventos literario musico-literarios, como la imagen de una muchacha de pie ante el piano *Steinway*, seguramente agradeciendo al público sus aplausos. De igual manera, las expresiones de alegría eran muy socorrida en las imágenes relacionadas con los deportes y la Fiesta Brava, quizá por su condición recreativa o de jolgorio, como en retratos de equipos de fútbol.

En ciertos casos, inspira cierta suspicacia que en momentos de penuria y de violencia de la vorágine revolucionaria, entre 1911 y 1915, la sonrisa aparezca en tomas colectivas capturadas por fotógrafos de la prensa, aunque debe subrayarse que éstas difícilmente eran seleccionadas para su publicación. En las imágenes de este lapso se observan soldados federales, soldaderas, individuos vestidos de civil; incluso, acompañantes de quien fuera presidente provisional en 1911, Francisco León de la Barra: empleados de la burocracia, entre otros, con sonrisas francas que la cámara captó.

Cabe señalar que la mayoría de los retratados era consciente de que se estaba capturando una imagen, situación que puede

inferirse por la mirada frontal hacia la lente; los menos permanecen distraídos y quizá no perciben el momento exacto del disparo del obturador. En las composiciones descritas algunos retratados se ríen, pero ¿de qué? Como lo ha advertido George Minois, “la historia de la risa es al mismo tiempo una historia de lo festivo que plantea problemas de diferente índole”.⁵ En efecto, ese movimiento gestual tiene un aspecto individual y uno colectivo. Un aspecto ligado a la celebración y uno cuya raíz es la ruptura del marco social. Una imagen muy sugerente es la de la soldadera en el techo del convoy del tren, que esboza una sonrisa amplia. Pese a las tribulaciones que implicaba viajar con la tropa de los ejércitos federales, la mujer ríe de manera espontánea y efusiva.

La idea de la risa como “transgresión del orden” en las representaciones fotográficas puede deducirse de una imagen que se capturó en ocasión de la presentación de un cañón *Hotchkiss* del ejército federal, publicada en un semanario capitalino en 1914.⁶

El sujeto principal es, desde luego, el artefacto que se observa en el centro de la composición. A su alrededor, una fila de nueve o diez soldados de artillería, en una actitud más de comarsa. Un poco alejados, dos sujetos con vestimenta y sombrero civil, atestiguan el acto. Lo desgarrado y raído de los uniformes contrasta con el poderío del cañón. Sin embargo, lo notable es que el semanario publicó una versión que muestra a los militares con rostros serios. No obstante, en el archivo de Agustín Casasola se resguarda el negativo de una imagen tomada probablemente segundos antes o después de la publicada en la revista. Se trata de la misma ocasión, el mismo momento, con los mismos elementos compositivos y quizás el mismo fotógrafo, pero los soldados proyectan una actitud relajada y, dos de ellos, una sonrisa franca. El editor de la publicación eligió eliminar el retrato que describimos, y en cambio, decidió publicar el de los rostros serios.

Es preciso señalar que la fotografía permite destacar aspectos de la realidad que a simple vista escapan a la visión natural del ojo humano. Con procedimientos como la ampliación, podemos distinguir elementos que tradicionalmente no son tomados en cuenta con la visión natural.

⁵ Georges Minois, *Historia de la risa y de la burla. De la Antigüedad a la Edad Media*, Jorge Brash (trad.), México, Ficticia / Universidad Veracruzana, 2015, p. 23.

⁶ Una versión de esta fotografía se publicó en el semanario *La Ilustración Semanal* del 18 de mayo de 1914.

En el contexto de la fotografía de la Revolución destaca la toma de un prisionero zapatista rodeado por militares y personas diversas, algunas de las cuales sonríen por algún motivo insondable. Cabe dudar que esta imagen se haya publicado en medio alguno ya que, como señala el investigador Ariel Arnal, la prensa de la época no se hacía eco de retratos que dignificaran al zapatismo. Una primera lectura dota de sustancial hidalguía al cautivo por su porte: “la actitud y estatura del prisionero se impone, a pesar de su condición de reo”.⁷ En efecto, no se ha encontrado esta foto en página alguna. Sin embargo, en una lectura distinta, las sonrisas castrenses conforman una atmósfera relajada. La representación de la risa resta dramatismo y establece un tono festivo, de diversión, lo cual coadyuvaba al discurso de estigma, y probablemente de burla, hacia el zapatismo, empleado en la prensa de aquellos años. De cualquier manera, persiste la duda de la razón por la que no se publicó; y podríamos aventurar la hipótesis de que diarios y hebdomadarios proscribían las sonrisas debido a su connotación de insolencia y antiolemonidad.

Finalmente, más allá de la iconografía “revolucionaria”, existen escenas que dan cuenta de la vida cotidiana y del día a día que se vivió durante las décadas de 1910 a 1930. Por ejemplo, la serie de seis retratos del diputado Luis Navarro, datada en 1917, un divertimento visual, incluidas las sonrisas. O la toma que captura una novatada, en la que un estudiante universitario es obligado a sonreír en condiciones adversas de escarnio y de afrenta.

III

Para concluir, debe recordarse que la representación de la sonrisa en la fotografía mexicana tiene su antecedente en las tarjetas de visita, de mediados del siglo XIX, y que comenzó a multiplicarse, en la década de 1900, con los retratos colectivos registrados por profesionales de la lente de publicaciones metropolitanas. Las fotografías de prensa otorgarán un estatus distinto a este tipo de representación de la condición humana.

⁷ Ariel Arnal se ha ocupado de esta foto en *Atila de tinta y plata. Fotografía del zapatismo en la prensa de la Ciudad de México entre 1910 y 1915*, México, INAH, 2011. Véase también John Mraz, *Fotografiar la Revolución mexicana. Compromisos e iconos*, México, INAH, 2010, p. 97.

A la par de este contexto, también comenzó a operar un procedimiento de empatía con la cámara fotográfica. No será extraño que para principios del siglo xx, en el fotoperiodismo se incorpore la risa en el repertorio gráfico. Al parecer, los rostros serios son una especie de alegoría del respeto y el orden. Los códigos de la pintura decimonónica así lo instituían.

Es posible que, en algunos casos, el fotógrafo de prensa influyera decisivamente en las personas que retrataba; pero en otros, los retratados esbozaban sonrisas, probablemente con un propósito contestatario o de desafío a la cámara y al operador. En resumen, la risa es producto de goces efímeros, quizá de chistes momentáneos o de fugaces situaciones en las que priva la diversión o el muy mexicano “relajo”. Su aparición se desarrolló, desde entonces, hasta llegar a la fotografía vernácula de nuestro tiempo, en la que frecuentemente se solicita a los retratados que “sonrían”. Así, los fotógrafos de prensa de principios del siglo xx comenzaron a cambiar la percepción de los rostros sonrientes en el imaginario gráfico de nuestro tiempo.



Fotografía 1. Tarjeta de visita, niños, ca. 1890. © Núm. Inv. 453120. Secretaría de Cultura-*INAH*-Sinafo-*FN*-México. Reproducción autorizada por el *INAH* (Colección Felipe Teixidor).



Fotografía 2. Actriz Isabel Navarro, 1911. © Núm. Inv. 23020.
Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH
(Colección Casasola).



Fotografía 3. Coristas norteamericanas, ca. 1925. © Núm. Inv. 6231.
Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH
(Colección Casasola).



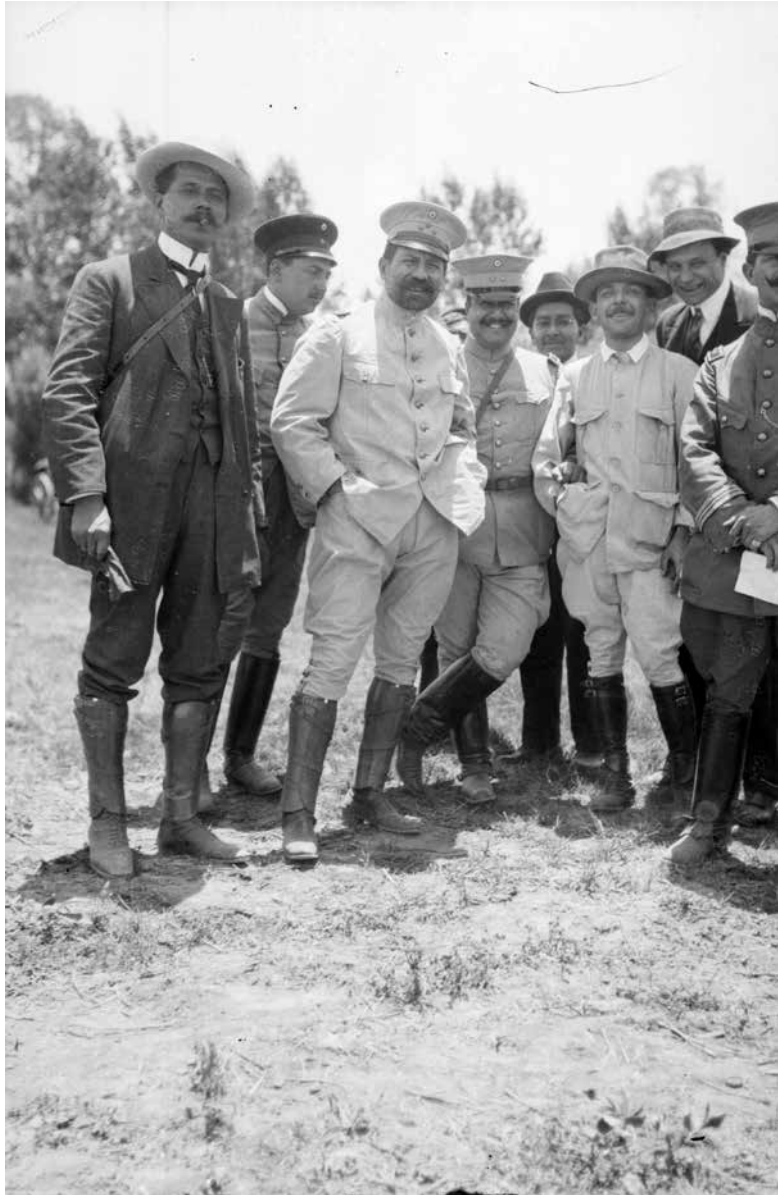
Fotografía 4. Mujer no identificada, ca. 1928. © Núm. Inv. 97723.
Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH
(Colección Casasola).



Fotografía 5. Sara Gómez, pianista, ca. 1926. © Núm. Inv. 23057.
Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH
(Colección Casasola).



Fotografía 6. Selección mexicana de futbol, ca. 1930. © Núm. Inv. 11110. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH (Colección Casasola).



Fotografía 7. Soldados federales, 1913. © Núm. Inv. 37798.
Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH
(Colección Casasola).



Fotografía 8. © Francisco León de la Barra, expresidente de México, y otros acompañantes, ca. 1912. Núm. Inv. 36634. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH (Colección Casasola).



Fotografía 9. Soldado con dos soldaderas, ca. 1916. © Núm. Inv. 186664. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH (Colección Casasola).



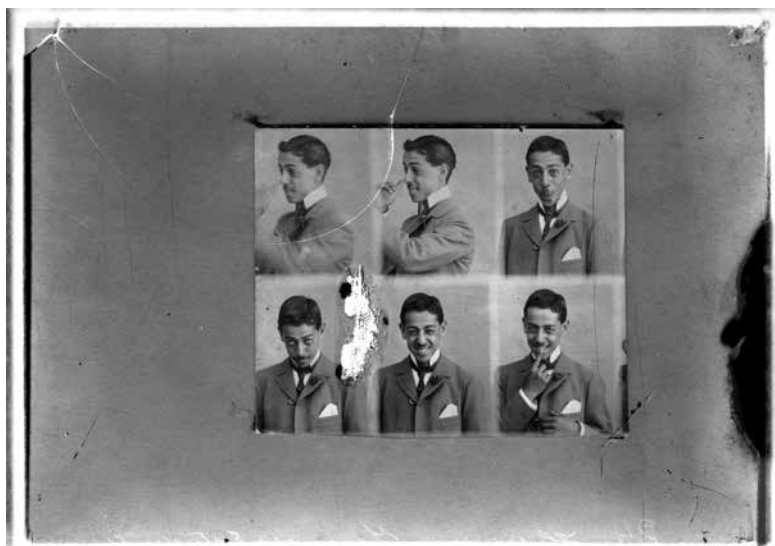
Fotografía 10. Soldados federales y soldaderas en el techo de tren, ca. 1914. © Núm. Inv. 543243. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH (Colección Casasola).



Fotografía 11. Soldados federales con cañón Hotchkiss, 1914. © Núm. Inv. 35186. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH (Colección Casasola).



Fotografía 12. Prisionero zapatista, 1913. © Núm. Inv. 6031. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH (Colección Casasola).



Fotografía 13. Serie de seis retratos del diputado Luis Navarro, 1917. © Núm. Inv. 23032. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH (Colección Casasola).



Fotografía 14. Soldados en barra de cantina. © Núm. Inv. 197938.
Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH
(Colección Casasola).



Fotografía 15. Novatadas de estudiantes. © Núm. Inv. 210722.
Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH
(Colección Casasola).



Fotografía 16. Fotógrafos de la prensa en Xochimilco, 1913. © Núm. Inv. 276191. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH (Colección Casasola).



Fotografía 17. Familiares y amigas del fotógrafo Gerónimo Hernández, ca. 1930. © Núm. Inv. 150277. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH (Colección Casasola).



Fotografía 18. Niño muestra sus zapatos, ca. 1930. © Núm. Inv. 6376. Secretaría de Cultura-INAH-Sinafo-FN-México. Reproducción autorizada por el INAH (Colección Casasola).



**María Eugenia Olavarría,
La gestación para otros en
México. Parentesco,
tecnología y poder,
UAM-I / Gedisa, 2018.**

En el texto de María Eugenia Olavarría se aborda un fenómeno actual y complejo: la experiencia tanto de las mujeres que se emplean o eligen ofrecer su cuerpo para que otros logren tener un hijo o hija, como de las personas que buscan integrar una familia. Con independencia de que las relaciones de parentesco sean mono o heteroparentales, se establecen dos campos de experiencia: el primero corresponde a quienes

buscan procrear un hijo o hija, el segundo lo conforman las mujeres gestantes en cuyos cuerpos se lleva a cabo el proceso biológico que hace posible el proyecto.

Los profesionales biomédicos, legales, así como los proveedores de servicios, son los actores que asumen la función de vincular los dos campos. Cada uno contribuye desde su posición a la realización del objetivo final: lograr que un individuo o una pareja sea(n) padre(s). La investigación enfatiza los componentes sociales, culturales y económicos de la reproducción, desde la perspectiva del trabajo femenino. La autora detalla el contexto político en el que ocurren las nuevas maneras de vivir la reproducción, que deja de ser un asunto de pareja y se convierte en el espacio donde diversos protagonistas interactúan en un entramado de relaciones de orden sociocultural, atravesadas por intereses económicos y relaciones de poder.

A lo largo de 10 capítulos, Olavarría expone, minuciosamente, los elementos que definen la experiencia de las futuras madres o padres, que los llevan a tomar la decisión de buscar personas ajenas a la pareja, ya sea como donantes o receptoras, para realizarse en la reproducción.

En los primeros tres apartados presenta conceptos, define el entorno y la diversidad de estrategias disponibles, que más adelante articula con datos etnográficos. Los títulos de cada capítulo

resumen en sí mismos las temáticas que se tratan: “El estudio de la gestación para otros”, “El estado de la práctica”, “La tecnología disruptiva”, “La iglesia y el contexto internacional”, y “El acceso a la biotecnología en la construcción de los parentescos”.

De manera paralela ofrece una descripción, a veces abrumadora por la cantidad de detalles, cuando expone la diversidad de estrategias disponibles, así como los recursos tecnológicos que se aplican en la reproducción. Los procedimientos y la naturaleza de los actores y herramientas definen las estrategias, costos y riesgos que se enfrentan.

Entre los involucrados en el proceso, los profesionales de la medicina hegemónica cumplen un papel central en el establecimiento de mecanismos, seguimiento y trayectorias de vida de padres o madres potenciales y gestantes; definen el universo biológico en el que se delimitan las características de los nuevos seres humanos. Si bien se retoma a estos especialistas en los capítulos 7 y 8, para el ámbito legal no parece ser motivo de consideración la discusión sobre las condiciones de vida y salud del producto en el corto y largo plazo. En sentido estricto, los vínculos biológicos de las mujeres con el producto de la gestación no concluyen con el nacimiento, y van más allá de que se formaliza la entrega del neonato a sus madres y padres. Las madres no son sólo depositarias temporales de un ser en desarrollo, ya que comparten sus cuerpos y capacidades. Las condiciones del medio gestacional proporcionan información que influye en los recursos que activa el feto para responder a las demandas del medio que habita; por

ello, no puede olvidarse que se enfrenta a las particularidades del estatus de salud física y emocional de la “gestante” que lo alberga. Es por eso que los ajustes y respuestas que se establecen durante ese intercambio acompañarán al infante aun después del nacimiento.

La autora relata diversas historias recopiladas en entrevistas; sin embargo, no aborda otra vez todos los elementos para organizar una sucesión de argumentos para los que tiene un sinnúmero de datos y situaciones por ordenar y explicar. La naturaleza del tema y su alcance merece una reflexión minuciosa y crítica para conocer quiénes son las mujeres, y cuál es su condición antes, durante y después de que han entregado el producto de su relación contractual.

Asimismo, presenta los supuestos generados porque atiende “nuevas necesidades” en la constitución de grupos familiares, como expone cuando detalla que las personas dispuestas a “tener” hijos y crear una “familia”, están preparadas para enfrentar retos y demandas biológicos, sociales, culturales y económicos, sin reparar en los costos que implica la decisión de embarcarse en un proyecto muy complejo, cuyo éxito no depende de un solo actor y, paradójicamente, quienes ejercen el menor control sobre el proceso y sus resultados son quienes destinan una gran cantidad de recursos para ser padres o madres.

En el apartado “La homoparentalidad y el tema de los derechos”, debe reconocerse la aportación por visibilizar la complejidad de las distintas opciones que se plantea a quienes desean formar una familia. El entramado de relaciones que establecen estas perso-

nas para conseguir su objetivo alcanza un elevado grado de complicación por las características de las parejas o familias de que se trate, si se consideran las relaciones que se observaron: dos mujeres, dos hombres, una pareja heterosexual, una sola persona, recibir de la pareja por adopción abierta. La intencionalidad de ser padres, como señala la autora, vinculada al principio jurídico de ejercer la “voluntad procreacional”, y de ahí al siguiente nivel de la implementación: ¿quiénes participan, bajo qué acuerdos o principios?, son los tópicos que se abordan en el capítulo 5. También se expone cómo es que ciertas prácticas y representaciones hacen las veces de controles o restricciones para la entrega de un hijo con vínculos genéticos, sin ser de orden jurídico o médico. La edad es un tema que se incluye entre las condiciones que definen los factores para una reproducción óptima, pero no parece ser una limitante, como se describe en varias de las experiencias recuperadas en el trabajo etnográfico de la autora. Sin embargo, para la consecución del objetivo, la disponibilidad de recursos económicos tiene un peso determinante, pues se trata de cubrir el costo de la gestación en sí, la cobertura de las gestantes, y en caso de tratarse de procedimientos llevados a cabo en lugares geográficos distintos, las demandas económicas pueden ser muy elevadas, sólo al alcance de un número limitado de personas, quienes están en condiciones de sufragar los gastos que conlleva la búsqueda y realización de su deseo de tener hijos o hijas.

En los capítulos 6 y 7 se presentan temas concretos relacionados con la na-

turalidad de las acciones entre las gestantes y los futuros padres o madres, que llevan al proceso mismo de producción de un individuo. Resulta interesante conocer las posiciones y motivaciones de las mujeres que gestan para otros, así como de las clínicas y de las instituciones y de los actores que organizan y operan los servicios para solicitantes y proveedores.

El limitado conocimiento de las mujeres que trabajan en la llamada donación reproductiva de sus derechos y los riesgos asociados a su participación lleva a reflexionar sobre la urgencia de promulgar una legislación que atienda la complejidad de formas de vida que construyen y rediseñan la vida humana, sin detenerse a evaluar las consecuencias de estas estrategias reproductivas.

En la misma línea se desarrolla el capítulo sobre el estatus jurídico y religioso del óvulo fertilizado o embrión, como quiera que se denomine. En este capítulo, al igual que en los anteriores, se trata del hijo o hija como un ser material que se conforma y transforma en sujeto de intercambio y elección, se manipula y traslada, se almacena y se ofrece para satisfacer el deseo personal de otros.

El más desprotegido de los protagonistas de este proceso es el embrión, y es quien debería ser el centro de interés, cuidado y defensa, pues sin éste la familia no se construye. De hecho, este apartado parece incompleto en tanto que cualquiera de las técnicas de reproducción que se elija, despersonaliza la vida humana.

En cuanto al destino de los embriones generados en el proceso de fertilización, cabe preguntar en manos de

quién se encuentra la decisión del número de embriones por generar en el curso de los tratamientos, cuáles preservar y por cuánto tiempo. ¿Qué es lo que ocurre con los que no se implantaron? ¿Los que se destruyen ya no interesan? ¿Eran potencialmente útiles y dejan de serlo? Así, con este vacío en la regulación y control, los más indefensos son los embriones.

Los dos últimos capítulos se ocupan de ubicar en el tiempo actual a las mujeres cuya participación en la gestación para otros se visualiza como una conducta altruista al compartir “el don” de la gestación. En otros casos, su participación se identifica como un compromiso laboral, pues la reproducción para otros está mediada por un contrato que formaliza y delimita los alcances de su participación, así como las responsabilidades y la naturaleza de las relaciones con quienes serán padres o madres, sin importar el tipo de pareja. Cualquiera de ellas podría alcanzar el objetivo de tener un hijo o hija con el apoyo de alguna de las técnicas de reproducción asistida disponibles, lo que estará ciertamente condicionado por la disponibilidad de recursos económicos y el marco legal existente.

El texto incluye una relación de las entrevistas realizadas a individuos que representan a cada uno de los sectores involucrados en esta manera de constituir familias. Además, incluye fuentes documentales asociadas a cada uno de los ejes de análisis que propone. Para los interesados, esta guía será útil para recorrer un universo complejo que emerge ante la mirada atónita de quienes se acercan por primera vez a un fenómeno que transforma las relaciones

familiares y el futuro de nuestra sociedad, por cierto, poco reactiva a las necesidades que establecen todos y cada uno de los sectores que la conforman.

En cuanto al papel de los médicos y los dilemas éticos que conllevan su ejercicio, se presenta sólo su visión respecto de las limitaciones legales, las preocupaciones sobre la inequidad hacia las mujeres, que acaban siendo explotadas por su participación en la reproducción para otros, lo que no parece que sea compatible con lo que se espera de un profesional de la salud.

El andamiaje de la sociedad parte de condiciones materiales que generan futuros inciertos para los formadores o promotores, pero sobre todo para el individuo que, en sentido estricto, es la razón de la creación del vínculo entre todos los actores involucrados. Al final, el futuro del hijo o hija no se visualiza, ya que no se discute cómo es que las condiciones de la gestante y su entorno influirán en la vida de los productos de la gestación más allá del nacimiento.

Al respecto, Olavarría establece tres ejes de análisis: parentesco, tecnología y poder, cada uno de ellos caracterizado por tener campos semánticos que definen las necesidades, objetivos y experiencias desde la posición de los participantes, y la manera en la que se establecen formas de control y dominio sobre una experiencia que en principio involucraría a dos participantes, en tanto aportadores de las células germinales, siendo una de ellas la responsable de llevar a cabo la gestación. En la primera parte del texto se describe a detalle la existencia de nuevas maneras de formar familias, el establecimiento de redes de parentesco, así como las necesidades

precisas de cada pareja, lo que dependerá de su conformación y motivaciones.

Por último, la autora presenta de una manera distinta el fenómeno emergente de conformar una familia y los correspondientes lazos de parentesco, lleva de la mano al lector al reconocimiento de un campo de necesidades y formas de convivencia, dando cuenta de la naturaleza de un proceso, la reproducción humana, que representa

múltiples niveles de desarrollo, actores y motivos. A lo largo de la obra se explican las relaciones entre los participantes, además de discutir la concepción del tipo de construcción mental en la definición de nuevas formas de vida.

MARÍA EUGENIA PEÑA REYES
Escuela Nacional de Antropología
e Historia, INAH

Narrativas del padecer

Aproximaciones teórico-metodológicas

Liz Hamui Sutton
Bianca Vargas Escamilla
Lucero Fuentes Barrera
Jessica González Rojas
Tomas Loza Taylor
Alfredo Paulo Maya



Liz Hamui Sutton, Bianca Vargas Escamilla, Lucero Fuentes Barrera, Jessica González Rojas, Tomas Loza Taylor y Alfredo Paulo Maya, **Narrativas del padecer. Aproximaciones teórico-metodológicas**, Manual Moderno / Facultad de Medicina-UNAM, 2019.

Se trata de un libro que académicos y estudiantes —antropólogos y sociólogos médicos, así como estudiosos de la salud desde una perspectiva sociocultural— tendrán afección por conocer y abreviar de él.

Su lectura ofrece reflexiones epistémicas, conceptuales, teóricas y metodológicas que abren un horizonte a la creatividad; los autores se desmarcan con contundencia de una acción de

“moda”, como ha ocurrido con el uso de nociones o perspectivas que se volvieron tendencia en el ámbito de los estudios de la enfermedad desde el punto de vista del paciente, o desde su padecer, por ejemplo, “representaciones y prácticas”, “construcción social” y la propia noción de “narrativa”, por citar algunos conceptos convertidos en caballos de batalla de la producción académica, por lo menos de la antropología médica, la antropología física, la antropología social y la sociología y, en general, las ciencias sociales.

Ante esta apabullante moda o interés de los estudiosos que enuncian sus supuestos a partir de la narrativa, pero sin presentar su soporte epistémico y, sobre todo, sin dar cuenta realmente de las narrativas como tales, se agradece que emerja una propuesta como la que contiene *Narrativas del padecer. Aproximaciones teórico-metodológicas*. Es obvio que contribuirá a ubicar a los interesados en la discusión actual, pero también a impulsar análisis sobre conceptos clave y sus formas de operar, que han orientado la producción de la antropología médica o de la antropología de la salud y la enfermedad en nuestro país.

Siguiendo la pregunta tan retórica como provocadora de Bruner,¹ sobre si realmente necesitamos un libro sobre algo tan evidente como la narrativa, concuerdo con él en que precisamente por ser la narrativa algo tan evidente y dominante en nuestra vida social, merece una explicación para nosotros mismos, pero, sobre todo, para dar cuenta de cómo estamos produciendo cierto

¹ Jerome Bruner, *Making Stories. Law, Literature, Life*, Nueva York, Farrar, Strauss and Giroux, 2002.

conocimiento científico relativo a la experiencia de la enfermedad, que desde mi perspectiva sólo es posible dilucidar si abordamos un circuito hermenéutico concebido por el *pensar, decir, sentir y hacer* que dispara la creación de sentido y que habla de la producción de narrativas desde nuestras formas de cognición, lenguaje, sentimiento y acción.²

La respuesta que dio Bruner hace ya 17 años fue afirmativa, por lo que escribió *Making Stories: Law, Literature, Life* en 144 páginas, y muchos libros más, consistentes y estimulantes, que han orientado básicamente toda producción crítica sobre la narrativa concibiéndola como construcción de la realidad.

Desde este momento yo respondo a esa pregunta que, efectivamente, necesitábamos en el ámbito de habla hispana, un libro con aspiraciones epistémicas, teóricas y metodológicas que nos permite ubicar la importancia nodal de la narrativa, pues a menudo se ha utilizado esta herramienta sin especificar lo que significa realmente, lo cual ha llevado no sólo a confusiones sino a una práctica que llamo de estancamiento teórico, ya que, en lugar de una revisión ontológica y epistémica del concepto para destacar su razón de ser, los autores solo se limitan a incorporarlo de manera acrítica.

Por lo anterior, el libro motivo de esta reseña es bienvenido y estoy segura que trascenderá, ya que en sus páginas se advierte una reflexión acuciosa y

un trabajo colectivo germinado desde el Seminario Permanente Narrativas del Padecer, actividad académica que se lleva a cabo en la Facultad de Medicina de la UNAM, donde un grupo de jóvenes investigadores, a lo largo de más de cuatro años, se dio a la tarea de leer, revisar, compartir, discutir, articular y crear propuestas para la comprensión de las narrativas del padecer y, por ello mismo, para su interpretación.

De hecho, quiero destacar y remarcar la importancia del trabajo colectivo, serio y creativo de este libro, ya que el medio académico es cada vez más individualizado y competitivo. El resultado quedó plasmado a lo largo de 209 páginas que, aunque en ocasiones se siente reiterativo, hace pensar que el grupo de investigadores-autores llegó a acuerdos mínimos para orientar una propuesta compleja, conformada por una introducción, seis capítulos y un epílogo.

El hilo conductor de la obra se concentra en:

desarrollar una propuesta teórico-metodológica versátil para comprender y explicar, por medio de las narrativas, el sentido que tiene la experiencia de padecer para las personas y los colectivos. Se pretende entender la manera en que los sujetos significan la realidad en contextos intersubjetivos que permiten orientar su acción performativa en franjas de actividad específicas donde existe un imaginario social del que son parte (p. 16).

El primer capítulo arranca con una reflexión en la que se advierte una perspectiva relacional que aborda los conceptos de cuerpo, experiencia, tiempo, sujeto, acción performativa, intersubjeti-

² Josefina Ramírez, "Las emociones como categoría analítica en antropología. Un reto epistemológico, metodológico y personal", en Oliva López y Rocío Enríquez (coords.), *Cartografías emocionales. Las tramas de la teoría y la praxis*, vol. II, UNAM / ITESO (Colección Emociones e Interdisciplina), 2016, pp. 97-126.

vidad, contextos intersubjetivos y campo discursivo en el ámbito de la salud. La autora del apartado muestra su preocupación por exponer que el sujeto concebido como relacional se vincula con otros y se co-construye como consecuencia de su propia acción (xviii). Su propuesta va más allá de la centralidad dada a la narrativa como lenguaje y diálogo, y subraya la necesidad de reflexiones ontológicas, epistemológicas, metodológicas, éticas y estéticas para destacar —como lo han hecho Garro y Mattingly (2000)—³ la importancia de conceptualizar a la narrativa no sólo desde el lenguaje sino desde la acción y la actuación.

El segundo capítulo aborda la fundamentación ontológica de la narrativa y el padecer en las corrientes filosófico-sociales del siglo xx y hasta nuestros días. Profundiza en los elementos centrales de las narrativas y el padecer, cuyo vínculo con la experiencia es un nodo importante para explorar las formas de relación entre ambos objetos de conocimiento. Y se hace hincapié en la idoneidad de la perspectiva interpretativa orientada a la comprensión del padecer, que resalta las singularidades y la dimensión experiencial. Es un apartado central por cuanto va mostrando la inminente necesidad de reflexionar profundamente para adentrarnos en el estudio de las narrativas del padecer desde la experiencia.

El tercero de los capítulos conduce el interés hacia los paradigmas y enfoques epistemológicos propios de los métodos cualitativos, para destacar, en esta ocasión, la importancia de elaborar

³ Cheryl Mattingly y Linda C. Garro (eds.), *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*, California, University of California Press, 2001.

un diseño de investigación que aborde las narrativas del padecer. Éste es un apartado que orientará a quienes se adentran en el tema por primera vez, ya que puede verse como una guía para construir estudios con herramientas que explican las pautas generales de un proyecto de investigación sobre narrativas del padecer.

El capítulo 4 está regido por preguntas nodales que hablan del oficio del etnógrafo preocupado por ¿cómo hacer para producir las narrativas de los padecientes?, ¿qué significa producir?, ¿quién produce?, ¿qué se produce? Desde esta orientación, es un apartado que hace que el lector mire las diferentes posibilidades metodológicas para producir las narrativas del padecer, y se centra en el momento básico de la investigación de campo. Apoyada en autores cuyo trabajo nodal es pensar críticamente la narrativa, la autora de este capítulo expone que: “El acto de contar puede servir para distintos propósitos: informar, reevaluar, recordar, discutir, justificar, persuadir, participar, entretener e incluso engañar a una audiencia” (p. 90). Por esta razón, hace alusión al ir y venir de las acciones y reflexiones de los investigadores conforme lo que van encontrando en campo, y visibiliza que el trabajo del investigador-analista consiste no sólo en recabar la información que se genera, sino en ser parte del proceso de re-construcción de dicha información y, en todo caso, del proceso que llama co-construcción.

El contenido del apartado se amplía porque aborda el momento clave del trabajo antropológico, es decir, la producción de información (sin la cual toda propuesta teórica pierde sentido).

Este momento es concebido también como el segundo nivel de análisis en el que tanto el investigador como los interlocutores co-construyen narrativas. Además, expone todas las herramientas posibles para producir y construir “relatos”, articula los problemas que enfrentamos en campo y pone en tela de juicio el proceder de los investigadores en términos no sólo teórico-metodológicos, sino también éticos.

El quinto capítulo parece ser el corazón de la propuesta del libro en donde se cristaliza la reflexión que, sin decirlo propiamente, se ha instalado en una perspectiva relacional que ofrece a los estudiosos del tema una manera claramente descrita para acceder a la comprensión del proceso de interpretación del corpus narrativo a través de la metáfora del andamiaje.

La importancia del apartado es vital porque se instala en el momento mismo en que nos preguntamos: ¿qué hacer con lo narrado? El autor de la propuesta nos ayuda a responder colocando su reflexividad y creatividad, paso a paso, para hablarnos ya no de narrativas a secas, sino del *corpus narrativo*, definido por él como: “el cúmulo de materiales diversos, resultado de la interacción durante la investigación, los cuales pueden ser narraciones orales, cartas, dibujos, diarios de campo y videos con una orientación teórica” (p. 137).

Desde la metáfora del andamio se nos invita a considerar la narrativa como movimiento constante dentro del flujo de la experiencia social (p. 135), y se aclara que:

el andamio es un conjunto de elementos teóricos-metodológicos que toma en cuenta los procesos de la investigación

para acercarse al corpus narrativo y realizar el análisis interpretativo. Dentro de este conjunto encontramos teorías, conceptos, diseños, herramientas y técnicas que permiten crear diversas estrategias que transforman a la narrativa del padecer al ser interpretada, es decir se pretende desvelar aquello que ya está dado, pero no es tan evidente (p. 136).

El andamio remite a la idea de movimiento, y por ello, al ir y venir del investigador armando su “obra” en un claro proceso analítico; refiere el ordenamiento de ese proceso razonado en el que se articulan multiplicidad de voces, temporalidades, *diálogos de varias escrituras u oralidades del escritor, del destinatario* —de los actores, sujetos o agentes— y del contexto sociocultural. Con esto, el autor apunta a la importancia de la intertextualidad, que advierte se conforma por cuatro fuentes de información particulares: 1) la de campo, 2) la teórica, 3) la que revela el acto interpretativo, y 4) la proveniente de las audiencias.

Si bien concuerdo con esta propuesta, que dibuja ése ir y venir como un tránsito que revela la importancia de relacionar la teoría y el dato para lograr la interpretación, me parece que en la producción de la intertextualidad, en el punto 3, que habla del acto interpretativo, no se problematiza la producción de interpretaciones de primer y segundo orden, a efecto de comprender a quién se le adjudica cualquier glosa. Tema que sin duda será motivo de nuevas cavilaciones.

Por otra parte, se abre una nueva veta de reflexión que se desarrolla en el siguiente capítulo, al concebir todo proceso de interpretación, incluyendo

a las audiencias, como nuevos contextos interpretativos. Sin duda, el apartado es propositivo, creativo y revelador, pero complejo, pues refiere diferentes momentos y elementos que tal vez requieran de una mejor descripción, y mayor claridad y profundidad, para comprender, como se ha apuntado en el primer capítulo, que el alcance de las narrativas del padecer se observará al relacionarlas con propuestas teóricas que profundicen el análisis de los textos, intertextos y contextos que de ellas se derivan.

El sexto despliega la manera en que ese proceso hermenéutico, que ha puesto interés en el sentido producido sobre las narrativas del padecer, no se estanca en la interlocución del sujeto-investigador y el sujeto investigado, sino que transita hacia las audiencias que también forman parte de las tramas de interpretación. Aunque se advierten algunas reiteraciones, lo notable del capítulo es que evidencia algo que quizá no todos los investigadores, como autores, han pensado analíticamente: para quién se escribe y cómo serán recibidos sus textos. El autor del apartado pone énfasis en la textualidad, concebida como la intención de transmitir significados, producir conocimientos y comprensión a través de las entidades que constituyen los textos. Y desarrolla una argumentación sobre cómo transformar el *corpus narrativo* en un *corpus transtextual* orientado a las audiencias, con el objetivo de transmitir los hallazgos de la investigación.

El tema se despliega debatiendo sobre el investigador como autor que es leído y evaluado por una audiencia. Sin embargo, me parece que no considera

un aspecto importante. Me refiero a la posible tensión que existe cuando el investigador presenta resultados a los participantes en su investigación, pero éstos manifiestan desacuerdo por lo planteado.

Finalmente, en el epílogo encontramos la reafirmación de varias cuestiones anotadas a lo largo del libro, pero también una actitud de apertura del grupo de investigadores, que admite mostrar un texto que sigue en construcción.

Ahora bien, y hablando de producción de narrativas, como se aprecia, también estoy contribuyendo con un relato expandido, incorporando mi mirada e interpretación, ya que de alguna manera elegí contar esta historia. Resalto que mi tarea intelectual, por casi 30 años, la he centrado en narrativas del padecer, y por ello, el libro me resultó muy ilustrativo, y esperarí que también para los interesados.

La lectura de los textos se convierte, como se apunta en el epílogo, en una vuelta a la reflexión; soy lectora y audiencia que me apropio, critico y comparto el conocimiento que se ha expuesto. En este sentido, hago un apunte final para apropiarme de lo que considero más importante del volumen.

En cuanto a orientación conceptual, yo esperaba que se hubiera definido con contundencia, amplitud y claridad qué es la narrativa, y particularmente, qué son las narrativas del padecer. Considero que hubiese sido de gran utilidad contribuir formulando una definición, que permitiera a los lectores y estudiosos comprender sus alcances y límites. Y aunque en las páginas se van agregando breves definiciones que se antojan com-

partidas, vale la pena proponer una síntesis de lo dicho.

Hablando particularmente de la narrativa, Hamui Sutton afirma: “la narrativa es una herramienta heurística” (p. xv), y abunda Vargas Escamilla, en el segundo capítulo, que posibilita la aproximación al “fenómeno de estar-en-el-mundo, que implica el hecho de que el mundo es ocupado por un ser (sí mismo) que lo habita, siempre en una solicitud de alteridad (co-estar en el mundo) que posibilita el sentido” (p. 42). Es decir, permite dar cuenta del sí mismo y del otro en una coproducción de sentido: “las narrativas no son métodos o herramientas —instrumentos—, sino acercamientos teórico-metodológicos que utilizan estrategias propias de la investigación cualitativa” (xix). Son formas de conocimiento y de acción que proporcionan sentido a la experiencia, principalmente a partir del lenguaje, y dan cuenta de la subjetividad e intersubjetividad de quien narra, de quienes aparecen en la trama e incluso del investigador o de la audiencia (p. 4).

Particularmente, las narrativas del padecer constituyen una aproximación a la dimensión subjetiva de la enfermedad, que brinda información corporal y discursiva sobre “la experiencia, la identidad, la memoria y las expectativas, la intersubjetividad de los sujetos posicionados social e históricamente en franjas de actividad, el tiempo, los espacios sociales, el lenguaje, los saberes, las emociones, las creencias, los valores, las acciones sociales, las expresiones retóricas y los contextos” (p. 3).

Las narrativas del padecer deben relacionarse con propuestas teóricas que profundicen en el análisis de los textos, intertextos y contextos que de ellas se derivan. Por ello, para su comprensión es preciso recurrir al análisis interpretativo desde un posicionamiento hermenéutico o fenomenológico, que exponga la relación entre existencia, experiencia y relato, los cuales se articulan en la idea de cuidado y conocimiento de sí (p. 42).

En síntesis, la propuesta que encontramos en este libro tiene una gran validez teórico-metodológica porque logra posicionarse tomando en cuenta los trascendentales giros epistémicos de las últimas décadas que, en torno a la narrativa, han dejado en claro que no puede integrarse exclusivamente a la producción del discurso. Enunciado de esta manera, encontramos una propuesta más integradora que permite ir más allá de la centralidad que ha manifestado la antropología médica o la antropología de la salud y la enfermedad. Por ello considero que la narrativa surge no sólo de la relación del sujeto y el lenguaje, sino de la acción del circuito hermenéutico pensar, sentir, decir, hacer que proyecta la creación de sentido

Sin duda, este libro marcará un hito en el ámbito de la investigación cualitativa en salud, sobre todo por la escasa producción de reflexiones de este tipo que se han hecho en nuestro país.

JOSEFINA RAMÍREZ VELÁZQUEZ
Escuela Nacional de Antropología e
Historia, INAH

Milpas de guerra: humedales y agricultura institucional durante el Posclásico tardío en Tlaxcallan, México

Aurelio López Corral

Resumen: El presente trabajo indaga el papel de la Antigua Ciénega de Tlaxcala como área de producción intensiva de alimentos para el soporte de las instituciones de Tlaxcallan durante el Posclásico tardío. Se analiza información arqueológica, histórica y agrícola para estimar su capacidad productiva, considerando la distribución de los suelos asociados a los humedales, la actual cosecha de alimentos, la tecnología empleada por los indígenas en la explotación de esas tierras, el patrón de asentamiento prehispánico y colonial, y los límites geopolíticos de los *altepemeh* asentados en el valle de Puebla-Tlaxcala. Los resultados sugieren que los pantanos representaron una base económica crucial para la economía institucional de Tlaxcallan en una época de conflictos regionales e interregionales.

Palabras clave: Mesoamérica, Tlaxcallan, Posclásico tardío, agricultura de humedales, agricultura intensiva.

Abstract: This paper explores the role of the wetlands of the Antigua Ciénega de Tlaxcala as areas of intensive food production for the support of the institutional apparatuses of Tlaxcallan during the Late Postclassic (1250-1519 AD). Current archaeological, historical and agricultural information is analyzed to estimate agricultural production capacity. Data includes the distribution of soils associated with wetlands, the indigenous technology used for wetland exploitation, settlement patterns during pre-Hispanic and colonial times, and geopolitical boundaries of *altepemeh* (state-level political entities) settled in the Puebla-Tlaxcala valley. Results suggest that wetlands represented a crucial economic base for the institutional economy of Tlaxcallan at a time of serious regional and interregional conflicts.

Keywords: Mesoamerica, Tlaxcallan, Late Postclassic, wetland agriculture, intensive agriculture.

Dos calendarios conservadores durante la Guerra de Tres Años: el *Reaccionario* y *La Familia Enferma*

Laura Herrera Serna

Resumen: Este artículo da cuenta de dos títulos de impresos de filiación ultraconservadora que vieron la luz durante la Guerra de Reforma en México. Estas publicaciones son representativas de la *prensa de combate* que produjeron distinguidos miembros del partido conservador para divulgar su ideario, usando un lenguaje sarcástico, en contra de las reformas y de los prohombres liberales. Debido a su utilidad, en el siglo XIX, el formato “calendario” fue una tipología documental que garantizaba una amplia circulación en todos los niveles sociales. De los ejemplares en cuestión destacan algunos temas que aún siguen vigentes y, de igual forma, se hace hincapié en la importancia de esos libros “curiosos” como fuente y objeto de estudio de nuestra cultura política y popular.

Palabras clave: calendario, almanaque, cultura política, debate público, Leyes de Reforma, México, Guerra de Reforma.

Abstract: This article observes two ultra-conservative printed media examples, born during the Reform War in Mexico. These publications are representative of *combat media* and produced distinguished members of the conservative party in order to divulge their mindset. The issues use a harsh sarcastic language against the reforms and liberal men. Due to its utility, the “calendar” format was the most common documental typology of the XIX Century. This guaranteed a wide distribution through all levels of society. Some themes that are still valid. Additionally, emphasis is made in these “curious” books as sources and objects of study of our popular and political culture.

Keywords: calendar, almanach, political culture, public debate, Reform Laws, Mexico Reform War.

La investigación corporificada: la danza en la construcción del conocimiento antropológico

Camila Daniel / Claudia Lora

Resumen: En el presente artículo se reflexiona sobre el papel que la danza desempeñó en la práctica de campo antropológico de las autoras del texto. Explorando la metodología comparativa, este trabajo se basa en experiencias etnográficas con mujeres del Recôncavo, en Bahía, Brasil, e inmigrantes peruanos en Río de Janeiro. Haber aprendido *samba de roda* y *tondero* propició una (re)configuración de la relación entre el investigador y los sujetos de investigación, así como repensar la observación participante. Además de investigar, las autoras se tornaron en practicantes de danzas, ya que bahianos y peruanos se ofrecieron a enseñarles. Para ellas, más que un objeto de estudio, el baile se convirtió en método de investigación, permitiéndoles acceder a significados socialmente compartidos.

Palabras clave: danza, método, trabajo de campo, samba, tondero.

Abstract: This paper aims to reflect on the place that the dance took on anthropological fieldwork of the two researchers who write this text. Exploring the comparative approach, this work is based on our ethnographic experiences with baianos in the recôncavo and Peruvian immigrants in Rio de Janeiro. For us, having learned to dance *samba de roda* and *tondero* respectively, provided a (re)configuration of the relationship between researcher and research subjects, as well as a rethinking of participant observation. Besides being researchers, we also became practitioners of the dance, which was possible because baianos and Peruvians were willing to teach us. Wherefore, more than an *object* to be studied, dance became a *research method*, which allowed us to access certain meanings of social life shared by baianos and peruvians.

Keywords: dance, method, fieldwork.

“El santo tiene polvo en su ojo”: la conversión presbiteriana en Chibtik, un paraje de Chenalho’, Chiapas

Witold Jacorzynski

Resumen: En este ensayo se examina la conversión del linaje Pasinsa del municipio de Chenalho’, en Los Altos de Chiapas, de la religión tradicional maya al presbiterianismo en la segunda mitad del siglo xx. Se explican los factores externos e internos que compusieron el caldo de cultivo de esa mutación: la ubicación marginal de la estirpe y su deseo de liderazgo, el proselitismo de misioneros estadounidenses, las políticas indigenistas del gobierno mexicano, entre otros. Con ayuda de los conceptos “ver-como” y “cambio de aspecto” de Ludwig Wittgenstein; de “innovadores culturales” y “estrategias” de Frederik Barth, y de “distanciamiento del rol” de Erving Goffman, se razona la conversión individual de uno de los líderes del nuevo movimiento, y se exponen los efectos del cambio para la generación de los neófitos y las siguientes generaciones: el establecimiento de una nueva comunidad Chibtik, la expansión agraria de los linajes aliados, la migración a ciudades, la adaptación a la forma de la vida moderna.

Palabras clave: presbiterianismo, conversión religiosa, linaje Pasinsa.

Abstract: This essay describes and analyses the religious conversion of the lineage Pasinsa in the township of Chenalho’ in the Highlands of Chiapas, from the traditional Maya-religion to the Presbyterianism in the late 50s and the 60s of the XX Century. Different external and internal factors which formed breeding ground to the collective conversion are mentioned: the marginal position of the lineage and its desire to attain a leadership, the proselytism activities of the north american missionaries, indigenous policies of the Mexican government, among others. The individual conversion of one of the leaders of the new religious movement is analyzed in terms of such concepts as “seeing-as” change of aspect” of Ludwig Wittgenstein, “cultural innovators” and their “strategies” of Frederik Barth and “role-distance of Erving Goffman. This essay examines as well the results of the conversion, both for the neophytes and the next generation: the establishment of the new community in 1965- Chibtik, the agrarian expansion of the allied lineages, their migration to the cities, the adaptation to the more modern form of life.

Keywords: Presbyterianism, religious conversion, Pasinsa lineage.

Escenarios de la economía étnica de una comunidad nahua del Alto Balsas en Playa del Carmen

Berenice Morales Aguilar

Resumen: En el siguiente artículo se abordan los procesos migratorios que han conformado la economía étnica de la comunidad nahua de San Juan Tetelcingo, que pertenece al municipio de Tepecoacuilco de Trujano y forma parte de la región del Alto Balsas en el estado de Guerrero. En dicho asentamiento se han dedicado tradicionalmente a la producción artesanal de papel amate, barro y cerámica, que en la actualidad se comercializa a partir de sus movimientos migratorios por la República Mexicana. Se explora también la estrategia de comercialización de la comunidad sanjuanense situada en Playa del Carmen, Quintana Roo, con la cual se ha construido su economía étnica: programa de clases de pintura en cerámica de barro impartidas por nahuas en las grandes corporaciones hoteleras.

Palabras clave: migración, indígenas, nahuas, Alto Balsas, economía étnica.

Abstract: The following article addresses the migratory processes that have shaped the ethnic economy of the Nahua community of San Juan Tetelcingo, which belongs to the municipality of Tepecoacuilco de Trujano and is part of the Alto Balsas region in the state of Guerrero. The inhabitants of San Juan Tetelcingo have traditionally dedicated themselves to the artisanal production of amate paper, clay and ceramics, which they currently commercialize from their migratory movements through the Mexican Republic. Next, I explore the commercialization strategy characteristic of the community of San Juan located in Playa del Carmen, Quintana Roo, with which its ethnic economy has been built: The teaching of clay pottery classes taught by the Nahuas in large corporations hotels.

Keywords: migration, indigenous, Nahuas, Alto Balsas, ethnic economy.

Año 27, vol. 78, enero-abril, 2020

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *La dinámica demográfica de Monte Albán durante el Clásico: fecundidad, mortalidad y esperanza de vida*
- ◆ *“Cuando los jaguares devoraron a nuestros antepasados”, el primer mito de creación en el México antiguo, teriantropía y el culto a la masculinidad*
- ◆ *Expresiones rituales de la fiesta. La celebración de La Candelaria*
- ◆ *Acercamiento a los musulmanes en México: conversión, asimilación cultural y diálogo interreligioso*
- ◆ *El fin de la utopía: una aproximación al simbolismo del zombi en los imaginarios posapocalípticos del siglo XXI*
- ◆ *1914-1918 visita a museos y sitios naturales*



www.dimensionantropologica.inah.com.mx



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

