



CON-
TEMPORÁNEA.
TODA LA HISTORIA
EN EL PRESENTE

Núm. 14 julio - diciembre de 2020

Con-temporánea. Toda la historia en el presente, primera época, vol. 7, núm. 14, julio-diciembre de 2020, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.con-temporanea.inah.gob.mx Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2014-070413343600-203, ISSN: 2007-9605, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de última actualización del número: Lourdes Domínguez Vázquez, Dirección de Estudios Históricos INAH, calle Allende 172, col. Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México, fecha de última actualización: 21 de diciembre de 2021. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Contacto: con-temporanea.deh@inah.gob.mx Teléfono: 70900890 ext. 2005 <https://con-temporanea.inah.gob.mx/>

Directorio

Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja González
Secretaria Técnica

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinadora Nacional de Difusión

Delia Salazar Anaya
Directora de Estudios Históricos



Primera época, vol. 7, núm. 14, julio – diciembre de 2020

Revista de la Subdirección de Historia Contemporánea de la Dirección de Estudios Históricos-INAH

Editor

Carlos San Juan Victoria

Coordinador editorial

Claudia Álvarez Pérez
Coordinador del número
Consejo de Redacción

Consejo de redacción

Carlos San Juan Victoria
Dolores Pla Brugat (†)
Gabriela Pulido Llano
Mario Camarena Ocampo
Mónica Palma Mora
Margarita Loera Chávez y Peniche
María de Lourdes Villafuerte García
Lilia Venegas Aguilera
Sergio Hernández Galindo
Claudia Alvarez Pérez

Consejo editorial

Alejandro Schneider, Universidad de Buenos Aires
Fernando Saúl Alanís, El Colegio de San Luis
Germán Feijoo, Universidad del Valle (Colombia)
Iván Gomezzcésar, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Jesús Hernández Jaimes, FFyL UNAM
Leticia Reina, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Luciano Concheiro, Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco
Luz María Uththoff, Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa
Marcela Dávalos, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Marco Bellingeri, Universidad de Turín (†)
Ricardo Pérez Montfort, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Salvador Rueda, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Tiziana Bertaccini, Universidad de Turín
Verónica Oikión, El Colegio de Michoacán

Concepto y producción editorial

Benigno Casas

Diseño web

Tania Ixchel Pérez González

Cuidado de la edición

Guillermo Palma y César Molar

Soporte técnico

Reynaldo Gallo Mondragón

Fotografía de portada y fotografías de *banner*

Pedro Hiriart

Propósito



Etimología:

Con: perteneciente a

Temporaneus: tiempo

Pertenecer a un tiempo junto con otros.

Paradoja:

Es posible *existir* en el mismo tiempo-espacio con otros, e ignorarlo.

Se pertenece por diversos impulsos, como, uno entre tantos ejemplos, los acontecimientos (crisis, revoluciones, catástrofes naturales, las tempestades modernizadoras) que hacen vibrar a muchos al mismo ritmo de sus reverberaciones. Se pertenece, también, por las narrativas históricas que nos convierten en individuos que conllevan —carga y alegría— un mismo tiempo-espacio con otros.

Nos hacemos, no nacemos, contemporáneos.

¿Por qué Con-temporánea?

Recuperar desde esta segunda década del siglo XXI al XX, polémico, fundador, en su calidad global y su circunstancia local, su variedad y discontinuidad, en sus muchos temas y sujetos, asumirlo como un continente apenas explorado.

Traer lo muy lejano en el tiempo-espacio, al diálogo con este tiempo nuestro. Distanciarse de un presente sólido y familiar para abrirlo a las posibilidades múltiples del tiempo largo.

Promover muchas tramas narrativas, capturar los acontecimientos fundadores, ampliar el tiempo-espacio con nuevos sujetos y temas, acoger la riqueza de miradas y métodos históricos.

Abrir, en un tiempo de consenso, de plena aceptación de las frías y uniformes aguas de la sociedad global, el aire fresco de la crítica.

Invitar al ejercicio colectivo de trazar en la arena móvil del tiempo las tramas de un nosotros polifónico, diverso y distinto, contradictorio, siempre cambiante.

Fotografías de banner



Presentación

Destejiendo a Clío

Presentación a Destejiendo a Clío

El derecho a rebelarse en los pasos de un militante
Malely Linares Sánchez

Ante el cerco jurídico, la tenacidad indígena
René David Benítez Rivera

Entre la insurrección y la militancia: el camino de la utopía posible
Claudia Álvarez Pérez

La lucha por la autonomía desde la antropología
Mario Camarena Ocampo

Del oficio

La visión mesoamericana de las cruces mayas actuales
Miguel Ángel Astor-Aguilera

Pólvora en las parroquias: la Iglesia católica y la Guerra de Castas
Terry Rugeley

“Los primeros deberes de las personas que viven en una comunidad civilizada”:
los mayas, la Iglesia y el Estado colonial británico en el sur de Belice
Joel Wainwright

Las dos últimas lunas de El Chorro, Belice. Mujeres mayas descendientes de desplazados
por la Guerra de Castas de Yucatán
José Manuel A. Chávez Gómez

En busca de las razones de la Guerra de Castas de Yucatán
Manuel Ferrer

¿Ha enmudecido la Cruz Parlante? ¿La Guerra de Castas ha terminado?
Paloma Escalante Gonzalbo

Las mujeres y la llamada Guerra de Castas: entre la negación y el olvido
Georgina Rosado Rosado

Expediente H

El poder de los pueblos, el poder del rey, la nación y el estado, siglos XVI–XVIII
Ethelia Ruiz Medrano

Post Gutenberg

Galería

Un pasado muy presente en imágenes
Curaduría Rebeca Monroy
Galería “Rostros y paisajes de un territorio rebelde”, Fotografías de Pedro Hiriart

Video

Ángel Sulub, entrevista realizada por la antropóloga Paloma Escalante Gonzalbo en la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. Parte 1

Audio

Rezo de santiguación para curar y purificar a un yerbatero maya. Invoca a distintos santos y vírgenes, está ubicado en la que fue la zona del conflicto

La santiguación es un tipo de purificación en la que el h–men realiza una invocación a distintas deidades del panteón maya contemporáneo y hace mención a lugares sagrados (Filiberto Pat, compositor musical, cantante).

Trayectorias

De cocinas e ingeniería a monumentos y geometría. Leonardo Icaza: una vida estudiando el patrimonio construido. *In memoriam*
María del Carmen León García

Medidas y patrones desde la mirada de Leonardo Icaza
Guillermo Boils Morales

Leonardo Icaza y su noción de paisaje cultural y arquitectura a cielo abierto
José Manuel A. Chávez Gómez

Noticias

Virus metafísico y crisis ontológica
Armando Bartra

Desafíos post COVID: el cuerpo, lo público y lo común
Carlos San Juan Victoria

Filosofar profano en tiempo de pandemia. Pensar lo que está pasando
Benjamin Berlanga Gallardo

Pandemias e historia: siete tesis sobre las tareas editoriales en tiempos del COVID-19
Claudia Álvarez Pérez y Carlos San Juan Victoria

Las paradojas de un paraíso ilusorio. Crisis sustentable y de gobierno en Valle de Bravo
Andrés Latapí Escalante

Pueblos originarios, indígenas y afromexicanos. Notas para una reivindicación pendiente en la historia de México
Claudia Álvarez Pérez

Noj Kaaj Santa Cruz Xbáalam Naj y la llamada Guerra de Castas de Yucatán
Carlos Chablé Mendoza

La maya pax: música de dios, música de la guerra
Marcelo Jiménez Santos

Volveremos a unirnos. Testimonio de don Aniceto May sobre la Guerra de Castas y tejedor de hamacas de henequén

Mirar libros

Magdalena Pérez Alfaro, “Repensar las izquierdas latinoamericanas en el siglo XXI”, sobre Gerardo Necochea Gracia y José Romualdo Pantoja Reyes (coords.), *La rebeldía en palabras y hechos. Historias desde la orilla izquierda latinoamericana en el siglo XXI*, Buenos Aires, Clacso / ENAH-INAH, 2020 (formato PDF).

Iván Arti3n Torres Urbina, “El andar de los obreros”, sobre

Saúl Escobar Toledo, *El camino obrero. Historia del sindicalismo mexicano, 1907–2017*, México, FCE, 2021.

Alejandra del Ángel Romero, “Sujetos peligrosos de la Ciudad de México”, sobre Susana Sosenski y Gabriela Pulido (coords.), *Hampones, pelados y pecatrices. Sujetos peligrosos de la Ciudad de México (1940–1960)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019.

Carlos San Juan Victoria, “Una historia (in)terminable: nuestro neoliberalismo”, sobre Rafael Lemus, *Breve historia de nuestro neoliberalismo, poder y cultura en México*, México, Editorial Debate, 2021.

Mónica Palma Mora, “Del país del sol naciente a la Perla de Occidente”, sobre Melba Falck Reyes (coord.), *Presencia japonesa en Jalisco*, México, Universidad de Guadalajara / Japan Foundation, 2020.

René David Benítez Rivera, “¿La comunidad, flor del maguey? o ¿la comunidad, el llanto del ave fénix?”, sobre Consuelo Sánchez, *Construir comunidad. El Estado plurinacional en América Latina*, México, Siglo XXI, 2019.

José Manuel Chávez Gómez, “La persistencia de una comunidad maya”, sobre Paul K. Eiss, *In the name of El Pueblo. Place community, and the Politics of History in Yucatan*, Durham, Duke University Press, 2010.

Rebeca Monroy Nasr, “Las formas de mirar: el análisis histórico visual”, sobre Susana Rodríguez Aguilar, *La mirada crítica del fotoperiodista Pedro Valtierra*, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, 2019.

Cristina Sánchez Parra, “La migración de mujeres profesionistas colombianas a México”, sobre Rosa Emilia Bermúdez Rico, *Migración internacional calificada por razones de estudio: colombianas en México*, México, El Colegio de México, 2019.

Mario Camarena Ocampo, “Pueblos armados en movimiento”, sobre Antonio Fuentes Díaz y Daniele Fini, *Defender al pueblo. Autodefensas y policías comunitarios en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanistas de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones Lirio, 2018.

Paulina Latapí Escalante, “Travesías culturales”, sobre M.E. Aguirre, *Pioneros de las ciencias y las artes. Travesías culturales entre la península itálica y la Nueva España, siglos XVI al XVIII*, México, IISUE–UNAM, 2020.

Cristina V. Masferrer León, “La historia después del olvido”, sobre
Montserrat Arre Marfull, Rafael González Romero, Luis Madrid Moraga y Andrea Sanzana
Sáez, *Antecedentes para estudiar la presencia afrodescendiente y afromestiza en la región
de Coquimbo*, Ovalle, Corporación Cultural Municipal de Ovalle, 2020.

Presentación del Número 14

El presente en la historia o la memoria del presente. Pierre Nora plantea que “la memoria es la vida, siempre llevada por grupos vivientes y a este título, está abierta a la dialéctica del recuerdo” (“Entre memoria e historia: la problemática de los lugares”, 1984). Es justamente la memoria del lugar, del presente, el *leitmotiv* de esta edición, la número 14, de *Con-temporánea*.

En esta ocasión, son los pueblos originarios quienes recorren la revista, aquellos que muchos quisieran refundirlos en el pasado; sin embargo, están presentes con sus memorias, entendidas como la forma en que conciben, simplemente, la vida. Asimismo, no podemos soslayar el gran tema de estos tiempos actuales: la pandemia que azota a la aldea global.

En las secciones “Destejiendo a Clío”, “Del Oficio” y “Expediente H”, el peso actual de los pueblos originarios en las preocupaciones de los historiadores se hace evidente, y se muestran en sus varias dimensiones. Así, en la primera de nuestras secciones, “Destejiendo a Clío”, cuatro historiadores y antropólogos (Malely Linares, Claudia Álvarez, David Benítez y Mario Camarena) se posicionan ante el libro: *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante*, de Orlando Aragón Andrade. Se trata de un texto académico en el que realiza la sistematización reflexiva de su experiencia vivida como abogado, él representó al pueblo de Cherán en los tribunales para expresar la visión comunitaria sobre el sistema político actual y la vigencia de sus derechos colectivos. Los cuatro autores reiteran esta visión “desde adentro” de las comunidades que critica y propone abrir brechas en el sistema político para lograr la cabal representación de los pueblos.

En la sección “Del Oficio”, la más importante en términos de la profundidad académica, se propone una revisión crítica de la historiografía vigente y la consiguiente apertura de nuevas temáticas de estudio, en un asunto de gran pertinencia: la lucha social maya iniciada en 1847, provocada por el despojo de las tierras para dar paso a los cultivos comerciales, como el henequén, así como el excesivo pago de impuestos y obvenciones parroquiales; como es sabido, este conflicto recorrió la segunda mitad del siglo XIX y parte del siglo pasado.

En este sentido, Miguel Ángel Astor-Aguilera analiza uno de los grandes símbolos que unificaron a los diversos asentamientos mayas, la llamada Cruz Parlante, para rescatar el pasado mesoamericano de los objetos parlantes y su sentido para la existencia maya. Por su parte, Joel Wainwright desentraña al Estado colonial británico y su intento, junto con la Iglesia católica, por “asentar” territorialmente a las poblaciones itinerantes mayas, que bajo

la intensidad del conflicto emigraron hacia Honduras Británica, hoy Belice. En otra colaboración, Terry Rugeley muestra la decadencia del control cultural y social de la Iglesia católica en Yucatán, que coincide con la irrupción de la gran rebelión maya. Un tema poco conocido es el que aborda José Manuel Chávez, nos referimos a los desplazados por el conflicto en Yucatán y que emigraron hacia el sur de la península, en un entorno desconocido para ellos; el autor realiza una narración etnográfica de dos mujeres que tuvieron que refugiarse en la selva, primero en familias extensas, y luego en la soledad del abandono. Asimismo, le proponemos al lector el trabajo pionero de Manuel Ferrer, “En busca de las razones de la Guerra de Castas de Yucatán”, quien abrió una nueva perspectiva, ahora vigente, en la manera de abordar el conflicto social maya, y que fue publicado por vez primera en la revista *Historias*, también de la Dirección de Estudios Históricos. Y como uno de varios frutos de su estancia en la región, Paloma Escalante Gonzalbo nos proporciona su visión y versión de la pervivencia actual de la memoria del conflicto maya, y la continuidad de los centros y rituales de las cruces mayas que le dan vigencia a los agravios que han tenido que soportar no sólo los mayas, sino los pueblos originarios en general. Y por último, Georgina Rosado revisa el silencio sobre la participación de las mujeres en la gran rebelión y nos ofrece varios testimonios que abren la urgencia de una indagación con perspectiva de género de la llamada Guerra de Castas.

Nuestro “Expediente H” ofrece al lector una mirada poco frecuente en la historiografía actual, en la cual la doctora Ethelia Ruiz Medrano resume varias de las aportaciones de sus libros, para contar el transcurrir de tres siglos en los que se crea un sistema de regulación y dominación política de los pueblos originarios; primero fue la Corona española, tanto en su versión de los Habsburgo como de los Borbones, un peculiar “gobierno a distancia” nutrido de mediadores, de hábitos que ahora se nombran como corrupción y de “saberes negociadores”. Además, aborda la intensa reacción de los pueblos de indios, ya transformados en repúblicas, inscritas en las leyes y administraciones de la monarquía, para adaptarse o luchar abiertamente, siempre persiguiendo mantener sus rangos de autonomía, sus territorios y su cultura.

En la sección “Post Gutenberg” ofrecemos una galería con el trabajo artístico de Pedro Hiriart y la curaduría de nuestra colega Rebeca Monroy Nasr, así como dos audios con rezos de santiguación. La santiguación es un tipo de purificación en la que el *h-men* realiza una invocación a distintas deidades del panteón maya contemporáneo y hace mención a lugares sagrados. También incluimos en esta sección un video con el testimonio de Ángel Sulub, un activo promotor de la cultura maya y de la defensa de los territorios, se trata de una entrevista realizada por la antropóloga Paloma Escalante en la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, en Quintana Roo.

La sección “Trayectorias” rinde un puntual homenaje a Leonardo Icaza (1945–2012), un destacado colega de esta Dirección de Estudios Históricos, un perfil heterodoxo de historiador, arquitecto, atento a la arqueología y a la restauración, quien realizó aportaciones en

variados campos, como la medición castellana y la mesoamericana, sus arquitecturas para habitar y abastecer de agua los asentamientos novohispanos y su sorprendente relación con los paisajes; en esta sección participan con sus colaboraciones tres destacados investigadores, María del Carmen León, Guillermo Boils y José Manuel Chávez, amigos cercanos que participaron del quehacer amplio de Leonardo Icaza, quien más que un especialista fue una reencarnación del espíritu renacentista en su ansia de conocer, por la amplitud de sus saberes y la diversidad de sus aportes.

Nuestro número 14 en su sección “Noticias”, arranca con un conversatorio realizado en abril de 2021 en torno a un texto de Armando Bartra, donde formula un planteamiento de gran calado: ¿el Covid-19 aporta una nueva dimensión a la crisis actual del capitalismo?, encarnada en la amenaza de muerte que sacude a todos y nos hace afrontar el sentido mismo de nuestras vidas, un verdadero reto ontológico. Benjamín Berlanga y Carlos San Juan Victoria retoman la pregunta, uno para perfilar ciertas cualidades de los cambios para hacerlos inasimilables por el sistema actual de organización de la existencia y, el segundo, para sugerir rutas ya en marcha para superarlo. Y, enseguida, para cerrar el tema, un conjunto de tesis sobre el COVID-19 y las tareas editoriales de nuestra revista *Con-temporánea* que realizan Claudia Álvarez y Carlos San Juan.

Y luego se desgranán en la sección “Noticias” temas tan diversos como la crisis medioambiental en Valle de Bravo, en el Estado de México, y el deterioro de las capacidades de gobierno; este texto es escrito por Andrés Latapí. Por su parte, Claudia Álvarez nos plantea el camino para consensuar la nueva ley indígena y de la población afromexicana en reuniones con las representaciones de los pueblos originarios e indígenas en la Ciudad de México. Las dos últimas colaboraciones con las que se cierra esta sección abordan aspectos de las luchas culturales actuales para restablecer la memoria y el control cultural de los mayas, por ejemplo, en el nombre adecuado de las poblaciones en apego a su cultura, o el muy interesante rescate de la música y los bailes que se generaron al calor de la gran rebelión maya del siglo XIX, el maya pax, que nos entrega el cronista Carlos Chablé, en el primer caso, y Marcelo Jiménez, artista, en el segundo.

Finalmente, “Mirar libros” abre a temáticas diversas, fiel reflejo del gran campo de asuntos que por fortuna crecen y crecen en la historiografía, tales como las migraciones; los japoneses en Jalisco; viajeros ilustrados y aventureros del periodo colonial; los hampones, pelados, y pecatrices de la primera mitad del siglo XX en la Ciudad de México; afrodescendientes y afromestizos en Colombia; el caminar obrero en el siglo XX mexicano; la recuperación de la historia de las izquierdas en América Latina, así como varias facetas del ya comentado interés actual sobre los pueblos indígenas, donde se revisa la creación social de la comunidad de los mayas, las formas comunitarias de autodefensas surgidas en varias regiones del país y el momento privilegiado que hoy vive América Latina con los avances de los pueblos en el ordenamiento constitucional de las naciones, como ocurre en Bolivia,

Ecuador y México, entre otros. También se incluye el tema del presente y su pasado inmediato, la revisión crítica del periodo neoliberal y la cultura en México.

Extendemos el más amplio agradecimiento, en primer lugar a José Manuel Chávez, quien coordinó los trabajos de las secciones “Del Oficio” y “Trayectorias”, además de los rezos de santiguación; al fotógrafo Pedro Hiriart, que de manera solidaria nos ofreció sus fotografías del territorio de Quintana Roo, a petición de nuestra colega Rebeca Monroy Nasr; a nuestra querida amiga Martha Latapí, quien nos enlazó con los autores, los testimonios y las pinturas, que nos muestran la vigencia memoriosa del movimiento social maya. A nuestra revista hermana, *Historias*, y a su directora Rebeca Monroy Nasr, así como a su Consejo de Redacción, quienes nos permitieron traerles el trabajo que sentó las bases de la actual historiografía sobre el movimiento social maya, el de Manuel Ferrer, a quien también le agradecemos su buena disposición que refrendó su publicación. Y a nuestro Consejo de Redacción, quien hizo posible los trabajos de conseguir reseñas, noticias y darle seguimiento a la edición de este nuestro ya número 14 que ahora entregamos a los lectores

Presentación a Destejendo a Clío

En uno de los últimos conversatorios presenciales que se llevaron a cabo antes de la pandemia, *Con-temporánea* invito el 16 de agosto de 2019 a conocedores del cruce turbulento entre el derecho y la promoción jurídica de los derechos indígenas a un conversatorio para intercambiar opiniones y posturas en torno al libro de Orlando Aragón Andrade, *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán*. Ahora lo recuperamos para los lectores de nuestra revista.

El derecho a rebelarse en los pasos de un militante

Malely Linares Sánchez*

Cuando por primera vez abrí las páginas del libro y encontré en la presentación el sabio proverbio de la comunidad nasa en el Cauca, a saber: "La palabra sin acción es vacía. La acción sin palabra es ciega. La palabra y la acción fuera del espíritu de la comunidad, son la muerte", supe que me encontraba frente a un texto cargado de un sentido de rebeldía; en el que el autor, Orlando Aragón Andrade, había depositado no sólo sus conocimientos, si se quiere académicos, sino más allá de éstos sus sentires y aprendizajes, para compartir su experiencia de la lucha de un pueblo indígena que hoy es inspiración para otras resistencias en México; como en Pichátaro o Santa Fe de la Laguna e incluso en América Latina.

Con esto quiero iniciar: con la posibilidad que nos brinda el autor desde su texto para pensar cuáles son nuestros lugares de enunciación. Sin duda, como nos lo demuestra a lo largo de las páginas, uno de los mayores cuestionamientos que se plantea el investigador-militante es cómo hacer que su labor pueda articularse con las luchas que se ciernen en las múltiples geografías del escenario mundial, cómo tejer su quehacer sentible y reflexivo en una investigación-acción capaz de desafiar los preceptos academicistas en los que, bajo la supuesta neutralidad y el ascetismo científico, se ocultan las causas profundas de las múltiples y desiguales realidades de un sistema dominante y opresor.

Son esas indagaciones en donde el investigador se asume como un actor político, comprometido en transformar mediante el pensamiento crítico y la construcción colectiva. En este caso, en una interacción dialéctica con la comunidad de Cherán a partir de la ecología de saberes, del diálogo multicultural y multiepistémico en la búsqueda de un "mundo otro", que nos habla también de la importancia de una antropología crítica y militante en los procesos jurídicos indígenas, esa que camina junto a las comunidades, la misma que debería plantearse hoy por qué deben hacerse peritajes antropológicos apoyados en opiniones externas, desde el "afuera", que determinan si un pueblo es o no indígena y que pueden interpretarse jurídicamente en contravía de las comunidades.

En suma, este libro nos convoca a una interdisciplinariedad comprometida; ejemplo de ello es el Colectivo Emancipaciones, que para el caso de Cherán permitió no sólo ganar sino además sentar jurisprudencia, haciendo un uso contrahegemónico del derecho estatal, apoyado en marcos jurídicos locales, nacionales e internacionales, como el trazado en el

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), bajo la noción del pluralismo jurídico.

Este acto valiente de Orlando Aragón Andrade y de los demás compañeros críticos, pero sobre todo de las mujeres y comuneros de Cherán, propició el triunfo jurídico y político que se narra detalladamente en el libro. Una lucha que desbordó las demandas de “seguridad, justicia y reconstitución de los bosques” y que logró ser el primer municipio indígena en Michoacán regido por “usos y costumbres”, con una nueva autoridad municipal, en una región asolada por el crimen organizado, la tala indiscriminada, en medio de los secuestros e incluso de vidas cegadas por la complicidad de las autoridades municipal y estatal.

En ese panorama la batalla no fue, y no ha sido nada fácil, porque el “muro de arriba” junto a sus aliados buscan desvanecer las grietas que, desde abajo, desde las fogatas, las barricadas, la ronda y el Concejo Mayor de Gobierno Comunal, se han conquistado, no sin pocas consecuencias; como las amenazas que se ciernen sobre la comunidad después de haber expulsado a los partidos políticos, causantes de divisiones internas, y que quieren volver.

Las letras vertidas en el texto rompen, en varios sentidos, la tradición academicista hegemónica, cuando nos hacen creer que la objetividad consiste en una escritura de la tercera persona; por el contrario, el autor nos habla desde una primera persona sobre su minuciosa experiencia personal en su investigación-acción, en distintos escenarios y también de las consecuencias en su toma de posición.

Orlando Aragón Andrade es un investigador-militante, comprometido, no solamente con sus proyectos académicos, en los que busca fomentar el sentido crítico de sus estudiantes con la articulación entre teoría y praxis. Sino que, además, le ha valido el reconocimiento por su compromiso más allá del territorio nacional. Hace pocos días tuve la oportunidad de estar en la Amazonía boliviana, varios pueblos del territorio indígena multiétnico se articulaban con el propósito de fortalecer su autonomía y, algunos, de exigirla a través del estatuto que se los garantiza. También se organizaban para que de sus territorios salieran los terratenientes, los usurpadores de la tierra. Algunos me decían animadamente que sabían lo que aquí en México habían hecho para alcanzar la autonomía “los compañeros zapatistas en Chiapas”; pero de igual manera, en Cherán conocen de esa lucha y del acompañamiento dado por el autor y por el Colectivo Emancipaciones. Así mismo, en un diálogo con profesores de Cataluña pude presenciar la socialización de esta lucha autonómica en sus universidades y la invitación para que los estudiantes piensen el derecho desde otra perspectiva, la contrahegemónica, destacando —por supuesto— la labor de Orlando Aragón Andrade.

Resalto la claridad y, sobre todo, el sentido crítico del autor en el texto, porque éste no es una exaltación imperativa del pilar jurídico para las luchas, sino más bien un instrumento más de la lucha, con claros límites. El autor nos lleva de la mano en la explicación de cómo recorriendo un camino de manera conjunta entre comuneros y el acompañamiento jurídico

pudo lograrse ganar la batalla. Sin embargo, también nos muestra la existencia de una esquizofrenia legal, impuesta desde el derecho positivo, que se nos presenta como un instrumento neutral y apolítico, producto de la voluntad popular y que va en contracorriente de los derechos indígenas.

El texto nos invita a pensar en clave emancipatoria el derecho y la antropología, como una posibilidad de los pueblos indígenas para abrir una grieta cada vez más profunda, a partir del régimen político y jurídico, para lograr su autonomía y la autodeterminación frente al Estado mexicano. Sin que esto signifique la homogeneidad de necesidades y cosmovisiones de los pueblos indígenas y que, por el contrario, podamos seguir indagando sobre los diversos modos de lucha, sobre las distintas rebeldías, para que, si bien ya se hayan sentado precedentes jurídicos, éstos no terminen por limitar a otras comunidades indígenas al ser generalizadas. Pensar, entonces, en la multiplicidad de realidades de los pueblos indígenas que coexisten en el territorio.

El propósito del derecho contrahegemónico es que las comunidades indígenas puedan seguir fortaleciendo la construcción del sujeto colectivo y crear redes con otros. Una de las estrategias que han usado algunos Estados, desde arriba, para atomizar estos esfuerzos es reforzar la identidad indígena para diferenciarse un pueblo del otro y tener una mayor interlocución con las instancias detentoras del poder, creando una disputa por los recursos escasos. Desde arriba hay un control caciquil, que permite el conflicto y que se definan entre sí los actores para negociar con el “más fuerte”. Desde arriba, incluso crean diplomacias o aristocracias indígenas, que contradictoriamente al fortalecimiento de las comunidades, terminan por convertirse en expertos de marcos normativos para negociar la autonomía, pero cada vez pierden mayor vinculación con las propias comunidades, lo que, internamente, las debilita.

Los indígenas del Cauca nos hablan de las cuatro estrategias que forman parte del “plan de muerte” capitalista y que, considero, se exponen en el texto que estamos comentando: el terror y la guerra; la cooptación; las leyes de despojo, y la propaganda ideológica. A cada una de esas estrategias han tenido que hacer frente los comuneros y los acompañantes de Cherán en la lucha por la autonomía.

Una lucha que carga sobre sus hombros toda una serie de desafíos, en los que, si bien obtuvieron un reconocimiento legal, no es la única esfera que les ha permitido la búsqueda de la autodeterminación. La emancipación se ha profundizado en otros ámbitos; en lo cultural, con la recuperación de la memoria, con el fortalecimiento de los medios propios de comunicación alternativa, en el rescate de la medicina tradicional, de la lengua; en lo político, con su propio sistema de gobierno y reconociendo la importancia que jóvenes y mujeres imprimen al movimiento; en lo jurídico, con la administración de su propia justicia, lograron además retomar su propia seguridad a través de la Ronda Comunitaria. Aquí es

importante advertir el llamado que nos hace el autor a fortalecer la alternativa de desarrollo propia de Cherán a partir de una propuesta que se anteponga al modelo neoliberal.

Quiero retomar la importancia de lo que menciona nuestro autor en su propuesta como militante, sin dogmatismos ni una metodología preestablecida, pero con el propósito de seguir agrietando el sistema de dominación y de ir conquistando o recuperando los espacios de poder: debemos radicalizar el inconformismo con una constante presión y movilización de los pueblos y comunidades indígenas. Inmediatamente vino a mi cabeza Quintín Lame, en el Cauca, quien durante más de 40 años encabezó las luchas de sus comunidades, especialmente en el periodo de 1914 a 1917, con el levantamiento conocido como “la Quintinada”, él tenía el propósito de eliminar los pagos de terrajería (trabajo de los campesinos para habitar zonas ocupadas por las haciendas) cobrados por los hacendados, éstos eran días de tributo en trabajo para que los indígenas pudieran vivir en esos terrenos. Empezaron a exigir la devolución de los territorios ancestrales y el respeto por sus derechos colectivos.

Quintín Lame revisaba documentos coloniales acerca de las propiedades en el Cauca y con lo que sabía sobre leyes, le permitió una mayor defensa de los resguardos indígenas en la búsqueda de la autonomía total, o en palabras de Quintín Lame, una “república de los indios”. Ésta es una lucha de larga duración que hoy continúa haciendo grietas con sus proyectos autonómicos anticapitalistas y de educación alternativa, pero que está amenazado de muerte, plan que ya ha cobrado la vida de 33 indígenas en lo que va del año, un plan de muerte que no sólo quiere hundir sus garras en ese territorio sino en el ámbito mundial.

Con esto quiero decir que la función del derecho contrahegemónico, en el caso de Cherán, fue sin duda de suma importancia. Cherán es hoy a todas luces emblemático, pero ello sólo ha sido posible —y aquí quiero hacer un gran énfasis—, debido a un cúmulo de resistencias y rebeldías indígenas de larga duración; es la herencia de siglos de lucha para reclamar lo que les pertenece, básicamente la forma en la que han decidido organizarse y vivir, la forma de construir el mundo que les ha sido arrebatada.

Quiero finalizar diciendo que las lecciones aprendidas hunden sus raíces en la coherencia militante y comprometida y, en una palabra-acción que considero clave: el transgredir contra todo pronóstico, tal como se menciona en el libro, trabajar con las comunidades indígenas, aprender de ellos y con ellos desde la lucha.

* Universidad Nacional Autónoma de México.

Ante el cerco jurídico, la tenacidad indígena

*...La hermosa primavera
su flor de fuerza y luz pone en tu pecho:
acoge a su perfume tu bandera
en tu lid por la Patria y el Derecho.
César Vallejo*

René David Benítez Rivera*

¿Puede el derecho ser emancipador? Ésa es la pregunta que late constante y que retumba a lo largo de este libro, como una suerte de desafío, pero que es al mismo tiempo el eje que guía la reflexión a la que Orlando Aragón Andrade nos aproxima en este recorrido de poco más de doscientas páginas. La pregunta no es de ninguna manera ociosa, quizás para los cancerberos del derecho positivo tradicional lo pueda ser, pero aquí hablamos de otra cosa, hablamos de un abogado heterodoxo, más aún: hablamos del encuentro de éste con una comunidad indígena insumisa y rebelde, como lo es la de Cherán. Tal conjunción, que obedece a una excepcionalidad *cuasi* astral, de esas que pocas veces en la historia suelen ocurrir, es la que da como resultado la fabulosa experiencia allí relatada. Y es que el libro *El derecho en insurrección...* es, antes que nada, eso, un relato épico de una travesía que bien puede ser definida como “homérica”: relato épico por lo que de heroico posee y que se demuestra en la actitud no sólo del narrador sino también de quienes lo acompañan o a quienes acompaña —esa dimensión se pierde o se trastoca por momentos—, el Colectivo Emancipaciones y la comunidad de Cherán; homérico por todos los elementos que de odisea posee: el largo viaje a través de un mar institucional y legal que resulta las más de las veces inhóspito y hostil, y el cúmulo de peripecias a las que han debido enfrentarse en ese largo recorrido hacia la tierra que un día los vio nacer como lo que ahora son.

A través de seis capítulos, *El derecho en insurrección...* nos lleva de la mano por los distintos momentos de la aventura que los cheranenses emprendieron un “15 de abril del 2011, al sonido de las campanas de la iglesia del Calvario”, y que los llevó de la defensa de su bosque a la búsqueda de la libre determinación y el establecimiento de un gobierno municipal popular en el marco del Estado mexicano, con todo lo que ello implica. Redactado en una amena prosa, el texto que nos propone el autor es un *carrefour*, una intersección permanente en la que convergen al menos tres grandes relatos, tres historias que van

serpenteando a lo largo del libro y que entretengan ese proceso que, visto desde la lejanía, parece como el resultado de un esfuerzo colectivo que se restringe sólo a la comunidad de Cherán, pero que, visto desde las entrañas mismas, tal y como se nos muestra aquí, aparece de una complejidad tal que desborda el ámbito comunitario de Cherán no sólo en lo referente a su origen y el proceso que vivió, también respecto de sus consecuencias y el impacto que su lucha ha tenido para otros pueblos originarios. Cherán, como nos muestra el autor, es hoy una metáfora de la dignidad y la lucha, es semilla o, mejor dicho, rizoma (en el sentido tanto botánico como deleuzeano), que irradia sus raíces hacia todos los lugares en todos los sentidos y cuyos brotes apenas comienzan a asomar en el territorio nacional en expresiones como la de Ayutla de los Libres, Oxchuc y todas las que se van sumando. Cherán es el anuncio de lo que está por venir, una nueva primavera de los pueblos, otra vez desde los excluidos, otra vez desde los sin voz, otra vez ante el hartazgo y como un eterno retorno de la dignidad.

Las tres historias son tres grandes momentos de la épica cheranense que podemos reconocer y que, de cierta manera, coinciden con las cuatro insurrecciones que Orlando Aragón Andrade nos anuncia desde la introducción del libro, que asoman permanentemente y que representan el gran aporte del texto.

Primera historia: la construcción de una comunidad

Un grito emerge de las entrañas de un pueblo, un grito que no es de ninguna manera nuevo, un grito que se ha repetido en distintas ocasiones a lo largo de la historia de la humanidad, en distintas latitudes y desde distintas lenguas. El grito es “¡Ya basta!”, un grito que es en realidad un eco de viejas batallas (de aquel “¡No pasarán!”, del “¡Nevermore!” inglés o ese “¡Nicht für Immer!” alemán), el maravilloso estruendo de la libertad abriéndose paso en medio de la loza del autoritarismo y del conservadurismo más atroz, pero que, en este México de lo real maravilloso, en el que lo indígena se funde con lo occidental y el pasado con el futuro, crea una realidad *sui generis*, en la que, como dijera Carpentier:

[...] lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad, de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de “estado límite”.¹

Ese estado límite al que el pueblo de Cherán fue literalmente empujado es resultado del abandono institucional que durante décadas ha sufrido, al igual que otros tantos pueblos y comunidades en este país. Un abandono a todas luces premeditado, resultado de una lógica de reorganización estatal que, por lo menos desde la década de 1980, empezó a obligar a los Estados-nación a renunciar a su papel de garante de la seguridad social al interior de sus fronteras. Un abandono planeado desde las altas esferas de los organismos

internacionales para liberar el mercado de las ataduras que el modelo del Estado de bienestar le había impuesto como control, y que se planteaba como solución a la crisis de finales de la década de 1970. Un modelo de reorganización política, económica y cultural que para poder ponerse en marcha tenía que empujar un proceso de liberalismo económico como el vivido en el siglo XIX; debía liberar las mercancías, las materias primas y la fuerza de trabajo; es decir, abandonar a su suerte ante las fuerzas del mercado a los ciudadanos, de tal modo que cada uno debía vérselas con el mercado en lo individual y en completo desamparo ante sus leyes o la mano invisible como única guía. *Laissez faire, laissez passer...*, se convirtió nuevamente en el credo bajo el cual se comenzó a construir un nuevo régimen de acumulación que aún no logra desplegarse del todo, pero este credo liberal ha implicado también el retorno de la violencia más salvaje y primitiva que el capitalismo pueda detentar, de la violencia fundante, de la violencia primigenia que fue, es y ha sido, la base del capitalismo desde su origen y de la cual no hemos podido librarnos porque es consustancial al modelo, el *dark side* del progreso y la civilización tan pregonada. Esta lógica de operación, que se ha denominado neoliberalismo, representa el intento de construcción de un modo de regulación estatal que posibilita un nuevo proceso de acumulación que requiere, para poder desplegarse, subordinar las esferas política y social a la económica, de ahí ese ímpetu por sumar todo, absolutamente todo, en el mundo un valor de cambio para convertirlo en mercancía: convertir los territorios en simple tierra o espacios físicos vacíos de simbolismo; a la naturaleza despojarla de su cualidad subjetiva para tratarla en calidad de objeto, materia prima o simple mercancía; a los seres humanos en mano de obra, objetos o partes reemplazables y prescindibles en un proceso de producción mundial.

El modelo neoliberal ha generado un vaciamiento estatal en múltiples geografías del país, dando paso a que estos espacios sean ocupados por los poderes que, de facto y fuera de todo margen legal comienzan a sustituir al Estado en algunas de sus funciones: implementando una hacienda local como el cobro de piso, cuotas de seguridad, robo de salarios o aguinaldos; regulando y restringiendo libertades como la de tránsito, expresión, asociación y reunión; imponiendo una suprallegalidad como los toques de queda, las detenciones, levantones, violaciones, allanamiento, robo. En resumidas cuentas, imponiendo su ley que no es otra que la del más fuerte y que ha representado, justamente, esa inesperada alteración de la realidad y de la normalidad, pero que representa al mismo tiempo, como en el caso de la comunidad purépecha de Cherán, una “iluminación inhabitual de las riquezas de la realidad”.

Esta primera historia es el relato épico de cómo un pueblo se construye en comunidad, de cómo se instituye como comunidad en respuesta a ese estado límite a la que es, prácticamente, arrojado por la lógica neoliberal para poder arrancarle sus recursos y poner a sus habitantes a disposición de la reproducción del capital como mano de obra. Por paradójico que parezca, la comunidad es, antes que nada, una enteleguía en el sentido filosófico; es decir, la comunidad es algo que se construye, o bien, se perfecciona. No existe en el sentido idílico, que generalmente se le asigna como una unidad permanente de un

grupo social, ésta existe sólo como respuesta ante la emergencia, frente a la amenaza de la vida colectiva. La comunidad aparece, entonces, y como bien lo reconoce el autor, fundada en un pacto social, generando instituciones y sistemas de garantía para la permanencia de esa institucionalidad. Al tiempo que el proceso instituyente de la comunidad representa una respuesta ante el peligro, es también una expresión clara de lo que Bolívar Echeverría denominó “lo político”. El momento en el que un grupo toma en sus propias manos su destino, el momento por excelencia para la recuperación de viejas pautas y formas de organizar la vida, de recuperación de elementos identitarios que parecen haberse olvidado o que aparecen como recuerdos borrosos, pero también de la invención de la creación de nuevos elementos de identidad.

La aventura de Cherán es la aventura de una comunidad por construirse, por alcanzar su autonomía y su capacidad de autodeterminación, en términos ilustrados podríamos decir que es el relato sobre cómo una comunidad alcanza su mayoría de edad. Es el relato de una comunidad por, primero, garantizar su vida y su seguridad ante el acoso y asfixia que el crimen organizado les había impuesto para expoliar sus recursos forestales; segundo, por conquistar sus derechos y lograr impactar el sistema legal de un estado (con minúscula) y de un Estado (con mayúscula) construido históricamente sobre la negación de los pueblos indígenas y el esfuerzo asimilacionista para convertirlos en ciudadanos abstractos, individuales y despojados de su identidad comunitaria. Pero es, al mismo tiempo, la constancia de que la vía legal, generalmente cerrada para los pueblos indígenas por estar construida en contraposición a lo que esos pueblos representan, puede ser una vía exitosa. Más aún, es la constancia de cómo la lucha en el plano legal de Cherán por el reconocimiento a sus derechos, “ha logrado abrir una grieta en la base del Estado mexicano”, en el municipio al poner la dimensión comunitaria en un plano de reconocimiento como un cuarto nivel de gobierno. En términos coloquiales, se dice que “para poder hacer leña hay que dar con la veta” y justo eso es lo que Cherán nos lega, la exhibición de la veta que el sistema legal posee y sobre la cual hachar.

Cherán, como nos lo muestra Orlando Aragón es un puntal importante para comprender lo que él mismo nombra la “revolución de los derechos indígenas”, que ha logrado en seis años dos reformas constitucionales, pero que, al mismo tiempo, representa la continuación de una lucha de larga data en el país, y es que después del alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994, en Chiapas, la lucha de Cherán es el otro gran impacto que el Estado mexicano ha tenido por parte de las comunidades indígenas. Cherán ha abierto un nuevo episodio en esta historia de lucha al permitir un tránsito de las autonomías *de facto*, como las promovidas desde el zapatismo en sus comunidades de base, a las autonomías *de iure* ganadas en los juzgados. Una suerte de demostración no sólo de su terquedad y de su ímpetu, también de su vigencia y de su importancia en la redefinición del ámbito estatal, justo en un momento de crisis en el que si bien hay señales de por dónde se está empujando el nuevo diseño estatal desde las altas esferas del poder económico, también se abre la posibilidad de incidencia desde abajo, en el cómo queremos

que se construya ese nuevo orden estatal. Y es justo en esta dimensión de crisis estatal que la noción de esquizofrenia en el derecho adquiere sentido, justo como una expresión del *pathos* de ese modelo caduco que no acaba de morir del todo. Así, Cherán es un referente no sólo en el nivel nacional, lo es también en el ámbito internacional, como da cuenta la Oficina Internacional del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en su informe de actividades de 2011, en el que califica el caso de Cherán como uno de los más exitosos en la salvaguarda de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el mundo.

Segunda historia: confesiones de un abogado heterodoxo

Esta segunda historia es el relato o también podríamos decir: la *confesión de parte* de cómo un abogado llegó a convertirse en un “intelectual orgánico”, esto en el sentido gramsciano del término. Si bien esa historia es digna de ser nombrada por Cervantes a la usanza de su más célebre obra, ésta se muestra en ocasiones tímida y se asoma humildemente, en otras se exhibe en su real dimensión como consciente de su importancia y protagonismo en ese gran relato que es *El derecho en insurrección...* Pero es una historia que sólo puede ser entendida, al igual que las grandes épicas, considerando siempre los elementos externos que juegan en esa aventura, las desventuras, los infortunios y las vicisitudes a las que los protagonistas deben enfrentarse; así como aquellos elementos del orden de lo psicológico que construyen al personaje, que le dan identidad y lo hacen interesante, empático y que hacen al lector simpatizar con su causa; me refiero a los momentos de reflexión que en este caso Orlando Aragón nos deja ver como pinceladas sueltas a lo largo de la obra, pero que nos permiten mirar los resortes ocultos que lo impulsan a la acción.

Esta segunda historia, versa pues, tal como lo dice el maestro Pedro Chávez en la presentación, sobre la “trascendencia de la relación comercial que generalmente establecen los abogados con su cliente”. Es decir, la historia comienza en el momento en que Orlando Aragón decide que el derecho no debe ser necesariamente una mercancía o un producto asequible sólo para aquellos que pueden costearlo, como generalmente ocurre, porque con ello termina subastándose también la justicia al mejor postor. Esa trascendencia radica en una renuncia, en este caso a una posición tradicional de su gremio, la renuncia a la calidad de simple mercader del derecho para sumarse a un proceso de manera desinteresada y que lo terminará arrastrando de manera vertiginosa a sus entrañas. En esta historia late de manera más profunda la pregunta que advertimos, nos parece que es el eje reflexivo que guía la aventura y el texto: ¿puede el derecho ser emancipador? Y aunque si bien la pregunta es prestada, ello no demerita en lo absoluto su pertinencia, porque es también el eje sobre el que gravita la transformación de uno de nuestros protagonistas, de una posición tradicional tanto en la abogacía como en la academia a una más abierta, más flexible, pero que está en vías de construcción, tal como nos lo deja ver el libro.

Y es que, si tuviéramos que buscar asignar un lugar en la geografía teórica a este libro, sin duda podríamos ubicarlo dentro de la corriente de pensamiento posmoderno

latinoamericano, específicamente en la corriente emergente de las “epistemologías del sur” (como recurrentemente lo confiesa el mismo autor). De ahí que el libro sea también un texto visiblemente de tránsito; atado a las formas academicistas del desarrollo de una obra “científica”, con sendas citas de autoridad y con una revisión exhaustiva del aparato crítico, un libro académico a regañadientes, podríamos decir. Esto le da sustento teórico y analítico, por un lado, pero a la vez le permite ir más allá e inscribirse en una vertiente crítica del pensamiento clásico, que recupera elementos de ésta, específicamente de la escuela de Frankfurt, y que enriquece con una crítica posmoderna del cientificismo positivista. De ahí el gran valor de la obra.

Como bien nos deja ver el autor, el desarrollo de las ciencias positivas generó un proceso de cosificación del mundo y con él de la humanidad, no sólo como parte constitutiva, sino constructiva del mundo. La pretensión cientificista se ha cimentado sobre un discurso en el que la objetividad es la carta de presentación, y al mismo tiempo, su mejor argumento de veracidad. Esa supuesta objetividad pretendió conjurar toda posibilidad de sesgo bajo la búsqueda de la verdad irrefutable. Bajo tal pretensión, el científico asumía una investidura de sujeto cognoscente y asignaba al mundo, incluidos a sus semejantes, el carácter de objetos. Por siglos el conocimiento se construyó desde esta “sana distancia”, desde la finalidad de una mirada que buscaba develar las leyes ocultas que movían a la naturaleza y a la humanidad. En ese sentido, Orlando Aragón se ubica no en una discusión poscientífica, pero sí claramente de crítica al cientificismo. Pasamos de un relato científico que busca develar “la verdad”, a un relato menos antropocéntrico-racionalista, pero más humanista en el sentido más básico y fundamental de la noción de humanismo.

El derecho en insurrección... nos pone de relieve justamente un viejo dilema de las ciencias, más allá del tema de la inexistente objetividad, el problema de la ética. ¿Debe el cientista, el investigador, renunciar a esa supuesta sana distancia respecto al sujeto-objeto investigado? ¿La empatía y el compromiso ético pone en riesgo la objetividad de una investigación? Nuestro autor asume esta histórica reflexión al mismo tiempo como una inflexión en su proceso formativo y militante que evoca esa vieja discusión ética sobre el papel de la ciencia. Frente a ese dilema, el autor no duda en renunciar a la autonomía respecto de su objeto de estudio, en asumir el compromiso que la militancia conlleva y blandir la imaginación jurídica como arma de subversión frente al Estado; pero, sobre todo, frente a sí mismo, para evitar la fatídica tentación de esgrimirse como abogado-rey y suplantar a los actores sociales en la dirección de la lucha o no considerar su voz en la estrategia judicial.

Tercera historia: la primavera de los pueblos (otra vez)

La tercera historia es el relato de un renacimiento, tal como se consideraba a la primavera en las culturas premodernas. Un renacer de los pueblos en este eterno ir y venir que puede sintetizarse en ese fragmento de *Los anillos fatigados* de César Vallejo: “La primavera vuelve, vuelve y se irá”. La primavera siempre se va, pero siempre regresa, y no parece aventurado afirmar que asistimos, justamente ahora, a una nueva primavera de los pueblos.

Quizás no como aquella que terminó por liquidar al “antiguo régimen” y que se hizo a fuerza de sangre y fuego, pero sí a una que de manera más pacífica cambiará los cimientos de la relación estatal. Una primavera de los pueblos originarios en el ámbito internacional.

En México, si bien esa primavera comenzó a dar señales en torno a 1992 y la conmemoración de los 500 años de la llegada de Colón a lo que hoy es América, y ha tenido sus expresiones como la aparición del EZLN, el surgimiento de la CRAC-PC y, en general, las luchas por el territorio y los recursos naturales, es con el triunfo legal de Cherán de 2011 que alcanza un nuevo nivel al abrir una brecha por la que ya vienen caminando otros pueblos de este país. Y es que como escribió Machado: “[...] no hay camino, se hace camino al andar” y andando es que Cherán logró hacer este camino, abrirse paso en medio del andamiaje estatal mexicano añejo, anquilosado, construido sobre una base racista y clasista que ha intentado exterminar la enorme diversidad cultural y lingüística representada en los pueblos originarios para construir una ficción. La ficción del Estado nacional mexicano como una entidad homogénea, monocultural, monolingüe y monolegal.

Esta nueva primavera se construye sobre las ruinas de un modelo estatal agotado, de igual manera que la colonia construyó sus palacios y su organización social sobre las ruinas de las sociedades prehispánicas devastadas. Esta primavera se construye utilizando al derecho, esa esfera legal del Estado que sirvió para despojar a los pueblos de prácticamente todo, para liberarlos y restituirles la dignidad. En tal sentido, *El derecho en insurrección...* es un texto paradigmático, en cuanto pone los cimientos de lo que podríamos llamar una “juridicidad de la liberación”; es decir, el uso emancipador de lo que históricamente ha sido un instrumento para el dominio y la explotación. Nos muestra cómo un elemento constitutivo del Estado, pilar del capitalismo, como lo es el derecho, puede ser utilizado con una perspectiva contrahegemónica y liberadora, recordándonos esa famosa frase de Emiliano Zapata: “No importa de dónde provienen las armas, sino hacia dónde apuntan”. Por ello, éste es un libro para escandalizar a todas las buenas conciencias decimonónicas, un manual para la insurrección, pero que al mismo tiempo nos *soraja* una muestra de la fragilidad que esos avances pueden tener para abonar al principio de realidad que no debemos perder; es una hoja de ruta de un largo proceso del que han de abreviar otras experiencias, como ya lo están haciendo. Aquí la noción de deconstrucción adquiere plena validez en tanto exhibe el *deus ex machina* en el Estado mexicano. En resumen, estamos frente a una obra cuyo valor quizás no pueda ser percibido hoy en día, pero que seguramente a futuro representará un referente para entender los procesos que están por venir, esta nueva primavera que comienza y la nueva forma estatal en construcción, que se avizora más plural e incluyente si esa vía, la abierta por Cherán, se contagia y se acrecienta por los pueblos indígenas del mundo.

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

¹ Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*, México, Austral, 2016.

Entre la insurrección y la militancia: el camino de la utopía posible

Claudia Álvarez Pérez*

Recuerdo aquella visita a Cherán que me llenó de asombro al caminar sus calles, compartir la plática por la noche en la fogata, escuchar sus relatos y mirar la esperanza en sus ojos, llenos de valentía. Orlando Aragón Andrade en *El derecho en insurrección...*,¹ recupera la voz de una comunera que nos dice cómo el miedo cotidiano y acostumbrado se transformó en valentía; sin embargo, los recuerdos de los pobladores también me permitieron ver rodar por sus mejillas ríos de incertidumbre cuando se reflexiona y se construye la lucha cada día y cada noche sin retorno, cuando no se quiere volver a vivir nunca más aquello que cimbró a la comunidad.

Mi asombro mayor fue conocer a las mujeres y a los jóvenes de la Fogata Kjejistán, en su visita a los pueblos de la Ciudad de México. Recorrieron a pie los linderos de los bienes comunales en Totoltepec, admirados, pues no imaginaban que había pueblos en la Ciudad de México aún con bosques. Nunca pensé que lo que conversaba con ellos en varios encuentros sería hoy en día parte del lenguaje cotidiano en el contexto que viven los pueblos originarios de la Ciudad de México, con la promulgación de la Constitución Política de la Ciudad de México y la revisión de la iniciativa de pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes, que hoy es la ley reglamentaria y que fue discutida por los pobladores.

Es desde este contexto que realizo la lectura de *El derecho en insurrección...*, con la implicación doble de ser antropóloga metida en la historia y ser originaria del primer pueblo en la ciudad que constituyó su concejo de gobierno, gracias a la lucha que han dado mujeres y hombres acompañados de dos abogados de origen indígena, brillantes y especialistas en la materia, Jerónimo y Larisa, quienes ofrecieron igual que Orlando su conocimiento al servicio del pueblo al que llegaron a vivir hace muchos años.

Por otro lado, he tenido la oportunidad de conocer los primeros procesos por conflictos electorales en los pueblos de Milpa Alta, Xochimilco y Tlalpan, asuntos llevados por vez primera en 2008 por el entonces Instituto Electoral del Distrito Federal (IEDF), y que no tenían la menor idea de qué se trataban las elecciones de subdelegados en los pueblos. Sin embargo, dicha ignorancia se debía a que durante todo el siglo XX estas representaciones se elegían “a mano alzada”, pero con el visto bueno de una terna cuasi elegida por los

delegados en turno; es hasta el año 2000 que cambió la forma de elección a voto libre y secreto. Es así como entra en escena el IEDF como árbitro de las disputas por la elección de la figura representativa administrativamente de los pueblos. De manera que lo que se va relatando en *El derecho a la insurrección...* no me fue ajeno.

El conjunto de artículos que se convirtieron en capítulos del libro es una postura política de un abogado-antropólogo que no está dispuesto a renunciar a sus principios, valores y convicciones, pero además no sólo no voltea hacia otro lado, sino que acepta la apuesta del riesgo con todas sus implicaciones académicas, políticas e incluso de sobrevivencia. Lo hace desde dos rutas que parecieran muy diferentes: el derecho y la antropología, izando la bandera de la insurrección y la militancia. Reconoce y construye el vínculo social del conocimiento de ambas disciplinas, pero insertas en la realidad social, haciendo suya la lucha por la vida de los comuneros de Cherán.

Destaco varios aprendizajes: la importancia de la *oralidad* para las comunidades como un arma de justicia, que permitirá reorganizarse y autodeterminarse ante las circunstancias y los contextos. La *libre determinación* no sólo como un derecho sino como un ser y estar en el mundo, la *autonomía* como una lucha constante. La relación conflictiva con los diferentes niveles de gobierno, así como las coyunturas políticas.

A la luz del proceso por el respeto y reconocimiento del Concejo Mayor de Gobierno Comunal en Cherán, elegido por usos y costumbres; se pregunta cómo repensar el sistema de justicia estatal, los derechos humanos, pero, sobre todo, en relación con las justicias y sistemas de organización de los pueblos y comunidades indígenas.

Al narrar su experiencia, advierte que dicha reflexión será una lucha cotidiana en acompañamiento con los pueblos y comunidades, pues el camino recorrido en la arena legal deja ver que aun con la utopía de la armonización de las leyes internacionales, nacionales, estatales y los sistemas normativos, la arena política es escabrosa y voluntariosa. El pasaje de la disputa y división en Cherán por causa de los partidos políticos es el ejemplo de lo que sucede a lo largo del país. La ruptura de alianzas intercomunitarias e intracomunitarias, tanto matrimoniales como rituales, que son el tejido social y colectivo de la base de los sistemas normativos, se ven trastocadas por intereses internos y externos de los pueblos, exacerbando la conflictividad interna y creando nuevos problemas.

La lectura de la obra de Aragón Andrade es un pretexto para hablar de la especificidad de los pueblos originarios en la Ciudad de México (con las debidas distancias y contextos de la lucha en Cherán), y de aquello que está presente en la disputa por el poder en las esferas políticas en las formas de organización y elección de autoridades:

- Desplazamiento de autoridades agrarias por la figura administrativa de subdelegados o enlaces territoriales.

- De la elección “a mano alzada” al voto libre y secreto.
- Partidos políticos y sus corrientes en busca de votos.
- Migración: personas que han llegado a vivir a los pueblos y que son reconocidas como “avecindados”.
- El contexto de las relaciones asimétricas, machistas, racistas y patriarcales.²

Cada punto es un hilo que se entrecruza con los otros hilos, y que están presentes en los pueblos donde se disputan y dominan las elecciones con partidos políticos, en detrimento del bien común, de la solidaridad y el sentido comunitario.

Conclusiones

La realidad social se complejiza pues más variables están inmersas y presentes entre los sistemas normativos y el derecho positivo, basta recordar la violencia política en Oaxaca; en Ayutla de los Libres, Guerrero; en Oxchuc, Chiapas, etcétera. La propuesta de Orlando Aragón Andrade y el Colectivo Emancipaciones, al retomar la ecología de los saberes de Boaventura de Sousa Santos, el pensamiento ecológico, entendido como una contraepistemología, reconoce la pluralidad de pensamientos heterogéneos y enfatiza las interconexiones dinámicas que existen entre ellos. Frente a una arraigada concepción monocultural del conocimiento, contraepistemología de Occidente.

Así, la militancia jurídica nace de dicha reflexividad, pero también de la acción social y la lucha en Cherán. Y por su parte, la antropología de la experiencia le permite vivir y comprender a la comunidad purépecha.

Agradezco a los comuneros de Cherán por compartir su lucha, a Orlando por permitirse ser parte de ella y ser un vigía en el viaje de la insurrección de las comunidades junto con el Colectivo Emancipaciones, y que desde esa propuesta del derecho insurrecto han hecho valer la palabra indígena más allá de una utopía posible. Así como al Concejo de Gobierno Comunitario de San Andrés Totoltepec, porque no les dimos una tarea fácil.

* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

¹ Orlando Aragón Andrade, *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante, desde la experiencia de Cherán, México*, México, UNAM, 2019, disponible en <http://libro-soa.unam.mx/bitstream/handle/123456789/2031/El%20derecho%20en%20insurreccion.%20Hacia%20una%20antropolog%C3%ADa%20jur%C3%ADdica%20militante%20desde%20la%20experiencia%20de%20Cher%C3%A1n%20M%C3%A9xico%20de%20Orlando%20Arag%C3%B3n%20Andrade%20282019%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

² Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Barcelona, Paidós, 2002.

La lucha por la autonomía desde la antropología

Mario Camarena Ocampo*

Orlando Aragón Andrade en su libro *El derecho en la insurrección...*¹ nos invita a reflexionar sobre el difícil camino que tienen los pueblos indígenas como sujetos de derecho en el contexto histórico mexicano. El trabajo sustenta que la construcción de lo indígena debe ser analizada a partir de las normas jurídicas y la vida política. Dos perspectivas que deben reconocer la acción de los pueblos, su transformación en sujetos capaces de crear opciones de negociación a contracorriente. El autor del libro es un antropólogo-abogado, que optó por ser parte del mundo indígena a través de sus acciones; la lucha de Cherán la hizo suya, decidió caminar con los marginados del derecho y colaboró a que los indígenas se empoderaran desde el marco jurídico. Para él, la vía jurídica es una forma de dar voz a las comunidades para que les sean reconocidos como sujetos de derecho, y realizó una intervención en el juicio para defender el derecho de Cherán a la autonomía.

El texto propone que el marco jurídico impone una forma de negociación a los pueblos indígenas, donde los conceptos y el espíritu de la ley requieren de un arduo trabajo previo para que respondan a las concepciones e intereses de los pueblos, a fin de que las comunidades se sienten a negociar con los gobiernos estatales en el marco del Estado mexicano. Narra la ruta que siguieron los antropólogos y el pueblo de Cherán en la construcción de un proceso jurídico por obtener su autonomía; cómo se fue construyendo una estrategia de litigio sobre una base política, en donde sostiene que el derecho se debe someter a la política y no la política al derecho.

El autor plantea que el antropólogo proporciona la información necesaria sobre la alteridad cultural, para escrutar la relación entre una persona y una cultura, entre lo que la cultura es y lo que la persona hace y cree ser, y sobre sus sistemas normativos; en fin, se examinan todos y cada uno de los elementos definitorios de una cultura indígena, que se trata de conservar con base en la Constitución política mexicana y el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que señalan los criterios para la definición de los pueblos indígenas y la autoidentificación: “Los pueblos indígenas tiene derecho a determinar su propia identidad o pertenencia conforme costumbres y tradiciones”. El antropólogo traduce el uso y la costumbre al derecho positivo, la oralidad a la escritura y el derecho individual al colectivo. Por ello, resulta sumamente importante conocer a detalle cómo el pueblo se relaciona con el antropólogo para ejercer su derecho a la libre determinación.

Para Cherán, la autonomía se concreta en la elección de sus autoridades municipales, según sus propias normas. Además, pasa por la administración de recursos y su distribución de forma equitativa y participativa e incluso por los sistemas educativos y de salud. En resúmenes cuentas, la libre determinación implica decidir sobre las formas de gobierno y de vida comunitaria que ellos elijan dentro del marco legal establecido, sin ceñirse a las reglas del juego del sistema de partidos y tiempos electorales. Las elecciones de sus autoridades comunales se dan en formas y tiempos diferentes a los marcados por el instituto electoral. Son en asambleas de barrios, con una fuerte participación de la población, donde se nombran quiénes darán un servicio a la comunidad. Una forma interesantísima de ejercicio del poder comunitario, sin que ahí se requiera un partido político o una autoridad electoral que imponga sus criterios. De éstos sólo se espera que respeten y reconozcan tal ejercicio comunitario como una parte fundamental de la vida de la comunidad.

El autor nos habla como en 2011, el pueblo de Cherán —ubicado en el corazón de la Meseta Purépecha— se da una lucha por conservar las formas de gobierno tradicional desde el marco del derecho positivo. En 2011, Cherán le pide al Instituto Electoral de Michoacán (IEM) que le reconozca el derecho de la libre determinación; el IEM, antes de resolver, pide dos peritajes: uno al Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM y otro a la Facultad de Derecho de la Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, porque trabajaba derechos indígenas. Cherán es un pueblo reconocido como indígena. Al momento en el que se realizó la demanda, se retomaron elementos del peritaje. En junio de 2011, se había aprobado la reforma de derechos humanos en la Constitución. México había firmado y ratificado todos los tratados sobre derechos humanos, pero en el país no se aplicaban. La constitución y sus leyes eran lo único que valía. Se utilizó la posición de la Corte Interamericana de Derechos Humanos e invocaron la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el ya citado convenio 169 de la OIT. Lo que el pueblo pedía era elegir autoridades tradicionales por usos y costumbres. El autor nos dice: “La demanda no era tan contundente como lo fue la sentencia, pues tenía una narrativa más genérica sobre la libre determinación más contundente”. En la demanda no se pedía la consulta, el tribunal la impuso, y terminó siendo importante, eso fue algo que salió del tribunal.

Este texto tiene una sólida invitación a reflexionar sobre lo jurídico y los movimientos indígenas a partir del estudio de su caso que impactó al conjunto del país.

* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

¹ Orlando Aragón Andrade, *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante, desde la experiencia de Cherán, México*, México, UNAM, 2019 (versión electrónica PDF).

La visión mesoamericana de las cruces mayas actuales

Miguel Ángel Astor-Aguilera*

Resumen

Este artículo analiza las cruces mayas a través de tiempo y espacio, revisando la historia de la Cruz Parlante. Según la literatura, la Cruz Parlante supuestamente fue revelada, como primera aparición, durante la Guerra de Castas en 1850. Además de la importancia histórica, del supuesto principio del culto hacia la cruz, lo más relevante es el significado dado a estos objetos por los pueblos mayas tradicionales y que tienen conexiones históricas directas con la guerra que se inició en 1847.

Palabras clave: Cruz Parlante, Guerra de Castas, iconología, ontología.

Abstract

This paper analyses the history of the Mayan cross across time and space. According to the literature, the Cruz Parlante first appeared during the Caste War in 1850. This paper will argue that aside from the historical importance of the principle of worship of the cross, the cross is important because of its great significance for the Mayan people, who have a direct connection to the war of 1847.

Keywords: Cruz Parlante, Caste War, iconology, ontology.

Este artículo se fundamenta en un análisis sobre la cruz maya. Parte de esta propuesta se basa en Furbee, quien usa el término en inglés: *communicating*, o sea “comunicativo”, cuando se refiere a objetos mayas que han sido clasificados por otros investigadores como *talking* o *speaking*, es decir, “parlantes”.¹ Casi toda la literatura sobre el tema de las cruces comunicativas mayas se refiere a esos objetos como parlantes; sin embargo, tales cruces no “hablan” físicamente. Las cruces parlantes necesitan un intérprete, y a menudo más de uno, para discernir sus comunicaciones.² La Cruz Parlante no habla. Es más adecuado llamar a estos objetos como “comunicativos” ya que se comunican de forma no vocal.

Bernal Díaz del Castillo, soldado bajo los conquistadores Francisco Hernández de Córdoba, Juan de Grijalva y Hernán Cortés, reporta que en el año 1517 unos mayas de la península “lleváronos a unas casas grandes, que eran adoratorios de sus ídolos [...] [Aquí] tenían figurado en unas paredes muchos bultos de serpientes y culebras grandes y ídolos [...] alrededor de algo como altar [...] [Al lado] de los ídolos tenían unos como a manera de señales de cruces [...] de lo cual nos admiramos”.³ Índices centrales mayas, como la de sus cruces, mantienen su importancia hasta el presente.

En este artículo propongo que la Cruz Parlante, respecto de la función y del significado de objetos comunicativos mayas, contemporáneos o antiguos, no fue un fenómeno creado en 1850. Los iconos cuadripartitos, esto es, quince, y objetos comunicativos han permanecido en la lógica cultural maya desde los tiempos prehispánicos hasta el presente. Aunque mucho se ha publicado y repetido sobre la Guerra de Castas de Yucatán y la Cruz Parlante,⁴ Sullivan admite que los mayas raramente se reconocen en nuestros relatos sobre su historia: “Al parecer la verdad [sobre los mayas], siempre tiene que ceder a la conveniencia, al poder, y al prejuicio”.⁵ Careaga Viliesid agrega que varios términos que usamos para describir la identidad maya, su cosmovisión y su historia no son los adecuados; por ejemplo, Guerra de Castas, Cruzob, Cruz Parlante y Chan Santa Cruz son rechazados por la gran parte del pueblo maya de Quintana Roo.⁶

Aquí se seguirá a Berzunza Pinto, quien, al igual que los mayas de hoy en día, usa el término de “guerra social” para referirse a esta revolución maya.⁷ La historia, oral o escrita, gira según el contexto político y la literatura sobre esta guerra, al igual que la de la cruz maya, no es excepción.⁸ Para los mayas, la guerra en que lucharon sus abuelos no tiene que ver con castas. La frase “guerra de castas” se ha usado al azar en referencia a cualquier insurrección indígena en México y América Central.⁹ La historia moderna sobre esta guerra principia con Baqueiro Preve (1838–1900), cuyos escritos fueron reportes sobre una “guerra de castas” entre supuestas “tropas yucatecas valientes” e “indios bárbaros” que,¹⁰ por consiguiente, las obras de Justo Sierra O’Reilly (1814–1861),¹¹ Eligio Ancona Castillo (1835–1893),¹² y Juan Francisco Molina Solís (1850–1932)¹³ repiten.¹⁴ Estas batallas militares duraron, oficialmente, de 1847 a 1901; sin embargo, para la población maya la batalla política continuó hasta 1971.

Iconología de la cruz maya

Aunque Don Dumond ha escrito una obra de más de 500 páginas sobre esta rebelión maya,¹⁵ el autor usualmente citado sobre la guerra es Nelson Reed.¹⁶ El cronograma de Reed fue abordado por Howard Cline en su trabajo de doctorado de 700 páginas y varios artículos.¹⁷ Según Cline, la contribución de Reed fue poner la historia de esta guerra en orden comprensible para el público.¹⁸ Reed es novelista e investigador popular de informes históricos y arqueológicos y,¹⁹ entonces, no siendo historiador por formación académica, no incluyó notas de citación sino hasta la segunda edición de su libro.²⁰

La Cruz Parlante no fue inventada en 1850 por José María Barrera,²¹ como se ha afirmado.²² Según Reed, siguiendo a Cline y usando a Barrera, al igual que a Aldherre,²³ y después a Zimmerman,²⁴ los mayas sublevados establecieron una “nueva sociedad y religión”, apoyándose en la Cruz Parlante, y por ello se les acuñó el sobrenombre “cruzob”. Sin embargo, el sufijo *ob* es un marcador plural en la lengua maya y la expresión “cruzob,” que Reed admite, sólo quiere decir “cruces”.²⁵

Así, la Cruz Parlante se reveló como aparición en 1850. Los albergues famosos de estas cruces mayas fueron construidos durante la guerra²⁶ y siguen activos desde su fundación.²⁷ Farris plantea que la cosmología de los mayas ha respaldado su determinación ideológica.²⁸ Esta cosmología, similar al concepto de cosmovisión, es parte de cómo un ser humano comprende su existencia en relación con todo el mundo, abarcando un *continuum* interrelacionado de espacio y tiempo.²⁹ La cosmología genera la pregunta ontológica, ¿quiénes son las “cosas”, materiales y no materiales, alrededor de mí y cómo me debo de comportar hacia ellos?

Desde la época colonial, y hasta el presente, los iconos comunicativos ancestrales han sido mediadores de lo indígena con lo español, con lo yucateco y con lo mexicano. Los objetos comunicativos se extienden más allá de las comunidades mayas yucatecas, pues su uso es compartido con Mesoamérica.³⁰ Las cruces mayas tienen rasgos católico-romanos pero la historia y cultura no llegaron al “nuevo mundo” a bordo de una carabela española. La cruz maya refleja elementos tradicionales que tienen raíces en la cosmovisión e iconografía indígena antigua;³¹ por ejemplo, el grupo de cruces correspondientes al periodo clásico en Palenque, Chiapas.³²

Varios investigadores han demostrado *in extenso* que el icono de la cruz cuadripartita y los objetos comunicativos fueron centrales en la cosmovisión maya precolombina,³³ al igual que en el resto de Mesoamérica.³⁴ Lo siguiente será realizar un contraste entre lo mesoamericano y lo cristiano, centrándose en la cruz comunicativa maya con un breve análisis de la cruz católica.

La cruz cristiana, el Árbol de la Vida y el Árbol de la Sabiduría

El Árbol de la Sabiduría, el Árbol de la Vida y la Santa Cruz son tres símbolos cristiano-católicos distintos y que frecuentemente son superpuestos uno al otro y confundidos como idénticos. La cruz fue un instrumento antiguo, específicamente usada por verdugos como herramienta de muerte. La ejecución a través de la crucifixión tuvo su origen en Persia, de donde se extendió a Grecia y después a Roma.³⁵ La Biblia hebrea, llamada el Viejo Testamento por los cristianos, no menciona la práctica de crucifixión. Cuando se alude a la crucifixión en el Nuevo Testamento de la Biblia cristiana, ésta es ligada a los romanos, que exclusivamente reservaron la autoridad de imponer y aplicar la pena de muerte a través de la cruz.³⁶

Los evangelios mencionan que Jesús fue crucificado por el supuesto crimen de alta traición contra Roma;³⁷ en su ejecución, el simbolismo del crucifijo, de la cruz con la figura de Jesús crucificado, se empieza a desarrollar a través de la práctica de varios seguidores de Cristo. La transformación de esta herramienta penal, como hoy en día es entendido el simbolismo de la cruz cristiana, está mayormente atribuido al apóstol Pablo.³⁸ El “hijo del hombre”, como Cristo se refirió a sí mismo,³⁹ fue ejecutado en una de las maneras más degradantes posible. Para escapar a este estigma, la teología de Pablo se desarrolla dentro de la acción

salvadora de Dios, por la vía de la absolución del pecado a través de la muerte de su hijo, Jesús, y la cruz, donde él sufrió y falleció, como el símbolo máximo de su bondad y salvación.⁴⁰ Durante este tiempo la cruz cristiana también es convertida en un símbolo de renuncia misma,⁴¹ como consuelo a los oprimidos y como un modelo de conducta propia.⁴²

El simbolismo central de la cruz cristiana se ha mantenido por más de dos milenios. Aquí se expone la magnitud en que su significado no puede ser aplicado a la cruz maya. Los mayas tradicionales usan sus cruces de una manera diferente y en rituales que explícitamente no son católicos. El “árbol de la sabiduría”, al igual que la cruz católica, es un icono con una evolución cultural bastante sincrética. En la Biblia, el árbol de la sabiduría significa el conocimiento de lo bueno y lo malo⁴³ y la arrogancia.⁴⁴ El árbol de la sabiduría no es central como “árbol de la vida”, ya que en esencia aparece sólo como una vaga y escasa referencia y se localiza en “alguna parte” del Edén y,⁴⁵ aún más, sólo es referido en forma metafórica.⁴⁶

El simbolismo arbóreo es escaso en el canon bíblico porque los árboles eran iconos centrales del Israel pagano antiguo. Rituales cananitas daban importancia a los árboles dada su fortaleza⁴⁷ y por su habilidad de mantener follaje verde a lo largo del verano y en tiempos de sequía.⁴⁸ Los árboles, al formarse el canon bíblico, fueron excluidos como símbolos heréticos.⁴⁹ Hay semejanzas superficiales entre el simbolismo de los árboles en la Biblia judeocristiana y las cruces mayas, pero, pese a esto, sus significados no son los mismos. En el Medio Oriente se juntaban rápidamente ramas de árboles largas para armar un crucifijo; sin embargo, esto sólo era para apresurar la ejecución de un criminal.⁵⁰ La similitud más evidente entre los árboles, en la cosmovisión maya y la religión judeocristiana se destaca sólo dos veces: donde se dice que el árbol de la sabiduría estaba ubicado en medio del Edén, cercano a donde cuatro ríos dividían el jardín en cuadrantes.⁵¹ Esta semejanza, sin embargo, es inaplicable a la cosmovisión maya porque Dios, explícitamente, ordena a Adán y Eva que mantengan su distancia de este árbol.⁵²

La “voz” de la cruz maya

Existen dudas sobre qué tan nueva fue esa religión que veneraba la Cruz Parlante, ya que se ha conocido la existencia de muchos objetos comunicativos dentro la región mesoamericana.⁵³ Bricker y Reed admiten que los mayas poseían objetos comunicativos antes de la conquista española y mencionan que después, durante el periodo colonial, se tendía a ocultarlos.⁵⁴ Para el siglo XVII, Villagutierre Soto-Mayor reporta la presencia de tales objetos comunicativos; por ejemplo, uno en especial compuesto de los huesos de un caballo perteneciente a Hernán Cortés. Estos huesos fueron usados por los mayas-itzaés de Tayasal hasta 1697.⁵⁵ Además de la continuidad en el uso de objetos comunicativos, Jones, al igual que Folan (con Gunn y Domínguez-Carrasco), y también Reed, sugieren que la guardia militar maya que vigila unas de las cruces mayas es una adaptación de su antiguo sistema político.⁵⁶

Información contradictoria, debida a la manipulación deliberada por los mayas sublevados, abunda en la forma como se comunica la cruz maya. La “voz” de la Cruz Parlante casi siempre es atribuida a un ventrílocuo.⁵⁷ Pese a esto, las fuentes históricas con referencia a objetos comunicativos prehispánicos son amplias. Freidel, por ejemplo, identificó dos relicarios prehispánicos en la isla de Cozumel, en Quintana Roo, los cuales contenían estatuas comunicativas. Una de ellas era dedicada a Ix Chel, “ella del arco iris”, mientras que la dedicación de la segunda es una incógnita.⁵⁸ López de Gómara, el secretario de Hernán Cortés escribió —y a quien es importante citar *in extenso*— a propósito de los relicarios de Cozumel vistos en el año 1519:⁵⁹

Preguntados cómo se llamaba, dijeron tectetan, tectetan, que vale por “no te entiendo”. Pensaron los españoles que se llamaba así, y, corrompiendo el vocablo, [así] llamaron siempre a Yucatán [...] Allí hallaron cruces de latón y palo sobre muertos [...] Cada pueblo tenía allí su templo o su altar [...] y entre ellos muchas cruces de palo y latón. En una provincia que dicen Maya (hay una isla que) llaman los naturales Acuzamil y (nosotros) corruptamente Cozumel.

El templo (de Acuzamil) es [...] en lo alto hueca y cubierta de paja, con cuatro puertas o ventanas. En aquel hueco, que parece capilla, asientan o pintan sus dioses [...] [Aquí] había un ídolo extraño [...] Era el bulto de aquel ídolo grande, hueco de barro y cocido, pegado a la pared con cal, a las espaldas de la cual había una como sacristía, donde estaba el servicio del templo, del ídolo y de sus ministros. Los sacerdotes tenían una puerta secreta hecha en la pared en par del ídolo. Por ahí entraba uno de ellos, envestíase en el bulto, hablaba y respondía a los que venían en devoción y con demandas. Con este engaño creían los simples hombres cuanto su dios les decía; al cual honraban mucho con sahumeros, hechos como pebetes o de copal, que es como incienso; con ofrendas de pan y frutas, con sacrificios de sangre de codornices y otras aves.

A causa de este oráculo e ídolo, acudían a esta isla de Acuzamil. Al pie de aquella misma torre estaba un cercado de piedra y cal [...] en medio del cual había una cruz de cal tan alta como diez palmos, a la cual tenían y adoraban por dios de la lluvia, porque cuando no llovía y había falta de agua, iban a ella en procesión; ofrecían codornices por aplacarle la ira y enojo que con ellos tenía o mostraba tener. Quemaban también cierta resina a manera de incienso, y rociábanla con agua. Tras esto tenían por cierto que luego llovía [...] No se pudo saber dónde ni cómo tomaron devoción con aquel dios de cruz; porque no hay rastro ni señal en aquella isla, ni aun en otra ninguna parte de Indias, que se haya predicado en ella el Evangelio. Estos de Acuzamil acataron mucho de allí en adelante la cruz, como quien estaba hecho a tal señal.⁶⁰

La estructura 81 de Santa Rita Corozal, en Belice, donde también se guardaban objetos comunicativos, es similar a los relicarios de Cozumel. Muchas comunidades del Posclásico tardío tenían similares estructuras.⁶¹ Los mayas, al momento del contacto, participaban en peregrinajes, tanto a Cozumel como a Chichén Itzá, donde había objetos comunicativos.⁶²

El objeto comunicativo de Chichén Itzá fue guardado en una estructura cerca del agua, junto al precipicio que forma el gran cenote.⁶³

Según López Cogolludo, el ídolo comunicativo grande de cerámica en Cozumel tenía una puerta trasera por donde entraba un ritualista maya, que supuestamente era ventrílocuo, y según así le daba voz al objeto;⁶⁴ pero, atribuir las voces de estos objetos a engaños es una interpretación ilógica dentro de la ontología maya. Lo más lógico, dentro del contexto en la práctica maya, es que esa gente estaba consciente de que había un ritualista dentro de tal objeto y que la voz que escuchaban pertenecía a tal individuo.⁶⁵

Freidel, Schele y Parker indican que la comunicación de los mayas con seres inmateriales es una práctica similar a la de las materias espiritualistas.⁶⁶ La función del ritualista maya antiguo, al igual que el j'meen ("el que sabe hacer ritual"), pudo haber sido un instrumento tipo médium-espiritualista, a través del cual la entidad asociada con tal ídolo se podía comunicar. Burns, en sus investigaciones sobre maestros cantores mayas, ha documentado que ellos pueden aparecer como "poseídos" por sus cruces. Burns plantea que esto explica porque ha sido tan difícil entender la cantidad y la función de estas cruces mayas y cómo es que se comunicaban con los sublevados durante la guerra social de Yucatán.⁶⁷ Reed indica que los sublevados no tenían la creencia de que la voz de las cruces procedía físicamente de estos objetos, sino que su intención era comunicada y después expresada por un ritualista aj k'in ("el que sabe de los días"), y eso, dice él, nos lleva más allá de los trucos acústicos por ventrílocuos.⁶⁸

La Cruz Parlante fue una treta militar. El prejuicio de que los macehuales son una raza supersticiosa —no digna de ser asociada con la época prehispánica, con aquellos que construyeron las grandes pirámides— procede de la prensa, de los líderes militares y políticos yucatecos, así como de los historiadores del siglo XIX.⁶⁹ Esto incluye la conclusión de que las voces de la Cruz Parlante fueron fraudes y engaños creídos por "indios" ignorantes. Las cartas, comunicaciones, silbidos y alborotos por la Cruz Parlante, dirigidos hacia sus enemigos, fueron estrategias militares. La comunicación con seres invisibles por medio de objetos no es para los mayas algo extraordinario. Las dicotomías polares y cartesianas no existen en la cosmovisión maya.⁷⁰ Su cosmovisión no separa lo "sagrado" de lo "profano"⁷¹ ni lo "sobrenatural" de lo "natural." Los mayas requieren un espacio ritual para sus cruces, pero esto sólo es para mantener, de mejor manera, tal objeto, u objetos, que es su kuuch, o sea, su "cargo".

El más famoso icono cuadripartita maya antiguo se encuentra en Lakanhá (Palenque), en Chiapas, tallado sobre el sarcófago de Pakal. Esta representación del icono cuadripartita resalta por el hecho de cómo fue utilizado por los antiguos mayas para representar un yaxché, árbol verde, o sea, la ceiba. También existen otras representaciones del icono cuadripartita en Palenque, que al igual que un árbol, puede representar una planta de maíz como si fuera una persona. Los tzotziles, al igual que los mayas yucatecos, conservan el

significado del árbol verde y a menudo tienen un semicírculo de flores sobre sus cruces/árboles representando el “camino del sol”.⁷²

En las casas de los mayas peninsulares tradicionales, a veces hay dos formas de cruces: la forma de la cruz latina y otra parecida a una planta con tronco vertical y dos ramitas inclinadas a cada lado. No obstante la forma, ambas a veces son nombradas en español como “santo”. Los mayas, al llamarles santo, se refieren a uno de sus seres ancestrales y no exactamente a un santo católico. Otra diferencia con lo católico es que estas cruces son frecuentemente de color verde, azul o azul-verde porque estos colores son los de las plantas, del agua y del cielo (véase la figura 1).



Figura 1. Chan santuario con cruces verdes
(fotografía de Miguel Ángel Astor-Aguilera).

Las cruces verdes representan árboles, ya que “incluido en la cruz maya está el significado del árbol. El término *sáantoh de che'* (santo cruz de árbol), se refiere a estas cruces”.⁷³ El significado entre árbol y madera es inseparable, ya que en las lenguas mayas no hay una distinción. La palabra *che'* se usa para ambos y, así, las cruces, siendo de madera, comparten su significado. Los colores verde, azul o azul-verde significan que las cruces mayas, así pintadas, son igual que un *yáax che'*, “árbol verde”. Muchos mayas dicen que sus cruces son *kuxa'an*, “que viven”, pero estos objetos no están literalmente vivos. *Kuxa'an*, en la ontología maya, se refiere a que hay esencias invisibles, vivas y con voluntad propia, asociadas con algo.

Las varias facetas de la cruz maya le han otorgado una calidad polisémica, que ha permitido que los mayas la utilicen —lo que en la superficie parece ser un icono cristiano— para su propio propósito desde la época colonial hasta el presente. Es irrefutable la influencia católica sobre los mayas contemporáneos, pero los mayas adaptaron, hasta nuestros días, uno de los símbolos religiosos coloniales más importantes de los conquistadores.⁷⁴ La intención española era suplantarse la cosmovisión indígena, pero los mayas la adaptaron, aunque transformada, a su cosmovisión. Estas tradiciones, identificables por elementos nucleares, se superponen a nuestras construcciones académicas con respecto a los límites etnoculturales y fronteras temporales; especialmente tratándose de cosmovisiones indígenas bastante diferentes a un punto de vista occidental sobre cómo funciona su mundo.

Los datos etnográficos nos proporcionan pistas sobre la forma de pensar en las ontologías mesoamericanas. Para algunos mayas, las cruces de sus antepasados ya no tienen sentido pues se han asimilado al catolicismo o al cristianismo protestante. La cultura maya, al igual que la de cualquier otra sociedad, se produce históricamente determinada por la interacción de agencias individuales y las estructuras sociales. Es más apropiado, entonces, estudiar bajo un paradigma occidental a los mayas que están bastante aculturados. En contraste, los actos prácticos de los mayas que preservan su tradición, y en ese sentido, conservadores, respaldan la continuidad de su cosmovisión. El hecho de que las lenguas mayas sobrevivan explica, en parte, por qué los mayas han conservado parte de su cultura. Las formas no occidentales, como piensan los j'meeno'ob, sirven para entender cómo pensaban sus antepasados. De no ser así, no existiría una diferencia tan significativa entre los j'meeno'ob y los mayas más asimilados a conceptos cristiano-católicos.

Objetos comunicativos mayas

Durante el siglo XVI, los españoles introdujeron al Nuevo Mundo su credo sobre apariciones divinas.⁷⁵ Esto contrasta con nuestro enfoque, porque en la cosmovisión maya no se trata de apariciones sobrenaturales, son comunicaciones de seres invisibles que para los mayas es algo inmanente. Los antiguos mayas usaron varios tipos de objetos para su comunicación con seres no humanos e inmateriales.⁷⁶ En el siglo XVI, el evangelizador Landa notó el uso de “ídolos oraculares” y la proliferación del icono cuatripartita en objetos e imágenes usados en contextos rituales por los mayas.⁷⁷

Para los mayas conservadores, entonces, no existen hierofanías, es decir, no hay actos sobrenaturales divinos. Todo es inmanente en el mundo maya. Sus actividades están fundamentadas en la reciprocidad interrelacionada con su medio ambiente, sea visible o invisible, y que los rodea. Por ejemplo, una señora maya, doña Estela Caan Tec, de Huaymax, en Quintana Roo, tiene una pequeña choza de paja donde guarda tres cruces verdes (véase la figura 1). Esas cruces se comunicaron con su marido, don Soledad Poot Baas, mientras él dormía después de trabajar su *kool*, su campo de maíz. El hombre, en respuesta, cosechó y llevó estas cruces a su casa, donde después les construyó una pequeña choza. Allí les empezó a ofrecer cuidado y mantenimiento. Estos objetos, actualmente ramitas de árbol,

continuaron comunicándose con Soledad a través de sus sueños. Al morir el señor, los seres asociados con las cruces empezaron a comunicarse, también a través de sueños, con la viuda.

Esas cruces, guardadas en pequeñas chozas, *chan santuarios*, no son excepcionales entre los mayas. El número de pueblos mayas con este tipo de objetos es amplio. Las cruces mayas comunicativas tienen una función rudimentaria que exhibe un campo horizontal de seres como personas propias. Tales seres tienen poderes, sabiduría y habilidades distintas. Los atributos de esos “seres-personas” son variables. Es en la interacción entre cruces u otros objetos, como plantas, animales o piedras, o entre cruces y humanos, donde se destacan sus atributos particulares. Unos mayas, que *no son aj’k’iin o j’meen*, por ejemplo, don Ricardo Noh Ya de Xuilub, Yucatán, y doña Isabel Canul Pech de Xalaca, Quintana Roo, dicen que las comunicaciones de las cruces vienen de *jajal k’uj*. Yo he traducido *jajal k’uj* como “dios verdadero”; pero, traducir *k’uj* como “dios”, un concepto cristiano, en vez de emplear una ontología maya, es una distorsión.⁷⁸

Jajal k’uj está compuesto de múltiples entidades antiguas, especialmente de Itzamná (el patrono de los ritualistas *aj’k’iino’ob*), que se comunican a través de las diferentes cruces. Cada cruz tiene una importancia en particular, aunque cada una tiene una función similar. En ocasiones, dicha importancia se debe a que estos objetos están asentados al interior, o en su proximidad, de antiguos centros culturales. Su posición geográfica forma una topografía cultural, tanto antigua como contemporánea, que va acumulando gran significado cosmológico a través del tiempo.

Las estructuras que albergan objetos comunicativos pueden ser *kuxa’an* y, por esta razón, ocasionalmente se pintan de azul o verde, como el cielo, el mar o la milpa, o también de rojo-rosado, significando la encarnación. Uno de esos aposentos se encuentra en *chuumuk lu’um*, “centro sobre la tierra”. Aquí se ubica una cruz comunicativa compuesta de una estela monolítica bastante antigua (véase la figura 2). Un *aj’k’iin*, don Mauricio Tún Ché, de Xoken, Yucatán, que cuida esta estela, relaciona esta cruz con tres *nukuch yuumo’ob*, “grandes entidades antiguas”, del *ka’anaj k’áax u maayab*, “bosque alto de la región maya”. Estas entidades son Itzamná, Ix Chel, y Cháak.



Figura 2. El autor y la Cruz Tun–estela lítica
(fotografía de Rosalita May Noh).

Otro *aj'k'iin*, don Mónico Balam K'auil, de Xcabil, Quintana Roo, dice que esa estela crece de la tierra, al igual que una planta. Él se refiere a esta piedra como un tallo de maíz o un árbol. El pueblo de Xoken, en Yucatán, vecino de ese oratorio, a veces sustituye tres cruces verdes por la Cruz Tun, o sea, “cruz de piedra”. Sobre los cuellos de tales tres cruces, concebidas como si fueran testigos oculares de la Cruz Tun, llevan puestos espejos como si fuesen sus ojos (véase la figura 3). La Cruz Tun, al igual que la Cruz Parlante de 1850, y otras cruces mayas, también es asociada con un *áktun*–cueva, en particular, y también con su agua.⁷⁹



Figura 3. Cruces verdes con sus espejo-ojos
(fotografía de Miguel Ángel Astor-Aguilera).

La estela Cruz Tun no es el único objeto lítico comunicativo en la península de Yucatán. Existen varias estelas prehispánicas a las cuales los mayas cuidan como si fueran personas y tuvieran voluntad propia; por ejemplo, la piedra del *j'meen* don Rafael Chel Cutz, en Tekoh, Yucatán (véase la figura 4). Siguiendo a Pedro Bracamonte y Sosa, existieron continuidades entre las escrituras jeroglíficas de las estelas precolombinas y los mayas coloniales.⁸⁰ La cosmovisión maya es con frecuencia clasificada como “animismo”;⁸¹ sin embargo, los mayas no tienen la creencia de que todo a su alrededor está “vivo” con “ánimas”. Los mayas sólo se comunican con objetos, sean orgánicos o inorgánicos, si mantienen una relación personal con ellos. Ese tipo de comunicación con cosas no humanas, para los mayas, no está limitada a cruces y se vincula a una cosmovisión mesoamericana.

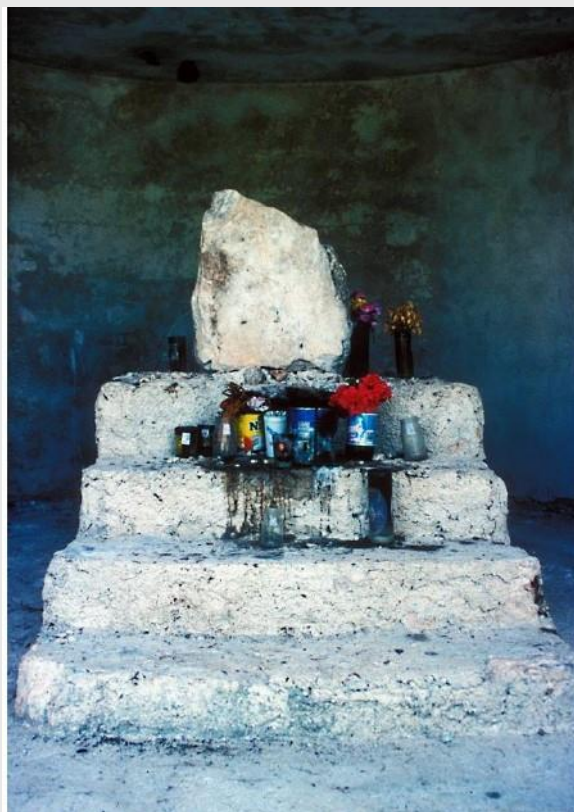


Figura 4. Estela prehispánica sobre un altar
(fotografía de Miguel Ángel Astor-Aguilera).

Sudarios, cruces y maíz

Los objetos comunicativos pueden ser de cualquier material; sin embargo, los que están asociados con elementos del agua tienen especial importancia. De significación particular son las estalactitas y las estalagmitas; por ejemplo: dos se guardan entre Tepich y Tihosuco, en Quintana Roo. Éstas fueron extraídas de una cueva, ubicada entre los dos pueblos, y ahora están guardadas en cajitas azul-verdes. Esas espeleotemas son consideradas por los *j'meeno'ob* como la boquilla de los *cháko'ob*, seres de la lluvia, y son utilizados como tal en sus ceremonias agrícolas. Los *j'meeno'ob* a veces colocan conchas de mar enfrente de sus cruces comunicativas para que éstas las trompeteen y convoquen la lluvia. Los iconos cuadripartitas mayas, aunque parezcan símbolos católicos, están relacionados con el maíz, los árboles y el agua. Por eso la Cruz Parlante de 1850 fue asociada con una *áktun*-cueva y su agua.⁸²

Algunas cruces mayas tienen bajo sus mantas detalles de plantas de maíz, *ixi'im*, que con su color verde se relaciona con el cultivo. La agricultura tradicional maya está unida a la reciprocidad por la lluvia y el resguardo de la milpa. El ritual de la lluvia, *ch'a' cháak* o *maaman cháak* ("reciprocidad a Cháak [por el agua]"), exhibe elementos antiguos.⁸³ Aquí, la cruz es "activada" por don Mónico Balam K'auil, como si fuera objeto telefónico, para comunicarse e invitar a los seres del bosque y la lluvia.

Esos seres entran clavados cabeza abajo a través del hueco redondo de la bóveda, armada por don Mónico con ramas, para recibir su comida y bebida (véase la figura 5). Los seres, precipitados boca abajo, se asemejan a las imágenes de los “dioses descendientes” prehispánicos, como en el *Códice Dresde*, del periodo posclásico, que exhibe una figura de Cháak, impelida boca abajo. Este Cháak sostiene una vasija de la cual surge un follaje cuatripartita con tres ramas, similar a las cruces verdes.⁸⁴



Figura 5. Cruz maya durante ritual
(fotografía de Miguel Ángel Astor-Aguilera).

Otro vínculo entre las cruces mayas y la regeneración agrícola es la manta que, usualmente, adorna estos objetos. Se ha afirmado que la manta es un huipil en miniatura, el vestido tradicional de la mujer maya y, por consiguiente, se ha sostenido que el género de la cruz maya es femenino.⁸⁵ Aunque la palabra en español para “la cruz” lleva el artículo determinado en género femenino “la”, los mayas no aplican un español lingüístico para los marcadores de género cuando se refieren a sus cruces. Las lenguas mayas no tienen marcadores de “el” y “la” para objetos como en el español.

Las cruces mayas tienen nombres masculinos y son asociadas con el cielo, las nubes, y la lluvia. Las cruces mayas, con una manta sobrepuesta, indican a la vez ambos atributos, tanto de lo femenino como de lo masculino. La manta de la cruz maya no es un huipil sino un *piix*, funda o envoltura, como de un bulto.⁸⁶ La manta, mayormente, es simplemente referida como *nook'*, “tela” o “ropa”. Si se le refiere en español a la manta, esto es llamado “sudario”, es decir, mortaja de difunto.

El *nook'* es un *u piix cruz*, “funda de cruz”, porque *piix le cruzo'ob*, esto es, “cubre las cruces”. Aunque parecidos, el *nook'*-sudario de las cruces mayas y el huipil de la mujer maya son dos objetos distintos.⁸⁷ Las diferencias no son sutiles y la distinción es tanto en significado como en función. Los huipiles de las mujeres mayas tienen un cuello en forma de “U”, mientras que los cuellos de los *nook'*-sudarios tienen una hendidura en el cuello con forma de “V” (véase la figura 1). Cada cruz maya con su *piix*, “cubertura”, tiene un *nook'*-sudario que a veces se compone de dos, tres o más fundas-bultos. Es raro ver una cruz maya con un huipil de mujer; no obstante, sí hay excepciones: las cruces expuestas en salas de museos.

Las hendiduras en forma de “V”, que predominan en el mundo maya en relación con el sexo femenino de la tierra son indicativos de regeneración en la iconografía prehispánica. Hay una función similar con la abertura en forma de “V” en el bulto de las cruces y la función del intersticio terrenal prehispánico asociado con las imágenes de tallos de maíz. Karl Taube, por ejemplo, ha identificado en diferentes contextos iconográficos de la época prehispánica al “dios de maíz” como: 1) regeneración botánica; 2) representación cuadripartita, y 3) el maíz germinando de una hendidura.⁸⁸ La regeneración, vista a menudo a través de la imáginería maya, está ubicada al centro de la cosmovisión precolombina. Por ejemplo, unas antiguas vasijas mayas muestran este patrón del maíz envuelto en un *piix nook'*-mortaja. Éste, al mismo tiempo vivo y muerto, se regenerará en tres plantas de cacao en forma de cruces.⁸⁹

La palabra maya *pixano'ob* se refiere a “esencias vitales” y esto le da el atributo de persona a los seres humanos, ciertos animales, unas plantas y a algunas cosas, orgánicas e inorgánicas, u objetos.⁹⁰ En apariencia contradictoria, aunque no lo es en la ontología maya, es que el *nook'*-bulto designa a las cruces mayas simultáneamente vivas y muertas. La exégesis de los *j'meeno'ob* relaciona sus cruces con el ciclo agrícola, y otros procesos ecológicos, que están en constante modo de vida y muerte. Esto se enfoca mediante la regeneración orgánica surgida atravesando las hendiduras en la tierra. *Le cruzo ku nojoch ta te tu sudario yetel te luma*, “la cruz crece del sudario (al igual que de) la tierra”. La hendidura en forma de “V” de los *nook'*-sudarios significa una apertura vaginal femenina, de la cual brotan las cruces como si fueran árbol o planta de maíz. Hay un nexo multidimensional, entonces, de la iconografía maya caracterizando sus plantas de maíz, árboles y cruces.

Conclusión: una ontología relacional

Este análisis interdisciplinario proporcionó una breve revisión sobre nuestro entendimiento de la Cruz Parlante. Las cruces parlantes son objetos comunicativos mayas que existieron antes de la guerra social de Yucatán y del contacto con los españoles. La ontología maya está relacionada con la agricultura tradicional y su cosmovisión sigue preservada en algunas comunidades mayas. Esta reconstrucción icono-ontológica enfatiza que los fundamentos de la cosmovisión mesoamericana, aunque transformados por la colonización española y el catolicismo, conserva aspectos medulares de su significado precolombino.

La forma triádica de iconos cuadripartitos se encuentran, en gran parte, en la imaginería precolombina y colonial. Las tríadas de cruces contemporáneas en la región maya no son conceptos totalmente cristianos (véase la figura 1). La triple agrupación de cruces mayas, al igual que una sola cruz, representan el extenso proceso de hibridación entre el catolicismo ibérico y la cosmovisión maya. Los mayas no identifican agrupamientos triples de cruces con lo cristiano; a menos que esté presente, en medio, un crucifijo católico representando a Cristo en la cima del cerro Calvario, Monte Gólgota en Jerusalén, en donde Jesús y dos ladrones fueron crucificados.⁹¹

El número de pueblos mayas, al igual que la cantidad de casas que albergan cruces, u otros tipos de objetos comunicativos, es desconocido, pero son bastantes. Resulta dudoso el número de cruces que fueron resguardadas en *Noh Ka'ah Santa Cruz X-Balam Nàah Kam-pok'olche Kàaj* (comúnmente referido como Chan Santa Cruz).⁹² De acuerdo con Villa Rojas, la función cosmológica de la Cruz Parlante no tuvo su origen en su intervención durante la guerra social de Yucatán.⁹³ La ontología indígena de la cruz maya es antigua.⁹⁴ El concepto de la cruz cuadripartita maya ha estado presente, por lo menos desde el periodo formativo de Mesoamérica⁹⁵ y continúa siendo fundamental entre una parte de la población indígena.

Existen, hoy en día, cruces comunicativas que permanecen activas y este tipo de objetos son numerosos entre la población maya. La guerra social de Yucatán muestra que la confiscación y destrucción de cruces comunicativas mayas no lograron su silencio. En Felipe Carrillo Puerto (Chan Santa Cruz), Quintana Roo, en la actualidad existen dos santuarios dedicados a la cruz, uno dentro del pueblo que acepta *ts'uulo'ob*, gente que no es maya, y otro saliendo del pueblo, hacia Chumpom y Tulum, que no acepta la mayoría de *ts'uulo'ob*.

Entre los mayas actuales existe, en parte, una asimilación a lo moderno y lo occidental; pero en su cultura híbrida continúa una realidad ligada a una cosmovisión antigua.⁹⁶ La cosmovisión maya tradicional está anclada a una ontología relacional y fenomenológica. La cruz maya no ha dejado de existir porque su significado está ligado a la tierra, al bosque, a los cenotes y cuevas con su agua, a las nubes de Cháak con su lluvia, a los árboles, al maíz y, en conjunto, al bienestar de la comunidad maya.⁹⁷

* Departamento de Estudios Religiosos-Universidad Estatal de Arizona

¹ Louanna Furbee, "Chiapas Communicating Saint", ponencia presentada en la American Anthropology Association, 1996.

² Napoleón Trebarra [Pantaleón Barrera], *Los misterios de Chan Santa Cruz*, Mérida, Aldama Rivas, 1864; Fred Aldherre, "Los indios de Yucatán", *Boletín de la Sociedad Mexicana*, vol. 2, núm. 1, 1869.

³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1994 [1632], p. 7.

-
- ⁴ Ei Kawakami, "Mexicanización de los mayas rebeldes," *Historia Mexicana*, vol. 62, núm. 3, Colmex, 2013, p. 1155, n. 3.
- ⁵ Paul Sullivan, *Murder on the Yucatan*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2004, pp. 3–4, 8.
- ⁶ Lorena Careaga Viliesid, *Hierofanía combatiente*, Chetumal, Universidad de Quintana Roo, 1998, p. 21, y "Los estudiosos de la cultura maya en Quintana Roo", en Eduardo Maldonado (ed.), *Diacrónica del Caribe mexicano*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- ⁷ Ramón Berzunza Pinto, *Guerra social en Yucatán*, Mérida, Maldonado, 1997; Allen Wells, "Yucatan's Past", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 12, núm. 2, 1996, pp. 209, 219, 221; Robert Patch, "Decolonization and the Caste War, 1812–1847", en Jeffrey Brannon y Gilbert Joseph (eds.), *Land, Labor, and Capital in Modern Yucatán*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1991, p. 80.
- ⁸ Allen Wells, "Yucatan's Past", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 12, núm. 2, 1996, p. 223.
- ⁹ Véanse Lorena Careaga Viliesid, *op. cit.*, pp. 20–21; Virginia Molina Ludy, "Imagen del indio maya en los historiadores yucatecos del siglo XIX", *Mayab*, núm. 8, 1992, p. 184; Georgina Rosado Rosado y Landy Santana Rivas, "María Uicab: sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán", *Me-soamérica*, núm. 50, 2008, p. 112; Terry Rugeley, "Caste War in Guatemala", *Saastun: Maya Culture Review*, vol. 0, núm. 3, 1997; Jan Rus, "Whose Caste-War?", en Kevin Gosner y Arij Uuweneel (eds.), *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands*, Amsterdam, CEDLA, 1996, p. 45.
- ¹⁰ Serapio Baqueiro Preve, *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*, 2 vols., Mérida, Gil Canto, 1871–1879.
- ¹¹ Justo Sierra O'Reilly, *Los indios de Yucatán*, I–II, Mérida, Menéndez, 1857.
- ¹² Eligio Ancona Castillo, *Historia de Yucatán*, I–IV, Barcelona, Roviralta, 1889.
- ¹³ Juan Francisco Molina Solís, *Historia de Yucatán*, I–II, Mérida, Revista de Yucatán, 1921–1924.
- ¹⁴ Allen Wells, "Yucatan's Past," en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 12(2), 1996, p. 219.
- ¹⁵ Don Dumond, *Machete and the Cross*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997.
- ¹⁶ Nelson Reed, *Caste War of Yucatan*, Stanford, Stanford University Press, 1964.
- ¹⁷ Nelson Reed, *Caste War of Yucatan (Revised)*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. xiii; de Howard Cline véase: "Foreword", en Nelson Reed, *op. cit.*, 1964, pp. vii; *Early Nineteenth Century Yucatecan Social History*, Cambridge, Harvard University, 1947; "Select Bibliography of the Caste War and Allied Topics", en Alfonso Villa Rojas, *The Maya of East Central Quintana Roo*, Washington, Carnegie, 1945; "Aurora–Yucateca and the Spirit of Enterprise in Yucatan, 1821–1847", *Hispanic American Historical Review*, vol. 27, núm. 1, 1947; "Sugar Episode in Yucatan, 1830–1890", *Inter-Economic Affairs*, núm. 1, 1948a; "Henequen Episode in Yucatan, 1830–1890", *Inter-Economic Affairs*, núm. 2, 1948b.
- ¹⁸ Howard Cline, "Foreword", *op. cit.*, pp. vii–viii.
- ¹⁹ Nelson Reed, comunicación personal, 1999; véanse también de Nelson Reed, *op. cit.*, 2002, p. xiii; *The Cocom Codex: A Novel*, Nueva York, iUniverse, 2005; *With your Shield Shining: A Novel of the Second Civil War*, New York, iUniverse, 2007; Allen Wells, "Yucatan's Past: Nineteenth-Century Politics", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 12, núm. 2, 1996, pp. 195–198; Jorge Rubio Mañé, "La Guerra de Castas según un escritor anglo-americano", *Revista de la Universidad de Yucatán*, enero–febrero, 1969.
- ²⁰ Reed, *op. cit.*, 2002, p. xv.
- ²¹ Victoria Bricker, *Indian Christ, Indian King*, Austin, University of Texas Press, 1981, p. 108.
- ²² Véanse Serapio Baqueiro, *Revoluciones de Yucatán año de 1840–1864*, I–II, Mérida, Gil Canto, 1871–1879, p. 388; Moisés González Navarro, *Guerra de Castas y el henequén*, Mexico, Colmex, 1970, p. 97; Molina Solís, *Historia de Yucatán*, *op. cit.*, pp. 2, 256; Reed, *op. cit.*, 2002 pp. 148–149.

-
- ²³ Nelson Reed, "Leadership of the Cruzob", en *Saastun: Maya Culture Review*, vol. 0, núm. 1, 1997, p. 63; Trebarra [Pantaleón Barrera], *Misterios de Chan Santa Cruz*, *op. cit.*; Aldherre, "Indios de Yucatán", *op. cit.*
- ²⁴ Charlotte Zimmerman, "Cult of the Holy Cross", *History of Religions*, núm. 3, 1963, p. 71.
- ²⁵ Reed, *op. cit.*, 2002, p. 197.
- ²⁶ Véase Don Dumond, "Talking Crosses of the Yucatan", *Ethnohistory*, vol. 32, núm. 4, 1985; Reed, *op. cit.*, 2002, pp. 255–278.
- ²⁷ Miguel Astor-Aguilera, "Maya Rebirth and Renewal", tesis de maestría, Albany, University at Albany, 1998; Allan Burns, *Oral Literature of the Yucatec Maya*, Austin, University of Texas Press, 1983, pp. 20, 73; Paul Sullivan, *Unfinished Conversations: Mayas*, Nueva York, Knopf, 1989, pp. 200–222.
- ²⁸ Nancy Farris, *Maya Society under Colonial Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- ²⁹ Johanna Broda, comunicación personal, 2008; Johanna Broda, "Ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana", en David Rodríguez-Quipe y Virgilio Cabanillas (eds.), *Imagen de la muerte*, San Marcos, Universidad Nacional de San Marcos, 2004, pp. 245–261; Alfredo López Austin, comunicación personal, 2007; Alfredo López Austin, "Cosmovisión y pensamiento indígena", en Pablo González Casanova (coord.), *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM, 2012.
- ³⁰ Miguel Astor-Aguilera, *Maya Communicating Objects*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.
- ³¹ Miguel Astor-Aguilera, "Unshrouding the Communicating Cross: Iconology of a Maya Quadripartite Symbol", tesis doctoral, Albany, University at Albany / SUNY, 2004.
- ³² Véanse Marvin Cohodas, "Sun, Cross, and Foliated Cross at Palenque", en Merle Robertson (ed.), *Segunda Mesa Redonda de Palenque*, III, Pebble Beach, Pre-Columbian Art Research, 1976; Linda Schele, "Cross Motifs at Palenque", en Merle Robertson (ed.), *Primera Mesa Redonda de Palenque*, I, Pebble Beach, Pre-Columbian Art Research, 1974.
- ³³ Véanse Claude Baudé, "Cross Pattern at Copán", en Merle Robertson (ed.), *Sixth Palenque Round Table*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991; David Freidel, "Ix Chel Shrine", en Jeremy Sabloff y William Rathje (eds.), *Pre-Columbian Commercial Systems*, Cambridge, Peabody Museum, 1975, pp. 108–110; Ralph Roys, *Chilam Balam of Chumayel*, Washington, Carnegie, 1933; Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968; Elizabeth Newsome, *Trees of Paradise and Pillars of the World*, Austin, University of Texas Press, 2001; Linda Schele, "Group of the Cross at Palenque", en Merle Robertson (ed.), *Segunda Mesa Redonda de Palenque*, III, Pebble Beach, Pre-Columbian Art Research, 1976; Karl Taube, *Gods of Ancient Yucatan*, Washington, Dumbarton Oaks, 1992; J. Eric S. Thompson, *Maya History and Religion*, Norman, University of Oklahoma Press, 1970; Alfred Tozzer, *Chichén Itzá and its Cenote*, Cambridge, Harvard University, 1957; Evon Vogt, "Cruces indias en Mesoamerica", en Miguel León-Portilla, Gary Gossen y Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, 2, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- ³⁴ Véanse Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción*, I–II, México, Archivo General de la Nación, 1934; Bruce Byland y John M.D. Pohl, *Realm of 8 Deer: The Mixtec Codices*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994; Carol Callaway, "Pre-Columbian and Colonial Mexican Images of the Cross", en *Journal of Latin American Lore*, vol. 16(2), 1990; Alfonso Caso, "Cruz de Topiltepec, Teposcolula, Oaxaca", en *Estudios antropológicos en homenaje a Manuel Gamio*, México, UNAM, 1956; Alfonso Caso, *Tesoro de Monte Albán*, México, INAH, 1969; Robert Ricard, *Spiritual Conquest of Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1966.
- ³⁵ Véase Martin Hengel, *Crucifixion*, Philadelphia, Fortress Press, 1977.
- ³⁶ Véase Nils A. Dahl, *The Crucified Messiah*, Minneapolis, Augsburg, 1974.
- ³⁷ Marcos, 15:19; las referencias bíblicas se citan a partir de *La Biblia*, Sevilla, Sociedad Bíblica de España, 1991 [1569].

-
- ³⁸ Romanos, Primeros Corintios, Segundos Corintios.
- ³⁹ Marcos, 2:10, 8:31, 8:38, 14:62; Mateo, 8:20; Lucas, 12:8; Juan, 3:14, 8:28, 12:34.
- ⁴⁰ Véanse J. Christian Beker, *Paul the Apostle*, Philadelphia, Fortress, 1980; Hengel, *op. cit.*
- ⁴¹ Marcos, 8:34.
- ⁴² Filipenses, 2:5–11.
- ⁴³ Génesis, 2, 3.
- ⁴⁴ Ezequiel, 31.
- ⁴⁵ Génesis, 2:9.
- ⁴⁶ Génesis, 3:22; Proverbios, 3:18, 11:30, 13:12, 15:4.
- ⁴⁷ Ezequiel, 31:3; Daniel, 4:10–12.
- ⁴⁸ Salmos, 1:3; Isaac, 65:22
- ⁴⁹ Carol Meyers, “Tree of Life”, en *Harper’s Bible Dictionary*, Nueva York, Harper Collins, 1985.
- ⁵⁰ Phyllis Bird, “Trees”, en *Harper’s Bible Dictionary*, New York, Harper Collins, 1985.
- ⁵¹ Génesis, 2:9–10, 3:3.
- ⁵² Génesis, 2:17, 3:3.
- ⁵³ Ralph Roys, *Indian Background of Yucatan*, Norman, University of Oklahoma Press, 1972, p. 15.
- ⁵⁴ Bricker, *op. cit.*, pp. 175–176; Reed, *op. cit.*, 2002, p. 150.
- ⁵⁵ Juan de Villagutierre Soto-Mayor, *Historia de la conquista de la provincia de el itza: reduccion, y progresos de la de el lacandon, y otras naciones de indios bárbaros, de las mediaciones de el reyno de Guatemala, a las provincias de Yucatan*, Pról. De Pedro Zamora–Castellanos, Guatemala, Tipografía Nacional, 1933 [1701], pp. 33, 82–85, 378, 386–387.
- ⁵⁶ Grant Jones, “Revolution and Continuity in Santa Cruz Maya Society”, *American Ethnologist*, núm. 1, 1974, p. 679; William Folan, Joel Gunn y María del Rosario Domínguez–Carrasco, “Triadic Temples, Central Plazas, and Dynastic Palaces”, en Inomata Takeshi y Stephen Houston (eds.), *Royal Courts of the Ancient Maya*, II, Boulder, Westview Press, 2001; Reed, *op. cit.*, 2002, pp. 199–228.
- ⁵⁷ Véanse Serapio Baqueiro Preve, *Revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*, I–V [1871–1879], Salvador Rodríguez Losa (ed.), Mérida, UADY, 1990, pp. 120–123; Bricker, *op. cit.*, pp. 104, 108–110, 112–113; Dumond, *op. cit.*, 1997 p. 182; Marie Lapointe, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, Mérida, Maldonado, 1997, p. 75; Reed, *op. cit.*, 2002, pp. 148, 150–151, 199, 233–236, 256.
- ⁵⁸ Freidel, “The Ix Chel Shrine”, *op. cit.*, pp. 108–110.
- ⁵⁹ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, I, ed. de Jorge Gurria–Lacroix, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979 [1554], pp. 76, 119.
- ⁶⁰ López de Gómara, *Historia general de las Indias*, II, ed. de Jorge Gurria–Lacroix, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979 [1554], pp. 26–29.
- ⁶¹ Diane Chase, “The Postclassic Lowland Maya”, en Jeremy Sabloff y Anthony Andrews (eds.), *Late Lowland Maya Civilization*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986, p. 367.
- ⁶² *Landa’s Relación de las cosas de Yucatán: A Translation*, ed. y trad. de Alfred Tozzer, Cambridge, Harvard University Press, 1941, pp. 109–110.
- ⁶³ Ralph Roys, “History of Mayapan”, en *Mayapan, Yucatan, Mexico*, Washington, Carnegie, 1962, p. 42.
- ⁶⁴ Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucathan*, Madrid, Juan García Infanzón, 1688, p. (4) IX.
- ⁶⁵ Astor–Aguilera, *op. cit.*, pp. 161–162.
- ⁶⁶ David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos*, Nueva York, Morrow, 1993, p. 177.
- ⁶⁷ Allan Burns, *Epoch of Miracles*, Austin, University of Texas Press, 1983, pp. 20, 73.
- ⁶⁸ Reed, *op. cit.*, 1964, p. 215.
- ⁶⁹ Véanse Alejandra García Quintanilla, “Yucatán a la hora de la independencia”, en Alejandra García Quintanilla y Abel Juárez (eds.), *Las estructuras regionales del siglo XIX en México*, Mexico, Nuestro

Tiempo, 1989; Virginia Molina Ludy, "Imagen del indio maya en los historiadores yucatecos del siglo XIX", *Mayab*, núm. 8, 1992; de Lorena Careaga Viliesid véase *Yucatán, Tejas y Estados Unidos a mediados del siglo XIX*, México, Instituto Mora, 2000a, y *Vida cotidiana en Yucatán desde la óptica del otro, 1834-1906*, I, Mérida, Secretaría de Arte y Cultura de Yucatán, 2016; Pedro Bracamonte y Sosa y Gabriela Solís Robleda, *Rey Canek: la sublevación maya de 1761*, México, CIESAS, 2005.

⁷⁰ Miguel Ángel Astor-Aguilera, *Maya World*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.

⁷¹ Meredith Paxton, *Cosmos of the Yucatec Maya: Cycles and Steps from the Madrid Codex*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2001, p. 15.

⁷² Véanse Astor-Aguilera, *op. cit.*, 2004, pp. 144-145; William Holland, "Conceptos cosmológicos tzotziles", *América Indígena*, núm. 24, 1964, pp. 14-15; Evon Vogt, *Zinacantan*, Cambridge, Belknap, 1969, pp. 405, 601.

⁷³ Véanse John Sosa, "Cosmological Complexity among the Contemporary Maya of Yucatán", en Anthony Aveni (ed.), *World Archaeoastronomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 137; Georgina Rosado Rosado y Landy Santana Rivas, "María Uicab: sacerdotisa y jefa militar de los mayas rebeldes de Yucatán", *Mesoamérica*, núm. 50, 2008, p. 115.

⁷⁴ Gabriela Solís Robleda, *Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, México, Porrúa, 2005, pp. 92-93.

⁷⁵ Louise Burkhart, *Slippery Earth*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

⁷⁶ Freidel, Schele y Parker, *op. cit.*

⁷⁷ *Landa's Relación de las cosas de Yucatán...*, *op. cit.*, pp. 109, 154.

⁷⁸ Astor-Aguilera, "Unshrouding the Communicating Cross...", *op. cit.*

⁷⁹ Astor-Aguilera, *op. cit.*, 2010, pp. 119-120.

⁸⁰ Pedro Bracamonte y Sosa, *Conquista inconclusa de Yucatán: los mayas*, México, Porrúa, 2001.

⁸¹ Astor-Aguilera, *op. cit.*, 2010, p. 231; Miguel Astor-Aguilera, "Maya-Mesoamerican Polyontologies", en Miguel Astor-Aguilera y Graham Harvey (eds.), *Rethinking Relations and Animism*, Londres, Routledge, 2018, pp. 133-155.

⁸² Reed, *Caste War of Yucatán* (Revised), *op. cit.*, pp. 148-150.

⁸³ Véanse Bruce Love, "Yucatec Sacred Breads", en William Hanks y Don Rice (eds.), *Word and Image in Maya Culture*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1989; Robert Redfield, *Chan Kom*, Washington, Carnegie, 1934, pp. 138-143; John Sosa, "Cosmological Complexity...", *op. cit.*, p. 140.

⁸⁴ Véase *Dresdensis Códice*, edición de Antonio Villacorta, Guatemala, Tipografía Nacional, 1931, p. 15b.

⁸⁵ Véanse Bricker, *op. cit.*, p. 108; Dumond, "Talking Crosses...", *op. cit.*, p. 295; Reed, *op. cit.*, 2002, pp. 154, 167; Paul Sullivan, *Unfinished Conversations: Mayas and Foreigners*, Nueva York, Knopf, 1989, p. 23.

⁸⁶ Véase Herman Konrad, "Pilgrimage of the Holy Cross of the Quintana Roo Maya", en N. Ross Crumrine (ed.), *Pilgrimage in Latin America*, Nueva York, Greenwood Press, 1991, p. 131.

⁸⁷ Nancy Forand, comunicación personal, 1997.

⁸⁸ Karl Taube, "Classic Maya Maize God", en Merle Robertson y Virginia Fields (eds.), *Fifth Palenque Round Table*, VII, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, 1985, pp. 171-181.

⁸⁹ Linda Schele y Peter Mathews, *Code of Kings*, Nueva York, Scribner, 1998, p. 122.

⁹⁰ Astor-Aguilera, *op. cit.*, 2010.

⁹¹ Véanse Mateo, 27:33; Marcos, 15:22; Juan, 19:17; Lucas, 23:33.

⁹² Careaga-Viliesid, *op. cit.*, 1998, p. 21.

⁹³ Alfonso Villa Rojas, *Maya of East Central Quintana Roo*, Washington, Carnegie, 1945, p. 21.

⁹⁴ Careaga Viliesid, *op. cit.*, 1998, pp. 116-117.

⁹⁵ Véase Patricia McAnany, *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, Austin, University of Texas Press, 1995, pp. 57–58, 85–86, 114, 164.

⁹⁶ Pedro Bracamonte y Sosa, *Tiempo cíclico: el pensamiento maya*, México, Porrúa, 2010; Israel León O'Farril, *Cambios y continuidades de un símbolo maya*, México, BUAP, 2018.

⁹⁷ Algo similar plantea Jesús Héctor Escamilla Mora, *La cruz parlante: ensayo sobre la guerra de castas*, Chetumal, Editorial del Gobierno de Quintana Roo, 1980.

Pólvora en las parroquias: la Iglesia católica y la Guerra de Castas

Terry Rugeley*

Resumen

Durante la evangelización de Yucatán, la parroquia adquirió un papel central, que fue perdiendo en el transcurrir del siglo XIX; primero por el estallido de la Guerra de Castas, en 1847, después por la entrada en vigor de las leyes de Reforma. Así, el mundo clerical se resquebrajó al no contar con los recursos de los que vivía; más que la desamortización de los bienes eclesiásticos, la parroquia se enfrentó a la violencia que generaba el alzamiento maya: permanentes escaramuzas y destrucción de archivos. Hacia fines del siglo XIX, la hacienda ocuparía la centralidad que tuvo la Iglesia católica.

Palabras clave: parroquia, Guerra de Castas, leyes de Reforma, capellanías.

Abstract

The evangelization of Yucatan lead to the increase of power and influence of the Parish in the region. However, throughout the XIX century, its power diminished as a consequence of the Caste War (1847), and the enactment of the anticlerical laws known as the Reform Laws. The Parish no longer had the funds to maintain their previous living conditions. Aside from the confiscation of clerical property, they were also affected by the violence of the Mayan insurrection, which created ongoing conflict and led to the destruction of archives. Finally, at the end of the XIX Century, the Mexican Hacienda took over the role of the Catholic Church.

Keywords: Parish, Caste War, Reform Laws, chaplain.

Previo a los cataclismos de mediados del siglo XIX, el mundo rural de Yucatán se desarrollaba dentro de una serie de organizaciones yuxtapuestas, algunas veces operando al unísono, otras mutuamente opuestas en sus fines y métodos. Entre las más señaladas se destaca la parroquia, columna vertebral de la Iglesia católica. En el centro de la parroquia se encontraba el “cura”, sacerdote autorizado para administrar los sacramentos, guiar la moralidad, supervisar la educación y tabular los datos demográficos; debajo de él, uno o dos sacerdotes con título de coadjutor, o teniente; un equipo de ayudantes mayas que limpiaban el templo, cantaban o explicaban la doctrina en lengua indígena y, por fin, los feligreses, tanto los hombres como las mujeres que daban el apoyo material y la participación en los eventos que tanto definían el año ceremonial.

Diseñada para asegurar una vida congruente en términos morales, espirituales y mundanos, la parroquia reconciliaba los imperativos de la comunidad —en este caso, los agricultores mayas— con la visión espiritual de sus colonizadores, los españoles del siglo XVI. La parroquia yucateca se estableció en el primer siglo del contacto; como concepto y práctica echó raíces profundas en esta tierra pedregosa, y sobrevivió a los cambios del siglo XVIII y los trastornos provocados por la independencia. Sin embargo, en el siglo XIX, la parroquia enfrentó un severísimo reto en la crisis generada por el conflicto emblemático de Yucatán, la Guerra de Castas.

En 1847, una segmento de la población maya (aproximadamente 30 por ciento) tomó las armas contra los abusos generados durante la tres primeras décadas después de la independencia; inicialmente la rebelión estuvo enfocada en las controversias de los impuestos, la violencia política y la tenencia de la tierra; la guerra se intensificó hasta el punto de retar los principios más básicos de su relación con la gente de ascendencia española, incluso mucho de lo que se presentaba como un arreglo religioso inviolable. Esta fase de la historia peninsular cedió a la Reforma liberal y a una cadena de guerras civiles íntimamente relacionadas no sólo con el futuro de esa reforma, sino con la misma Guerra de Castas.

Este ensayo ofrece una visión panorámica de la parroquia yucateca del siglo XIX y de sus experiencias bajo los martillazos de la guerra, y la secularización general de la sociedad. La institución importada por los franciscanos no pereció, pero sí tuvo que adaptarse a grandes cambios en la forma de vivir, y en el balance delicado entre lo que pertenece al César y lo que pertenece a Dios.

Raíces entre piedras: la parroquia y sus orígenes

La colonización espiritual de Yucatán es una historia ya muchas veces contada, y aquí sólo haremos un brevísimo repaso. Inició con el gran proyecto de los franciscanos, que abandonaron Tabasco para construir el “reino divino” en un clima menos infernal, llegaron en 1540 con la fundación de la ciudad de Campeche.¹ Reorganizaron a la población en nuevas comunidades llamadas “reducciones”; supervisaron la construcción de los templos; dieron instrucciones básicas en las doctrinas de fe e hicieron todo lo posible para erradicar las costumbres mayas, consideradas anatema por el catolicismo, tales como la poligamia.²

Normal para los movimientos religiosos, la evangelización de Yucatán nació de un fervor milenarista. En este caso, los frailes vieron a sus feligreses como la madera ideal para una renovación cristiana, superior al mundo perdido y corrupto de Europa. Los rasgos más visibles de la religión prehispánica fueron depurados, pero las deidades más estrechamente asociadas con la vida diaria —como las de la lluvia y del campo— sobrevivieron en forma semiclandestina.³ En cuanto a sus operaciones prácticas, los frailes establecieron la obvencción mayor, o impuesto por cabeza, sobre los indígenas como una forma de financiar sus actividades (los no indígenas, o “vecinos”, eran exentos, pero tenían la obligación de pagar el diezmo). Desde el principio existió una implacable rivalidad entre los franciscanos y los

encomenderos. Pero la pobreza general de una península sin recursos valiosos forzó a que todos limitaran sus ambiciones a niveles relativamente modestos y que coexistieran en un ambiente de escasez. El colapso demográfico de la población maya limitó el nivel de ingresos generados por las obvenciones, así que los frailes podían hacer poco más que construir y sostener las iglesias⁴ y el imperativo de mantener el contacto con la población indígena, junto con la visión compartida de la fe católica como matriz universal, pues requerían una presencia continua del orden regular.

Este precario balance sufrió bajo dos cambios enormes desde 1700: el primero fue una secularización de la sociedad. Las reformas borbónicas redujeron el papel administrativo del cura, expulsaron a los jesuitas y eliminaron varias costumbres que habían permitido cierta acumulación de recursos dentro de las comunidades mismas. Tales novedades andaban al parejo con un deterioro entre los franciscanos mismos. En el transcurso de los siglos, su visión milenaria perdió su impulso, su fuego interior casi se convirtió en cenizas durante el largo siglo XVIII y poco a poco las parroquias pasaron a ser controladas por el clero secular, menos motivados y menos talentosos.⁵ Los conflictos provocados por la independencia sencillamente empeoraron la situación al congelar las designaciones eclesiásticas, mientras que los conflictos entre México y España se resolvían; en este sentido, avanzó el deterioro en la calidad del entrenamiento y sentido de vocación entre los sacerdotes de 1820 en adelante. El segundo reto acompañando tales cambios era la recuperación demográfica de la población maya a los niveles de fines del siglo XVII. Las obvenciones se convirtieron en un fondo enorme de capital, convirtiendo a ciertos curas en magnates de las finanzas... y, correlativamente, en el blanco de envidia para las ambiciones.⁶

El brotar de la guerra

Nuestra fuente de información principal sobre los primeros meses de la Guerra de Castas viene no de los funcionarios del estado, sino de las plumas de los curas en los pueblos donde el conflicto se inició. Del testimonio de esas plumas podemos deducir varios puntos.

Entre otras cosas, sabemos que la guerra tuvo sus orígenes en un ambiente inusitado de violencia y trastorno social. El primer reclutamiento de los mayas para fines políticos se registró entre 1830 y 1832, en las llamadas Guerras de los Chenes, cuando los partidarios de un gobierno centralista, en la ciudad de Campeche reclutaron a los campesinos de la región sur del estado para derrotar al gobierno federalista en Tabasco. El grado de violencia se intensificó durante la revolución federalista de Santiago Imán (1836–1840) y con la guerra entre Mérida y Campeche, culminando con el saqueo de Valladolid el 15 de enero de 1847.⁷ De la cadena de pueblos que se extiende desde Bacalar hasta la costa norte central, encontramos quejas sobre una procacidad difícil de imaginar 50 años antes, como dijo el cura de Tihosuco, cuna de la guerra: “Hechos se cuentan, que quizá no habrán tenido lugar ni aun entre los indios bravos de las Californias”.⁸

La situación se complicó por el prolongado inicio del conflicto. Aunque comúnmente asociado con el ataque en Tepich, el 30 de julio de 1847, en realidad poco sucedió por unos meses: era necesario reclutar a más militantes y asegurar las cosechas del otoño. Durante esos cuatro meses, la pólvora en las parroquias se manifestó más como un olor indefinido, más como una amenaza de violencia que como el estallido mismo.⁹

En este ambiente de violencia verdadera y potencial, el clero, como elemento principal en la vida de la parroquia, participó en tal ambiente y no de una forma homogénea, sino desde diversas posiciones. Sin meternos en un registro de nombres y sus afiliaciones, basta decir que algunos curas y coadjutores, lejos de mantenerse ajenos a la política, participaron activamente y se identificaron con uno u otro bando del conflicto. Por ejemplo, José Antonio Glori, cura del ahora inexistente pueblo de Chichanhá, formó parte de un complot centralista que incluía a su pariente Antonio Glori Mendoza, de Bacalar. Los hermanos Glori perdieron la contienda y tuvieron que huir hacia Belice, pero los conflictos continuaron en Bacalar hasta enero de 1848, cuando los sublevados capturaron el pueblo.¹⁰ Aquí —como en muchos otros aspectos— la parroquia, lejos de servir como albergue en un mundo hostil, internalizó los conflictos de su época.

Durante ese periodo clave, lo que no encontramos es al cura como un luchador social. El papel del sacerdote podía seguir dos caminos: policía del orden colonial o defensor de los derechos populares. Tal dualidad es la base de tantas historias, novelas y hasta telenovelas que el asunto requiere poca elaboración. Es suficiente decir que el ambiente en la península en los años previos al estallido de la guerra era de discordia social, y que los luchadores sociales eran pocos y de entusiasmo breve. Al contrario, el tono principal en la correspondencia clerical es de disgusto, del cansancio con la percibida testarudez de sus feligreses, y —no pocas veces— de antagonismo hacia la política en general.

El deterioro gradual

El auge de la Guerra de Castas fue breve: de diciembre de 1847 hasta mayo del año siguiente. Desde ese momento, el ejército yucateco empezó a restablecer el control sobre los territorios que estaban en manos de los sublevados. Luego de cuatro años, la situación parecía normal. Durante este proceso prolongado, los curas se enfrentaron a tres tipos de problemas.

El primero de ellos era la amenaza de la violencia. En realidad, la guerra no consistía en batallas al estilo de Napoleón, sino en una sucesión interminable de escaramuzas y represalias. Después de 1850, tal amenaza se presentaba de forma irregular —fuerte cuando las riñas políticas debilitaban el estado, en retroceso durante los raros momentos de unidad entre los yucatecos—, pero cuando la situación era álgida, entonces era un momento de terror puro.

El segundo problema tuvo que ver con la insuficiencia de recursos, tal vez la consecuencia más persistente del conflicto. La abolición de las obvenciones necesariamente limitó la

posibilidad de recapitalizar las operaciones parroquiales. El ingreso anual de una parroquia cayó de unos dos mil pesos a menos de 200 en 1855.¹¹ Igualmente importante, la dispersión de la feligresía imposibilitó el regreso de la normalidad: en las comunidades, sencillamente no había contribuyentes para subvencionar las operaciones, ni los mecanismos para forzarlos a pagar. Los templos perdieron no sólo a sus miembros, sino también las imágenes que tanto habían contribuido a la reputación y el prestigio de cada parroquia, ya que desaparecieron a manos de casi cada grupo involucrado en el conflicto: sublevados, soldados, feligreses, políticos y hasta los sacerdotes mismos; en esta tierra de escasez e inestabilidad, nadie quería devolver lo poco que hubiera adquirido en un momento de anarquía total. Desde esta perspectiva, la Guerra de Castas contribuyó inmensamente a la apariencia austera que se ve hoy día en las iglesias rurales.¹²

Con estas debilidades la sociedad yucateca enfrentó el acertijo de cómo reconstruirse. En las regiones en guerra, todas las propiedades habían sufrido, y no sólo los templos católicos. Era urgente y esencial restablecer la productividad del campo; por ello, un decreto del 28 de octubre de 1850 creó un sistema para la reducción de hipotecas. Deudor y endeudado tenían que preparar sus propios inventarios del grado del daño; los dos inventarios se presentaban a un juez, con la responsabilidad de designar un punto intermedio entre los cálculos bajos y los altos. Los pocos casos cuya documentación sobrevive sugieren que la Iglesia perdió la mitad de sus inversiones.¹³

El tercer problema que enfrentaron las parroquias, especialmente las del oriente de la península, era la destrucción masiva de registros. La realidad es que no sabemos bajo cuáles condiciones los registros eclesiásticos fueron destruidos, ni a manos de quién, ni en el momento exacto, ni con el grado de plan o intención. Tampoco se sabe si existían los registros de muchos pueblos sublevados en 1847, dado el grado del daño a causa de los incendios, las inundaciones, los insectos y el mal cuidado. Lo único que podemos decir es que a partir de 1848, los registros en lugares como Tihosuco, Tepich, Ichmul y Peto ya no existían, y las únicas excepciones que se pueden consultar hoy día son los pocos papeles que, por una razón u otra, fueron enviados a Mérida: por ejemplo, la correspondencia de los curas con su obispo, o ciertos censos y patrones normalmente compuestos de poco más que una lista de nombres, material de archivo insuficiente para reconstruir la historia social de los pueblos sublevados.¹⁴

Los curas se enfrentaron a un dilema central en su misión como custodios espirituales de los pueblos: ¿cómo operar un sistema de matrimonios, bautismos, y entierros en un mundo sin documentación, pero al mismo tiempo observando las normas del catolicismo? Los bandos involucrados adoptaron el proceso siguiente: en los llamados “matrimonios fiados”, los testigos de los casamientos de la preguerra (frecuentemente la única forma de verificar el pasado de la pareja) recibieron a cambio de su testimonio público un pago de diez reales más un trago de aguardiente, “como lo pueden decir todos los que han tenido la desgracia de ser cura de pueblos”, en palabras del sacerdote de Kopomá.¹⁵

Si la guerra llegó poco a poco a los pueblos, en forma semejante la percepción de la destrucción se hizo evidente a los ojos de todos los que regresaron a sus comunidades, después de dos o tres años, no de una manera abrupta e intencionada, sino más como un proceso de deterioro gradual. En otras palabras, la destrucción resultó del abandono mismo y de la falta total de mantenimiento.

Aunque en la península es común atribuir cada edificio destruido a los sublevados, en realidad son pocos los templos que podemos decir que fueron intencionalmente quemados. El más famoso de ellos, y tal vez el icono principal de la guerra, es el de Tihosuco. Pero en realidad los primeros sublevados no dañaron nada de la estructura, un punto ampliamente documentado en la correspondencia de quienes regresaron. Su fachada fue destruida en 1868, cuando el ejército yucateco abandonó el pueblo después de romper un sitio que había durado varios meses. Cuando por fin el pueblo fue evacuado, los sublevados detonaron barriles de pólvora para destruir su frente, asegurando así que sus contrincantes nunca jamás pudieran utilizarla como fortaleza. Fueron unos campesinos originarios de Tihosuco que regresaron brevemente, animados por un sentido de nostalgia, quienes testificaron el verdadero estado de la destrucción.

Si los sublevados no destruyeron las iglesias, entonces, ¿quiénes fueron? La respuesta señala un culpable menos exótico y más conocido: el ejército mismo. En el transcurso de 20 años, las tropas yucatecas requisaron las iglesias para utilizarlas como cuarteles. Se ofrecieron (si es la palabra correcta) como las únicas estructuras seguras y capaces de ser defendidas. Sirvieron como cuarteles, establos, bodegas, polvorines, cocinas, letrinas, carnicerías, cementerios y hasta hoteles “de paso”.¹⁶ Lo único que los soldados no hicieron en las iglesias fue mantenerlas. De templos de Dios a centros de función corpórea, las iglesias no tardaron en sufrir un deterioro rápido. Como lo sabe cualquier persona que tiene el dudoso privilegio de ser propietario en Yucatán, la madre naturaleza pronto reclama lo suyo si los humanos no adoptan un papel activo y sin tregua en esta batalla. El deterioro normalmente empezaba en los techos, esencialmente poco más que vigas y troncos tapados con cemento, con o sin ripias. Sin mantenimiento regular, las lluvias torrenciales sólo requieren un año para abrir un paso que, si no es reparado, terminará en un colapso general.

La Reforma

La Guerra de Castas, la Reforma y las condiciones de las parroquias definieron la vida yucateca por unos veinte años, empezando en 1855. La Reforma convulsionó al estado yucateco, dando espacio para que la sociedad rebelde de Chan Santa Cruz, ya en proceso de pacificación, se consolidara contra su gran contrincante. La realidad de una insurgencia renovada intensificó las luchas de poder en Mérida, Campeche, y en otras ciudades; y los dos conflictos, la Guerra de Castas y la Guerra de Reforma, causaron nuevos deterioros en la vida de los pueblos y la organización parroquial.

Los defensores de la Reforma planteaban la transición a un mundo que haría prioridad la iniciativa privada, la igualdad jurídica y la secularización de la sociedad. Como es bien conocido, sus primeros pasos incluían la confiscación y venta de propiedades mancomunadas, afectando las tierras indígenas y la riqueza, sea lo que fuese, de la Iglesia católica. En Yucatán, el primer paso sencillamente nunca sucedió; con cierto grado de normalidad restablecida en los pueblos, el gobernador Santiago Méndez expresamente prohibió la aplicación de la Ley Lerdo, por temor de reavivar la guerra.¹⁷ Tal prohibición dejó a la Iglesia como blanco único de la Ley Lerdo, pero en realidad la Iglesia poseía pocas propiedades en forma mancomunada. Los sacerdotes peninsulares normalmente mantenían una o dos haciendas bajo su propio nombre, como fieles practicantes, irónicamente, de la visión liberal de la pequeña propiedad privada, que por su ética de iniciativa ayudaría a capitalizar al país (hay que recordar que la hacienda yucateca era de dimensiones considerablemente más limitadas que sus contrapartes nortteñas, y en los días previos al auge henequenero, no muy bien capitalizadas). Las propiedades mancomunadas más importantes eran los conventos, los más albinos de los elefantes blancos, de poco uso económico, que no encontraron compradores (como el de Conkal, restaurado recientemente).¹⁸

Mucho más común eran las deudas con la Iglesia como parte del sistema de capellanías. En este arreglo, un sacerdote recibía el derecho de control de un fondo de capital; prestaba el dinero a alguna empresa o persona (casas, haciendas, tiendas y sociedades comerciales, por ejemplo). En cambio, recibía el pago del dinero con interés y asumía la obligación de decir misas en favor del alma del donante del dinero. En ese mundo sin bancos, como entendemos el término, las capellanías financiaban muchas de las operaciones diarias. Los factores principales para la existencia de la capellanía eran la pobreza y la escasez; es decir, este tipo de arreglos permitió un ámbito de seguridad en un ambiente de pocas oportunidades y relativamente poco dinamismo comercial. Como sucedió en Guatemala antes de la revolución de Justo Rufino Barrios; el dueño de la capellanía pocas veces confiscó la propiedad que servía de garantía, la cual era de poco valor en un mundo tan económicamente estancado, donde se revendería sólo con dificultad.¹⁹ Más confiable era refrendar el préstamo con la esperanza de obtener un módico ingreso de seguridad en ese mundo tan inseguro. Este sistema tan informal naturalmente generó una documentación irregular. En muchos casos los deudores habían dejado de pagar años antes, y la muerte del dueño de la capellanía era suficiente para dejar el arreglo en un estado de caos. Podemos determinar que existían casi 1 400 fondos de capital, llegando a un total de 500 000 pesos, la tercera parte de éste consistía en el enorme Fondo de las Concepcionistas, escuela de monjas, exclaustradas en 1868 con singular brusquedad.²⁰

Los efectos de corto y largo plazo de la secularización de las capellanías son difíciles de identificar. En términos inmediatos, las consecuencias eran pocas. Debido a que numerosas deudas ya se habían reducido y muchos endeudados habían dejado de pagar; de igual manera, los pagos activos eran cantidades limitadas, es de presumir que nadie notó una diferencia inmediata. No obstante, a largo plazo la pérdida de ingresos de las hipotecas,

así como la desaparición de la obvención mayor —dos factores que radicaban a la Iglesia tenazmente en el mundo rural—, en la práctica acabó con la habilidad “institucional” de recapitalizarse. Sin los fondos necesarios para adquirir propiedades, los sacerdotes en lo individual poco a poco dejaron de comprar haciendas y ranchos, los cuales pasaron a manos privadas.

Por esas razones, la Reforma no descubrió ningún imperio de finanzas, sino un lío de mala administración. El destino de la mayoría de los fondos más modestos se desconoce, pero la explicación más probable es que la deuda sencillamente desapareció, y el capital de la Iglesia —algo que en cierta forma sólo existía en papel— fue transferido a manos privadas. El enorme Fondo Uliburri (15 000 pesos) llegó a ser la base para la fundación del Instituto Literario, recién establecido y netamente liberal, y el antecedente de la actual Universidad Autónoma de Yucatán.²¹

Tales tendencias persistieron los siguientes 20 años. El imperio de Maximiliano, proyecto impulsado en gran medida por los conservadores derrotados en la Guerra de Reforma, enfatizó su apoyo a la religión, y el clero de Yucatán definitivamente celebró su llegada en 1864 como el primer paso de una restauración del orden colonial.²² Pero la retórica, no obstante la llegada de Maximiliano a Chapultepec, no resultó en el restablecimiento de los derechos y los privilegios eclesiásticos de siglos pasados. El imperio tenía objetivos más políticos que religiosos, y las demandas de la contrainsurgencia siempre asumieron prioridad sobre la revitalización de las parroquias.²³ El caso yucateco comprueba ampliamente tal interpretación. La restauración de la República en 1867 creó un ambiente perjudicial, en que la resistencia a financiar las parroquias —parcialmente animada por la ideología y en parte por las condiciones póbrrimas en que los feligreses se encontraban— llevaron a la Iglesia peninsular a su nadir. Tales dificultades no disminuyeron sino hasta la llegada del porfiriato, el auge del cultivo del henequén y el gradual fin de los conflictos armados con los sublevados de Chan Santa Cruz; aun así, las parroquias, ahora dotadas con una paz que no habían conocido desde 1800, tuvieron que convivir con otras formas de organización, como la hacienda henequenera y con esa encarnación local del Estado secular: la jefatura política; en este sentido, los curas se encontraron en desventaja frente a las nuevas caras de la autoridad económica y política: el hacendado y el jefe político.

Conclusiones

Se puede decir que la parroquia —como concepto de organización humana— fue una de las víctimas principales de la Guerra de Castas. En contraste con la gran sublevación maya de 1546, la guerra decimonónica no tuvo el intento de destruir la religión importada por los colonizadores españoles. La parroquia, como una forma de conceptualizar la existencia humana y como un diseño práctico para las relaciones humanas, no desapareció. El año ceremonial de la liturgia retenía su ascendencia en la vida diaria de la población y la mayoría de los componentes de la vida parroquial que encontramos antes de la guerra han sobrevivido hasta el presente siglo.

Pero como efecto indirecto, sí debilitó a la institución que perpetuaba esa religión al grado de que las parroquias de 1880 parecían sombras de las de otras épocas. Hasta ahora, la parroquia yucateca durante el porfiriato es un tema poco explorado; sin embargo, incluso con la inexistencia de una literatura amplia, podemos observar ciertos puntos que sirven para clarificar el tema y para concluir con esta contribución. Sin duda alguna, el efecto más palpable de las décadas que duró la Guerra de Castas fue remover a la Iglesia católica del mundo de las finanzas y de la administración pública. En este caso es difícil separar la Guerra de Castas de la Reforma y sus contiendas asociadas. Bien o mal, la Iglesia dejó de ser la institución preeminente de las finanzas peninsulares; se volvió a enfocar en su misión espiritual y empezó su reorientación hacia las preocupaciones del mundo urbano, un cambio abiertamente reconocido cuando el obispo Martín Trischler promovió el programa de la encíclica *Rerum Novarum* al fin del siglo XIX.²⁴ Es cierto que otras instituciones también cayeron víctimas de la violencia: la antiquísima república de indígenas fue abolida y los ayuntamientos cedieron mucho control al Poder Ejecutivo del estado. El gran cambio lo hizo la hacienda, que usurpó mucha de la centralidad que la Iglesia había ocupado en el mundo rural, mientras que el jefe político asumió las responsabilidades anteriormente delegadas al cura párroco.

Podemos agregar también una sospecha difícil de comprobar, pero igualmente difícil de pasar por alto: el cataclismo en Yucatán facilitó la perpetuación del catolicismo sincrético. Valga la redundancia de decir que la guerra no tenía como impulso básico la defensa de las prácticas mayas, que se pueden clasificar como heterodoxas. Batallas de baja intensidad entre los curas párrocos y sus feligreses mayas por las imágenes parlantes, las visiones y las ceremonias semiclandestinas de los chamanes llamados *h-meno'ob* siempre habían existido, y son motivo recurrente en la correspondencia eclesiástica. Pero al revisar la Iglesia yucateca en la década de los caudillos (como Santiago Imán) y los políticos (como el gobernador Miguel Barbachano), nos sorprende la falta de campañas sistemáticas para depurar los sincretismos o prohibir las ceremonias esencialmente prehispánicas del campo. No obstante, los golpes bajos que la Iglesia experimentó durante los treinta años que duró el conflicto hizo más fácil la continuación de tales prácticas; de la misma forma que la guerra civil en Guatemala, sin proponérselo, generó ciertas condiciones favorables a los cultos evangélicos.

* Universidad de Oklahoma.

¹ Laura Ledesma Gallegos, *La vicaria de Oxolotán, Tabasco*, México, INAH, 1992, pp. 51–57; Samuel Rico Medina, *Los predicamentos de la fe: la Inquisición en Tabasco, 1567–1811*, México, Gobierno del Estado de Tabasco, 1900, pp. 46–51, y Peter Gerhard, *The Southeast Frontier of New Spain*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993 [1973], pp. 15, 21, 40.

² Sergio Quezada, *Maya Lords and Lordship: The Formation of Colonial Society in Yucatán, 1350–1600*, trad. de Terry Rugeley, Norman, University of Oklahoma Press, 2014, pp. 48–66.

³ Terry Rugeley, *De milagros y sabios: religión y culturas populares en el sureste de México, 1800–1876*, Mérida, UADY, 2012, pp. 191–204.

⁴ La mayoría de las construcciones religiosas que hoy perviven son de entre 1650 y 1800, cuando la población indígena se había estabilizado; véase Secretaría de Hacienda y Crédito Público, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1945, varias páginas; y Miguel A. Bretos, *Iglesias de Yucatán*, fotografías de Christian Rasmussen, Mérida, Editorial Dante, 1992, p. 16.

⁵ Terry Rugeley, *Of Wonders and Wise Men: Religion and Popular Cultures in Southeast Mexico, 1800–1876*, Austin, University of Texas Press, 2001, pp. 170–177.

⁶ Terry Rugeley, *Yucatan's Maya Peasantry and the Origins of the Caste War, 1800–1847*, Austin, University of Texas Press, 1996, pp. 25–31, 134–141.

⁷ Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional, Cancelados, “Imán, Santiago”, xi/iii/2–378, 1838–1839, ff. 32–38; 10 de junio de 1850, ff. 26–27; Archivo General del Estado de Yucatán, Poder Ejecutivo 19, Milicia, Tizimín, 19 de abril de 1836, vol. 13, exp. 13; Tizimín, 6 de junio de 1836; Tizimín, 29 junio de 1836; Gobernación, “Averiguación...”, 7 de enero de 1840, leg. 11, exp. 23.

⁸ Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, Decretos y Oficios, Tihosuco, 6 de febrero de 1847.

⁹ Después de la violencia de julio de 1847, varios pueblos en el sur y sureste experimentaron un periodo de calma que continuó hasta el otoño; véase, por ejemplo, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, Decretos y Oficios, Tahdziú, 14 de septiembre de 1847; Ichmul, 25 de septiembre de 1847.

¹⁰ Los datos relativos a la situación de preguerra en Bacalar provienen de un documento generado siete años después, en conexión con un proceso; véase Archivo General de la Nación, Bienes Nacionales, 12 de junio de 1854, vol. 40, exp. 8.

¹¹ Archivo General del Estado de Yucatán, Poder Ejecutivo, 102, Iglesia, “Producto de los curatos”, 1855.

¹² Los casos de las imágenes desaparecidas son numerosos. Para examinar algunos ejemplos, véase Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, Decretos y Oficios, Tizimín, 30 de enero de 1853; Kikil, 11 de marzo de 1852; Valladolid, 11 de octubre de 1852; Calkiní, 17 de mayo de 1851; Cenotillo, 13 de mayo de 1849; Ticul, 26 de abril de 1851; Tecoh, 19 de agosto de 1851; Mérida, 19 de agosto de 1851; Valladolid, 8 de septiembre de 1851; Sacalaca, 20 de octubre de 1851 y Campeche, 16 de diciembre de 1851.

¹³ Archivo General del Estado de Yucatán, Fondo Justicia–Civil, 6, Huhí, “Solicitud de D. Rodrigo y D. Francisco de Paula Zalazar pidiendo baja de gravamen de su hacienda Buenaventura”, 17 de octubre de 1851; Archivo General de la Nación, Bienes Nacionales, vol. 19, exp. 59, 8 de agosto de 1851; AGEY, Fondo Justicia–Civil, 5, Mama, “Diligencias promovidas por Don Guadalupe Espadas para que se nombren dos peritos que evalúen la hacienda San Rafael Ucum”, 24 de abril de 1851; AGEY, Fondo Justicia–Civil, 5, Sanahcat, 28 de mayo de 1851; AGEY, Poder Ejecutivo 91, Hacienda, Motul, 6 de diciembre de 1852.

¹⁴ Sí existen varios papeles originados en la zona del conflicto, aunque decididamente no la cantidad que el investigador desea. Entre ellos, vale mencionar que las cartas de “Decretos y Oficios” (Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán) contienen unos de los pocos fondos de información cándida sobre la vida parroquial. En forma semejante, en el Archivo General del Estado de Yucatán existen por los menos tres años de censos y patrones; aunque poco informativos, estos censos incluyen los nombres de los hombres que en años posteriores encabezaron la Guerra de Castas: Jacinto Pat, Cecilio Chi y Manuel Antonio Ay, por ejemplo.

¹⁵ Véase, por ejemplo, Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, Decretos y Oficios, Telchac, 20 de junio de 1852; Kopomá, 29 de agosto de 1852.

¹⁶ Véase el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, Decretos y Oficios, Mérida/Tixcacaltuyú, 9 de octubre de 1850; Mérida, 15 de marzo de 1854; Sotuta/Mopilá, 9 de agosto de 1876 (este último documento recuenta el asesinato de prisioneros 27 años antes).

¹⁷ Archivo General del Estado de Yucatán, Libros Copiadores del Poder Ejecutivo, Correspondencia del Gobernador # 27, 31 de diciembre de 1856, ff. 140–141.

¹⁸ Véase el Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, Decretos y Oficios, Mérida, Santiago Méndez a Bishop Guerra, 2 de octubre de 1856.

¹⁹ David McCreery, *Rural Guatemala, 1760–1940*, Stanford, Stanford University Press, 1994, pp. 24–27.

²⁰ La información sobre los fondos de propiedad corporativa aparece en el detallado desglose titulado “Capitales impuestos manifestados por sus propietarios o administradores”, en el Archivo General del Estado de Yucatán, Fondo Municipios–Ticul, 1856, caja 7, leg. 9, exp. 6.

²¹ Para una exploración más extensa del Fondo de Capellanías y su secularización, véase Terry Rugeley, *Rebellion Now and Forever: Mayas, Hispanics, and Caste War Violence in Yucatán, 1800–1880*, Stanford, Stanford University Press, 2009, pp. 156–158.

²² Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, Decretos y Oficios, Campeche, 26, enero de 1864; Mérida, 2 de septiembre de 1864; Calotmul, 28 de enero de 1865.

²³ Rugeley, *op. cit.*, 2009, pp. 220–224.

²⁴ Martín Trischler y Córdoba en *Yucatán en el tiempo*, México, Inversiones Cares, 1999, vol. V, pp. 621–623. Para un repaso de las fortunas de la Iglesia yucateca en el Porfiriato, véase Terry Rugeley, “The Imponderable and the Permissible: Caste War, Culture War, and Porfirian Piety in the Yucatán Peninsula”, en William G. Acree, Jr. y Juan Carlos González Espitia (comps.), *Building Nineteenth-Century Latin America: Re-Rooted Cultures, Identities, and Nations*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2009, pp. 177–201.

“Los primeros deberes de las personas que viven en una comunidad civilizada”: los mayas, la Iglesia y el Estado colonial británico en el sur de Belice

Joel Wainwright*

Resumen

En este artículo se examinan las relaciones espaciales y políticas de la Iglesia Católica, la colonia británica y las comunidades mayas asentadas en el sur de Honduras Británica. La investigación se basa en registros de archivo desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX. Los desacuerdos entre la Iglesia Católica y la Colonia Británica fueron mitigados por un acuerdo: los mayas debían instalarse en comunidades permanentes.

Palabras clave: colonialismo, Iglesia católica, Belice, mayas.

Abstract

This paper will examine the spatial and political relations of the Catholic Church, the British colony and the Mayan communities settled at the south of British Honduras. The research is based on archival records from the end of the XIX century, to the beginning of the XX Century. The disagreements between the Catholic Church and the British Colony were mitigated by an agreement: the Mayans had to settle in permanent communities.

Keywords: Colonialism, Catholic Church, Belize, Mayans.

En abril de 1913 el sacerdote Tenk, cabeza de la Iglesia católica en el distrito de Toledo de Honduras Británica (como entonces era conocido Belice) escribió una carta al gobernador de la colonia en la ciudad de Belice. Tenk le escribió al gobernador para aconsejarle acerca de los pueblos mayas que habitaban la región sureña, pobre y rural, donde él era sacerdote:

Me han dado aviso que una delegación de indios del barrio de San Antonio está ahora en Belice, causando el malestar de vuestra Excelencia. Por ahora los indios, de quienes vienen en representación, viven en los matorrales, dispersos y aislados como animales salvajes. Nosotros y también vuestra Excelencia, estoy seguro, estamos deseosos de hacerlos aprender al menos unas cuantas de las más rudimentarias leyes sanitarias y algunos de los primeros deberes de las personas que viven en una comunidad civilizada.¹

Comienzo este artículo con la carta de Tenk —un texto marginal escrito, y yo diría, desde los márgenes de una colonia marginal— porque nos permite hacernos una pregunta que aún hoy permanece en el centro de los estudios histórico-geográficos sobre el colonialismo: ¿qué constituye los “deberes de vivir en una comunidad civilizada”? El sacerdote Tenk veía a los mayas como personas primitivas y sentía el deber de “civilizarlos”. ¿Pero qué implicaba esto? ¿Cómo, para dejarlo claro, se supone que la labor colonial —introducir los primeros deberes de la civilización— debe ejecutarse en la práctica?

Para comenzar a responder estas preguntas, hay que volver a la carta de Tenk y leer su descripción de una “comunidad civilizada”:

Tendrán que ser forzados a aprender estas leyes y deberes, esta educación forzada sólo puede obtenerse en la escuela. Ahora, si se les permite seguir viviendo como lo han hecho hasta ahora [:] salvajes, desperdigados y escondidos en la selva, sus hijos no podrán ser obligados a asistir a la escuela, sino que crecerán en salvajismo y sabrán aún menos, si acaso es posible, de lo que sus padres saben.

Por lo tanto, le pido por favor haga todo lo posible para obligarlos a vivir juntos en algún pueblo, digamos San Antonio, para que podamos sostener allí una escuela lo suficientemente grande para garantizar el salario de un buen maestro. Les sugeriríamos que, de alguna manera, significaría para los indios una ventaja económica vivir en un pueblo a la vez que una gran desventaja no vivir allí, de modo que por su propia y libre elección prefieran vivir en la aldea [...]

La delegación de indios que ahora está en Belice prometerá, sin duda alguna vuestra Excelencia, que ellos se encargarán de fundar otro pueblo si les concede la oportunidad de elegir a su propio alcalde. Sin embargo, ésta será sólo una promesa. Los indios de Aguacate (del río Moho) hicieron una promesa similar y ahora deambulan todo el tiempo.

Haga, por lo tanto, lo que dicte su pensamiento, pero le rogamos su Excelencia, que mantenga a estos súbditos de Honduras Británica en un solo lugar donde podamos sostener una escuela para ellos. Solamente en la escuela podemos depositar nuestras esperanzas de un mejor futuro para ellos. Y podríamos obligar a aquellos ignorantes, tontos y egoístas padres a mandar a sus hijos a la escuela. Con el actual sistema escolar que les permite asistir a su antojo nuestros esfuerzos se vuelven innecesariamente grandes y son casi por completo desperdiciados.²

Tenk hace, de esa manera, un llamado al Estado colonial para forzar a los mayas a asentarse en comunidades permanentes, ir a la escuela y —de manera implícita— asistir a la iglesia. En esa época, en gran medida como ahora, la Iglesia católica dirigía la mayoría de las escuelas del distrito de Toledo.³ Y los súbditos colonizados que habrían de ser “civilizados” eran las poblaciones indígenas mayas del sur de Belice, quienes generaban su medio de subsistencia como agricultores de maíz y frijol en la selva tropical latifoliada de tierra caliente, en gran medida como aún lo hacen hoy en día.⁴

Este texto es un fragmento de un archivo menor, que define la labor práctica del colonialismo y detalla la tarea de civilizar a las personas colonizadas. En la actualidad reconocemos que la propia concepción que Tenk tenía de la situación —misma que refleja valores e ideales comunes, compartidos por la mayoría de los funcionarios coloniales de Honduras Británica— es en esencia racista. De hecho, aquel racismo era fundamental para el colonialismo en todo el mundo. Por lo tanto, podemos colocar la carta de Tenk junto con la bien conocida “Minuta parlamentaria acerca de la educación en la India”, de Thomas Macaulay, en la medida en que ambas proponen los métodos para lograr la disciplina colonial. Al leerse en el contexto de un análisis poscolonial, estos textos llaman a cuestionar las prácticas que constituían y sostenían al poder colonial.⁵ La minuta de Macaulay resulta especialmente significativa por la manera en que articula el deseo británico de formar intelectuales orgánicos al servicio del imperialismo británico: “Debemos [...] formar una clase cuyos miembros puedan fungir como intérpretes entre nosotros y los millones a quienes gobernamos; una clase de personas, indios de sangre y color, pero ingleses en gustos, opiniones, moralidad e intelecto”.⁶ Es necesario señalar que lo más importante, ya sea en la India o en Belice, no es Macaulay, ni sus intenciones, sino en específico la “labor” que solicitaba esta minuta; por ejemplo, las condiciones para la posibilidad del propio discurso: la construcción y preservación del poder colonial. A este último se le debe entender aquí no sólo en términos de “fuerza” sino también como un conjunto de relaciones sociales productivas; una forma de poder, generada a través del colonialismo y que ha sobrevivido por mucho tiempo tras la desaparición oficial del régimen colonial. De ahí surge la importancia de entender la operación del poder colonial, en este caso al sur de Belice durante la década de 1910, no sólo de manera histórica. Por medio del análisis del mencionado poder, podemos entender el presente colonial.⁷

En años recientes muchos historiadores–geógrafos han examinado la espacialidad del poder colonial y sus complejas relaciones con las comunidades indígenas.⁸ Esta literatura muestra que las políticas imperiales —que surgieron, como ya se mencionó, mediante instituciones estatales y científicas, prácticas culturales y operaciones capitalistas— requerían maneras específicas de conceptualizar, cartografiar y organizar tanto espacios como territorios que, a su vez, transformaron las geografías de las comunidades indígenas, sus medios de subsistencia e identidades. Tal y como nos lo recuerda la carta de Tenk, el poder colonial no funciona sólo como un instrumento del Estado y del capital. No se trata de negar la naturaleza capitalista del imperialismo británico, eso queda claro. Más bien, se busca reconocer que el poder colonial está siempre entretelado a lo largo de una amplia red de relaciones sociales, dentro de las cuales hay elementos que se conectan al poder del Estado capitalista sólo de una manera tangencial. En concreto, a lo largo de toda América Central, la Iglesia —es decir, hasta hace poco, en específico la Iglesia católica— ha sido fundamental para la reproducción del poder colonial. El encuentro de la Iglesia con los pueblos indígenas del continente americano (y la subsecuente labor de establecer una hegemonía sobre ellos) ha resultado ser uno de los acontecimientos más significativos en el extenso periodo que abarca la historia de la Iglesia.⁹ Como es bien sabido, la teología católica aportó parte de la

justificación para la colonización de América; sin embargo, como una amplia literatura lo demuestra, a menudo la Iglesia se opuso al poder estatal y a los excesos capitalistas en América Latina (es conocido el caso ejemplar de Las Casas), a menudo también ha intentado cortarles las riendas a los excesos de la propia Iglesia.¹⁰ Puede apreciarse la peculiaridad de los conflictos entre la Iglesia y el Estado al sur de Belice durante la época colonial mediante una comparación con el resto de la región.¹¹ En la conclusión de su tratado clásico *Church and State in Latin America*, Mecham resume la respuesta de las autoridades eclesiásticas a las reformas inmediatas a la independencia a lo largo del siglo XIX en América Latina:

Al creer, de manera correcta, que sus antiguos derechos y privilegios estarían en peligro tras la fundación de las repúblicas representativas, los representantes eclesiásticos se metieron de lleno en alianzas políticas con otras facciones conservadoras, en particular la élite terrateniente, que también buscaba la preservación del statu quo. Las cuestiones de mayor importancia para la división de la Iglesia y el Estado fueron —además del asunto del mecenazgo eclesiástico— el control de la educación, control de las ceremonias nupciales, disposición de las propiedades de la Iglesia, control de registro de estadísticas vitales y tolerancia de las sectas disidentes.¹²

Las últimas tres cuestiones —la propiedad eclesiástica, el registro de las estadísticas y las sectas disidentes— son discutibles en Honduras Británica. En cuanto a la educación y el matrimonio, en la mayor parte de la colonia no había instituciones capaces de desafiar el papel tradicional de la Iglesia en estas áreas. Por tanto, ambas instituciones colaboraban —sobre todo en poblados rurales, donde la línea divisoria entre ambas era particularmente delgada— mientras que seguían siendo, en esencia, distintas por el origen de su autoridad y mandato. Como R. Cardenal explica en su exposición sobre las relaciones Iglesia-Estado en América Central a finales del siglo decimonónico:

La Iglesia veía su carácter institucional como una parte básica de su misión, mientras que el Estado, preocupado por su proceso de modernización no podía tolerar la posición tradicional de la Iglesia [...] Con un esfuerzo en vano por recuperar su antigua posición, la Iglesia se ofreció al Estado como el agente más efectivo para controlar a la población rural. El Estado, por su parte, necesitaba de la Iglesia para que ésta le concediera la legitimidad que buscaba. Por estas razones, la separación entre Iglesia y Estado era más en forma que de fondo.¹³

Incluso mientras los límites entre Iglesia y Estado eran cuestionados, en muchas ocasiones continuaron siendo borrosos, porosos.

En ocasiones fue por medio de conflictos, en específico relacionados con los pueblos indígenas, que esos cuestionamientos se desarrollaron y los límites entre Iglesia y Estado fueron redefinidos. Ello aclara la tensión en la carta de Tenk respecto a la legitimidad y autoridad. Como representante de la Iglesia, Tenk asume que tiene un interés común con

el gobernador en promover el “entusiasta” proyecto para que los mayas aprendan “sus deberes ante la civilización”. Aun así, el Estado colonial era la institución dominante en dicha relación; los sacerdotes debían solicitar la asistencia del Estado en su atención a la población maya. Para evitar que los indígenas “vivan entre los matorrales, dispersos y aislados como animales salvajes”, Tenk necesita de la autoridad del Estado colonial, la única que disfruta del “derecho” para aplicar la ley; incluso si era la Iglesia la que, en efecto, regularía de manera local las condiciones de vida de los mayas. Hay que tener en cuenta que la carta de Tenk fue escrita en respuesta a un acontecimiento específico, explícitamente político, por parte de los mayas: el envío de una delegación desde San Antonio a la ciudad de Belice para reunirse con el gobernador, un viaje difícil y crucial, en 1913. La intercesión de Tenk es, hablando en términos estructurales, colonial: por medio de Tenk, la Iglesia busca “representar” a los mayas ante el Estado.¹⁴ De ese modo, la carta ofrece algunos detalles sobre los mayas (dónde viven, la posición social del alcalde) para enfatizar la familiaridad de Tenk con la situación local. No se trata de detalles inocentes. La carta del clérigo pone de manifiesto su conocimiento sobre la espacialidad de los medios de subsistencia mayas, así como de los usos y costumbres locales. Como veremos, la colonización británica en el sur de Belice se articula a partir de estos dos elementos: la *espacialidad* y la *gobernanza* del modo de vida maya.¹⁵ Podemos afirmar que la carta de Tenk captura la lógica esencial de la hegemonía colonial: a Tenk le gustaría que los mayas aceptaran, “sin coerción del Estado”, el hecho de que deberían vivir en poblados debidamente asentados y estar sujetos a la autoridad estatal y eclesiástica. Sin embargo, la propia existencia de la carta revela que dicha hegemonía era imperfecta.

A juzgar por sus objetivos trazados, la carta de Tenk fracasó. El secretario colonial la contestó con un lacónico: “Su Excelencia no está en posibilidades de aprobar las sugerencias que usted hizo”.¹⁶ Podría parecer sorpresivo que el Estado colonial —que de hecho compartía las nociones racistas expresadas en la carta respecto a los mayas— eligiera no adoptar acciones, al menos de manera inicial, en respuesta a la carta de Tenk. ¿Por qué no? La Iglesia y el Estado eran, ambas, instituciones autoritarias; sitios para organizar y coordinar el poder colonial, así como escenarios en donde se desarrollaban luchas de poder entre diversos grupos sociales. Aunque ambas instituciones eran estructuralmente coloniales, los objetivos e intereses que las motivaban eran diferentes. Al hacer una revisión de la literatura sobre las diferencias entre la Iglesia y el Estado (un tema dominante en la historiografía latinoamericana del siglo XIX), Lynch sostiene que el periodo de 1830 a 1930 vio la decisiva “modernización” de la Iglesia, lo cual significa que ésta ganó una independencia sustancial con respecto al Estado y se reorganizó como una institución autónoma.¹⁷ Dichos cambios se desarrollaron a lo largo de una trayectoria extremadamente irregular, con importantes variaciones geográficas; ello plantea el reto de explicar las subsecuentes variaciones en las relaciones Iglesia-Estado a lo largo de toda América Latina. Para tal efecto, Lynch ofrece dos respuestas principales: primera, cada país tiene un bagaje particular de tradiciones históricas que se transformaron de maneras distintas; segunda, existen en el periodo experiencias

contrapuestas en la formación de los Estados nacionales y, por lo tanto, enfoques estatales diferenciados en torno a las cambiantes relaciones con la Iglesia.¹⁸

No tengo noticia de estudio alguno, dentro de la literatura especializada, que haya examinado el caso específico de Belice. La historiografía le ha restado énfasis al papel de la Iglesia en el proceso colonial.¹⁹ Esto es debido, en parte, a que las élites al interior del Estado beliceño nunca se han sentido amenazadas por el poder de la Iglesia y el propio Estado ha gozado por mucho tiempo de una cómoda hegemonía sobre la sociedad civil. Bajo dichas circunstancias, la Iglesia normalmente adopta una posición de avenencia con el Estado, oponiéndosele de manera directa sólo cuando sus intereses están en riesgo y, en general, buscando influencia a través de relaciones estatales (al mismo tiempo que hacen un llamado a la neutralidad por parte del Estado en relación con su actitud hacia la Iglesia).²⁰ Debido a tales estrategias, el análisis de las relaciones coloniales Iglesia-Estado no deberían sobreestimar acuerdos superficiales o diferencias. Las incongruencias aparentes entre los objetivos de ambas instituciones pueden ocultar concordancias determinantes. Es precisamente el caso, como expondré más adelante, de la labor de congregar a los mayas; una labor que apuntaló, a finales del siglo XIX, la colonización del sur de Belice.²¹

Colonización del sur de Belice

Después de apoderarse de Jamaica, en 1655, los bucaneros británicos se asentaron desde aquella isla en diversos puntos alrededor de la costa de América Central, incluyendo el delta del río Belice, donde comenzaron la tala para la producción de madera que enviaban hacia Inglaterra.²² Tomó dos siglos para que el campamento maderero itinerante se convirtiera en la capital de Honduras Británica.²³ El estatus territorial del sur de Belice era especialmente incierto, ya que los tratados entre Inglaterra y España sólo abarcaban las tierras que llegaban al sur del río Sibún, que divide el territorio actual de Belice. El contacto entre mayas y europeos en el sur de Belice pudo haber ocurrido desde fechas tan tempranas como la década de 1520, cuando Hernán Cortés marchó al sur atravesando la región conocida como Verapaz en Guatemala;²⁴ sin embargo, el sur de Belice seguía sin ser colonizado y carecía de instituciones del Estado colonial. Hasta finales del siglo XIX, la región fue un espacio disputado por dos Estados europeos, pero habitada por pueblos mayas hablantes de ch'ol y mopán (quizá también q'eqchi').²⁵ El "distrito de Toledo" se constituyó, política y administrativamente, hasta 1882.²⁶

Tras remover las fuentes más accesibles de leña y caoba a lo largo de los ríos más importantes, en el siglo XVIII, los colonos enviaron misiones hacia el interior, incluso más allá de donde se sitúa, hoy en día, la frontera entre Guatemala y Belice (que no era todavía identificable en el panorama y mucho menos estaba delimitada y regulada). A menudo estallaban conflictos mientras las misiones madereras entraban en contacto con las comunidades mayas, en especial luego de 1847, cuando inició la Guerra de Castas en Yucatán. Poco después, una serie de ataques a los campamentos madereros británicos amenazó la estabilidad de dicha actividad. Los reportes de los funcionarios estatales durante el periodo reflejan la

preocupación que sentían por la ausencia de hegemonía sobre las comunidades mayas.²⁷ Las batallas entre los mayas de Yucatán y el Estado mexicano mostraron las posibilidades militares de los primeros y la amenaza de una agresión directa de los mayas sobre Belice obsesionó al Estado a mediados del siglo XIX. Un informe de 1873 sobre la situación de las defensas de Honduras Británica concluyó que “el país en su conjunto es imposible de defender” y aconsejaba “establecer dos o tres estaciones de defensa como puestos móviles”, que habrían de ser los suficientemente robustos para “repeler un ataque normal de las tribus indias aledañas”.²⁸ Aun así, tanto colonos como el Estado respondieron de manera distinta a las posibles amenazas de un ataque. Los colonos veían al Estado como una institución que facilitaba su acumulación de terrenos forestales por medio de la contención de los mayas. Por su parte, los funcionarios del Estado colonial deseaban atraer a los mayas a relaciones políticas y económicas más cercanas; para así estabilizar el poder territorial del Estado y ganar hegemonía. Por su parte, el Ministerio de las Colonias, en Londres, consideraba que la militarización de una colonia marginal habría sido una mala inversión.

No se trataba de una consideración sin razón. Mientras que los valores de las exportaciones de caoba se encontraban a la baja después de mediados del siglo XIX —un efecto de la tala desmesurada, una caída en los precios de la caoba y la pérdida del mercado estadounidense cuando Belice se convirtió en colonia, en 1862—, las ganancias coloniales por exportaciones se redujeron de manera precipitada.²⁹ El valor de todas las exportaciones en 1870 fue de tan sólo 39% con respecto de las de 1857.³⁰ Muchas empresas relacionadas con la caoba quebraron, lo cual dio como resultado una intensificada concentración de la propiedad de concesiones forestales y del capital en sólo unas cuantas compañías británicas, que con impaciencia esperaban que el Estado proveyera una fuerza militar. Sin embargo, el Ministerio de las Colonias se negó a garantizar la seguridad de las empresas madereras, redactando en una carta lacónica en la que se leía: “Todas las personas relacionadas a la tala [...] deberían dar por sentado que lo hacen bajo su propio riesgo”.³¹ En 1884, el Ministerio de las Colonias solicitó al gobierno desarrollar una estrategia para la defensa de las compañías madereras que no requiriera el uso de soldados del imperio. En 1885, cuatro miembros del Consejo Legislativo escribieron a Goldsworthy, rogándole no retirar a las tropas:

Hemos [...] escuchado con asombro y consternación que [...] las tropas serán retiradas [...] En 1869 los indios yeaiches ingresaron y tomaron posesión de la ciudad de Corozal, donde no había tropas [...] [E]n 1871, la misma tribu atacó [...] Orange Walk [...] Es cierto que los indios de Santa Cruz ahora son amigables con nosotros, pero no se puede depender de ellos. Cuentan con capacidad de movilizar 2,000 combatientes al campo, los yeaiches 500 y los looches, así como otras tribus representan también fuerzas considerables. Una milicia, un cuerpo de voluntarios [...] y un cuerpo de policía fronteriza han sido puestos a prueba en distintos periodos y todos han fracasado [...] es de nuestro interés como Concejales señalar los resultados que habrán [de surgir:] el comercio y la agricultura se verán afectados de inmediato —una sensación de inseguridad dará paso a la de temor— y el golpe que se habrá producido no sólo retrasará

el progreso de la Colonia, sino que de hecho causará su retroceso. Tanto inversores capitalistas como inmigrantes se verán desalentados de internarse en una Colonia privada de la protección elemental para la vida y la propiedad.³²

Aunque aquella era una época en que la población maya al sur de Belice se incrementaba rápidamente, como resultado del desplazamiento del pueblo maya desde la Alta Verapaz hacia Honduras Británica,³³ los colonos fracasaron al intentar detener la retirada de las tropas. En vez de mantener, la presencia militar, el Estado estableció una nueva tríada de políticas y prácticas para lograr la hegemonía.

“Cultivar la buena voluntad de los indios”.

Las nuevas prácticas funcionaron a través de una serie de compromisos entre el Ministerio de las Colonias y el Secretario Colonial, Henry Fowler. Una de las cartas de Fowler, de 1885, al secretario de Estado de las Colonias, articula sus objetivos principales:

Nuestra relación con las distintas tribus de indios en nuestras fronteras es, en el presente, de carácter satisfactorio y no veo razón de anticipar cambio alguno dado el buen entendimiento que se ha consolidado es alentado y hay que soportar algunos dolores con tal de cultivar la buena voluntad de los indios.³⁴

El énfasis de Fowler en “cultivar la buena voluntad” subraya un importante cambio hacia una forma de hegemonía colonial que hace hincapié en la aprobación y la territorialización más que en el poder militar. Durante la administración de Fowler como secretario colonial, el Estado colonial aceptó que las desconocidas e ingobernables comunidades mayas del sur requerían de instituciones que pudieran ganarse, en palabras de Fowler, “la buena voluntad de los indios”.

Esas políticas fueron anticipadas, principalmente, en las regiones al occidente y al norte de la colonia, pero fueron plenamente puestas en marcha al sur tan sólo después de los encuentros entre cuadrillas madereras y pueblos mayas, que ocurrieron en las décadas de 1840 a 1880. La mitad sur de la colonia permanecía como *terra incognita* para el Estado colonial; un funcionario escribió en 1859:

Las porciones sureñas de nuestro territorio jamás han sido exploradas y según el Supervisor de la Corona, en ellas hay habitantes que [...] hasta ahora nunca han sido avistadas por europeos o criollos. Los ríos al sur del Sibún se originan en las montañas cuya frontera trazada por los afluentes forma la línea divisoria entre nosotros y Vera Paz. Río abajo de estos cauces, al menos hacia el Río Mullins, el Sr. Faber ha visto flotar toscas vasijas de madera y otros utensilios que demuestran la existencia de algunos habitantes remotamente desconocidos para nosotros.³⁵

La búsqueda de caoba por taladores europeos dirigió al Estado hacia el origen de estas vasijas de madera.

De esa manera, la colonización de Toledo se articuló sobre tres prácticas que, en conjunto, apuntaban a la territorialización de las tierras y a ganar hegemonía sobre los mayas, así como otros grupos subalternos.³⁶ La primera de estas prácticas implicaba la transformación de la selva localizada en el sur de Belice en *propiedad*, por ejemplo: otorgar terrenos en vinculaciones sociales capitalistas. El Estado tuvo un papel clave en tal proceso al delimitar las concesiones forestales en mapas y al legitimar la compra de terrenos a través de mecanismos jurídicos. La transformación de las concesiones madereras en derechos patrimoniales estableció las primeras nociones de un mercado de propiedades privadas y condujo al establecimiento de las primeras instituciones del Estado colonial en el sur de Belice.³⁷ El proceso creó un mercado de bienes-raíces en gran medida desequilibrado, pues las grandes empresas europeas obtuvieron concesiones madereras y llegaron a poseer gran parte de las tierras de la colonia; en cambio, los mayas fueron excluidos de la posesión de la tierra; las selvas que habitaban fueron reclamadas por el Estado, que comenzó a cobrar impuestos a los mayas. De esa manera, el Estado facilitó la acumulación primitiva al ceder tierras a las compañías madereras.³⁸ El Estado también extrajo su propio excedente de la agricultura maya por medio de la renta de los terrenos.³⁹ Los agricultores mayas que no podían pagar impuestos sobre la tierra eran encarcelados.⁴⁰

¿Si los mayas no podían ser dueños de las tierras, entonces dónde vivían? En tierras del Estado colonial, en reservas indígenas. Ésta era la segunda práctica esencial para la colonización del sur de Belice. El interés inicial por las reservas llegó de la región occidental de la colonia, donde fueron especialmente graves los conflictos entre los mayas ichaiches y las cuadrillas madereras. Los planificadores coloniales visualizaron la construcción de tres espacios, donde los mayas debían ser confinados dentro de los márgenes del territorio de la colonia y eficazmente excluidos de su cuerpo social.⁴¹ Las reservas fueron demarcadas primero en el sur. El plano original para la reserva de San Antonio sugiere la manera en que las reservas fueron inicialmente imaginadas por los cartógrafos coloniales: eran espacios rectilíneos, diseñados sin considerar funcionalidades relativas a la vida social o al paisaje, concebidos para proveer un orden social a los mayas desperdigados e itinerantes.⁴²

¿Y quién *gobernaría* estas reservas indígenas? A finales del siglo XIX, la administración colonial no tenía control alguno en el distrito de Toledo; de hecho, apenas si existía. Por lo tanto, la autoridad colonial optó por incorporar a líderes comunitarios mayas, conocidos como “alcaldes”, en la administración colonial.⁴³ La figura del alcalde ya existía en las comunidades mayas del sur de Belice, pero sus roles cambiaron de manera decisiva hacia finales de este siglo; éstos se convirtieron en “un sistema”, formalmente integrado al imperio. Los alcaldes estaban a cargo de preservar la ley y el orden, juzgar cierto tipo de crímenes, recaudar impuestos y mantener la vigilancia del territorio.

Para que el Estado colonial pudiera hacer atractivas las tierras del sur de Belice para la tala y la extracción de valores, era necesario que la “selva desconocida” fuera declarada *como* territorio de la colonia. Con este fin, las reservaciones indígenas y el sistema de alcaldes tenían la intención de “territorializar” el sur de Belice para los británicos sin que eso implicara los costos del mantenimiento de una colonia militar. Los mayas se resistieron a la extracción maderera, al asentamiento forzado y al pago de impuestos sobre la tierra de manera poco organizada y de forma episódica.⁴⁴ Sin embargo, el Estado mantuvo pocos registros de las ocasiones en que los mayas desafiaron esta práctica colonial. En cambio, existen documentos que nos llegan por medio de otra institución que también buscaba imponer —aunque de distinta forma— su hegemonía sobre los mayas: la Iglesia católica. Las políticas coloniales no consideraban un papel específico para la Iglesia católica; pero la ausencia de autoridades coloniales (sólo estaban los alcaldes), en conjunto con la creciente comunidad católica maya, creó oportunidades para la Iglesia católica en la gobernanza del sur de Belice.

La Iglesia católica y el asentamiento colonial

La colonización del sur de Belice hacia finales del siglo XIX se desarrolló mediante una peculiar combinación de actores: el Estado colonial era rigurosamente británico, pero eran los jesuitas, provenientes de Italia y de Estados Unidos, quienes controlaban la Iglesia católica en la región. Los jesuitas conforman una orden dedicada a la enseñanza y pusieron énfasis en la educación como medio para acercarse a las comunidades indígenas.⁴⁵

El primer jesuita que se estableció en Belice fue el sacerdote Eustace du Peyron, quien llegó de Jamaica en 1851; en 1862, año en que Honduras Británica fue declarada colonia británica, el sacerdote John Genon, de Bélgica, se trasladó desde Livingston, Guatemala, a Punta Gorda para fundar la primera residencia católica en el sur de Belice (y la tercera en el país, luego de Corozal y la de la capital). La Iglesia católica comenzaba a construir su infraestructura en el sur de Belice durante el mismo periodo en que el Ministerio de las Colonias cambió su estrategia respecto a los asentamientos, las reservas indígenas y la autoridad local. Uno de los principales autores de las nuevas políticas, el secretario colonial Henry Fowler, fue electo presidente de la Sociedad Católica de Honduras Británica, fundada en 1879.⁴⁶

Además del Estado, la Iglesia católica era la institución europea más importante al sur de Belice en la época colonial. En la medida en que cada institución estaba motivada por el deseo de imponer su hegemonía sobre la población maya, los objetivos de la Iglesia católica y el Estado, a grandes rasgos, se complementaban mutuamente. No obstante, mientras los sacerdotes católicos y los funcionarios del Estado compartían el objetivo de establecer la hegemonía sobre los mayas, diferían en sus métodos. Entre las décadas de 1890 y 1940, los registros demuestran que ambas instituciones tuvieron choques en torno a una serie de políticas en relación con el consumo de alcohol, la educación, los impuestos, entre otras. Una de las tensiones principales entre la Iglesia católica y el Estado fue provocada por la manera en que se asentaría a los mayas en comunidades permanentes. Como hemos visto

en la carta de Tenk, la Iglesia católica persuadió al Estado para que aplicara sus políticas sobre asentamientos; en otras ocasiones, la Iglesia católica medió entre las comunidades mayas y el Estado colonial. Al examinar las relaciones Iglesia-Estado sobre el tema del asentamiento maya, podemos aprender sobre las dinámicas del poder colonial; pero también de la resistencia maya a la autoridad local.

La problemática planteada en la carta del sacerdote Tenk, que data de abril de 1913, prefiguró un prolongado debate en torno a muchas de las cuestiones centrales de la autoridad colonial sobre los mayas. Entre 1913 y 1914, los sacerdotes católicos volvieron a pedirle al Estado que obligara a los mayas del área aledaña a San Antonio a establecerse de manera permanente en el pueblo, el más grande de su región. En lugar de enviar una simple carta por medio de alguno de los sacerdotes, lo cual habría resultado en un intento fallido por hacer que el gobierno local actuara, el sacerdote Hopkins remitió una petición al secretario colonial en Londres, donde formulaba los argumentos de la Iglesia católica como un llamado al orden en beneficio de los habitantes mayas de San Antonio:

Hay numerosos indios en el distrito alrededor de nuestro pueblo que viven escondidos entre los matorrales, al igual que hacen muchos animales salvajes. Estos hombres se niegan categóricamente a obedecer los llamados del Alcalde, quien parece incapaz de hacer cumplir sus propias órdenes. Ellos no respetan ninguna autoridad. Los abajo firmantes, de esta manera, rogamos humildemente que algunos pasos sean seguidos por el Gobierno de esta Colonia para obligar a todos los hombres en los alrededores, ya sea que vivan o no en la Aldea, a obedecer al Alcalde y poner de su parte para mantener los caminos y ríos en condiciones adecuadas.

Resultaría de gran beneficio para aquellas personas ignorantes, como las que ahora viven en los pueblos y en última instancia para la Colonia misma, si por medio de algún mecanismo, estos aislados individuos —los cuales son numerosos— pudieran ser convencidos de vivir en las Aldeas. Una vez en la Aldea, se podría fácilmente hacerlos respetar alguna autoridad y colaborar de manera justa en las obras que afectan el bien público. Así mismo, se podría hacer que sus niños asistan a la escuela [;] algo que no sería un avance menor.

Para hacer esto posible, sugerimos que algún privilegio financiero sea mostrado en beneficio de aquellos que viven en las Pueblos o Aldeas, y pensamos que muchos abandonarían pronto su actual manera de vivir entre los matorrales si se les obliga a pagar el doble por acre, como renta por la tierra, en comparación a quienes viven en la Aldea.⁴⁷

Si bien el Estado y la Iglesia católica compartían un desdén por las “salvajes” maneras de los incolonizados mayas —a quienes los funcionarios coloniales en ocasiones llamaban “hombres de los matorrales”—, el Estado no deseaba dar la impresión de que era presionado por la Iglesia católica. El secretario del Ministerio de las Colonias reenvió la carta al gobernador

en funciones con una nota donde se sugería que la máxima preocupación del Estado era la recaudación de rentas por la tierra:

Los puntos de vista del obispo son muy parecidos a los evadidos por el Rev [sacerdote] H.J. Tenk S.J. en [1913]: pero él mencionaba *inter alia* [...] que muchos de los hombres de los matorrales han obtenido concesiones de tierra del Gobierno y que ganan dinero por subarrendar, de manera contraria, me parece, a la Ley. El Obispo sugiere asimismo que [...] los habitantes de las aldeas y pueblos deberían ser eximidos de los deberes del mantenimiento de caminos y ríos a menos que pasen por el trabajo realizado y que todo lo que ellos deberían hacer sería mantener sus pueblos y aldeas en un orden razonable.⁴⁸

El reto de recaudar la renta por la tierra se agudizaba por la falta de conocimiento geográfico por parte del Estado de la región más al sur del territorio. Se solicitó al agrimensor general preparar un informe sobre las condiciones en que “los pueblos de San Antonio, Crique Gallina y Aguacate tenían posesión de sus tierras”, el funcionario escribió:

En el año de 1893 se estableció una Reserva India en San Antonio, Distrito de Toledo, que comprendía 2 560 acres para los indios. Alrededor de 100 familias obtuvieron permiso para cultivar dentro de la misma área a una tarifa de \$1 anual por familia. Unos cuantos años después, algunos de los indios solicitaron permisos para arrendar fuera de la reserva, mismos que fueron aprobados y ellos pagan las mismas rentas que pagan otras personas en cualquier otra parte de la Colonia.⁴⁹

En una nota sobre este mismo reporte, el secretario colonial, en Londres, sostiene que el obispo no había comprendido el desafío principal: “*Convertir a estos pueblos en ciudadanos* con al menos las elementales ideas sobre derechos y deberes políticos”.⁵⁰ El Estado emprendió dicha labor. Su primer paso fue apaciguar a la Iglesia católica. El secretario colonial escribió al obispo para indicarle que “[...] el Gobierno no es capaz de seguir ninguno de los pasos para obligar a las personas en cuestión a vivir en los pueblos”.⁵¹ Sin embargo, aunque esto sugería que el asunto estaba cerrado, el Estado de inmediato envió al comisionado del distrito de Toledo, John Taylor, a investigar la situación.⁵² Taylor viajó a “[...] el pueblo en el área de Columbia del río Grande”, conocida como San Pedro Columbia, donde a lo largo de dos días “levant[ó] un censo numérico del pueblo y entrevistó a la gente”. Si bien fue redactado con prisa y está lleno de huecos, el informe de Taylor es tal vez el más detallado documento colonial, del periodo, sobre las comunidades mayas del distrito de Toledo (el contacto formal entre el Estado y las comunidades mayas fue excepcionalmente raro a finales del siglo XIX y continuaba siendo poco frecuente hasta la década de 1960). Por lo tanto, es importante ser considerado a detalle.

El tono y lenguaje usados por Taylor sugieren que se trataba de su primera visita a una comunidad maya.⁵³ Su informe comienza con la siguiente descripción de San Pedro Columbia:

Se encuentra convenientemente situada sobre una tierra alta y ondulante sobre la ribera del río, además es proclive a un desagüe rápido tras lluvias intensas. Encontré 29 casas habitadas, además de una o dos más en proceso de construcción, así como los matorrales despejados para que sea posible construir más en un tramo de la reserva dispuesto por el Departamento de las Tierras; en su totalidad [el área] estaba delimitada con una valla de estacas y cuerdas atadas. Al lado de las casas había una iglesia y en conjunto sólo le hace falta una escuela para completar un asentamiento pequeño y muy agradable [:] todo estaba muy limpio y ordenado [:] incluso los animales domésticos, incluyendo perros y puercos, parecían tener una imagen distinta a la que uno encuentra en los pueblos indios del Norte y Oeste.⁵⁴

Es notable la manera en que Taylor describe positivamente a este “asentamiento pequeño y muy agradable”, caracterizando a San Pedro como “delimitado”, “limpio” y “ordenado”. Más adelante, su informe coloca en la misma línea estas cualidades con la supuesta novedad de la comunidad: San Pedro es descrito como “un pueblo nuevo”; Taylor escribió que “aún hay algunas familias que viven afuera” del pueblo, por ejemplo, en *alkilos* o en la selva. Su informe fue redactado en una época en que los límites alrededor de los poblados mayas, así como de las reservas indígenas, se volvían en muchas ocasiones imprecisos y eran atravesados.⁵⁵ Las descripciones en el informe de Taylor —así como su comentario sobre las “familias que viven afuera”— sugieren que San Pedro no era un asentamiento fijo y permanente, sino más bien un nodo de actividad dentro de un complejo panorama, donde los hogares mayas daban prioridad a la movilidad y a la seguridad de sus modos de subsistencia.⁵⁶

La pregunta sobre dónde vivían los mayas era uno de los temas que mayor preocupación causaban al Estado por una simple cuestión: la evasión de impuestos y el subarrendamiento de la tierra. En torno al subarrendamiento, Taylor escribió: “[...] no pude encontrar ni siquiera la más mínima evidencia. Todos los varones adultos del pueblo rentan tierras y las trabajan ellos mismos”. Desde San Pedro Columbia, Taylor se dirigió a San Antonio, donde encontró “[...] un Pueblo mucho más grande, las casas y habitantes mucho más numerosos y desperdigados a lo largo de los valles de la colina donde se sitúa el Cabildo;⁵⁷ por supuesto, se trata de un asentamiento mucho más viejo”. Luego abunda sobre el problema del subarrendamiento:

La [S]ección 26 de Capítulo 103 de las Leyes Consolidadas designa una pena por la ofensa en relación al alquiler de los arrendatarios. No encontré absolutamente ningún rastro de alquiler en subarrendamiento; muchas personas fueron cuestionadas por mí y en sólo unos pocos casos parecía que estos arrendatarios permitían que otros (alguno aquí, otro allá) cultivaran y vivieran de una porción del terreno rentado, pagando a cambio una pequeña cantidad, misma con la que ayudaban al arrendatario, a la parte responsable ante el Gobierno de la renta total del terreno.

Averigüé que ocurre desde 1905, tiempo en que en este Distrito era algo normal que 2 o 3 y a veces más indios trabajaban uno mismo terreno juntos, pero sólo uno de

ellos apareciera en el registro de arrendatarios, mismo que era responsable del terreno y pagaba la renta total del mismo. Esta situación no es subarrendamiento. Respecto a la materia de la Petición, hay muy poco que sea necesario decir; ciertamente, hay muchas familias que viven lejos de San Antonio, en los matorrales, pero en sus propias tierras rentadas al Gobierno; no están escondidas, tampoco viven como animales salvajes y los hombres que se han negado a obedecer las órdenes de los Alcaldes tienen la razón cuando así lo deciden: no pueden ser llamados a trabajar bajo las reglas de la reserva. Al hacer cuestionamientos descubrí —tanto por parte de los Alcaldes como de otras personas— que existe la creencia de que la jurisdicción de los Alcaldes alcanza las 10 millas a la redonda.⁵⁸

Taylor concluyó, tras cuestionar la legitimidad de la petición que era la causa de su informe: “Hay muchos varones adultos capaces de leer y escribir, pero aparentemente sólo uno de ellos firmó esta solicitud para la totalidad de las firmas que aparecen en la misma. A propósito, no pude encontrar rastro alguno de máquinas de escribir en San Antonio”. La petición fue mecanografiada probablemente en una máquina de escribir en las oficinas del templo católico en Punta Gorda.⁵⁹

En conjunto, la carta del obispo Hopkins, la del sacerdote Tenk y el informe de Taylor sugieren tres rasgos de la resistencia maya. Primero, parece posible que los agricultores mayas hicieran solicitudes en grupo para rentar o hacer uso de las tierras en las reservas indígenas, tal vez para reducir el costo de la renta que pagaban por los terrenos. Incluso si el subarrendamiento no era común, tener a un solo agricultor como firmante para el terreno que sería utilizado por múltiples agricultores reducía el riesgo de que una sola persona tuviera que pagar la renta de la tierra cuando los sueldos o mercados para bienes agrícolas eran escasos. Segundo, los textos contribuyen a la considerable cantidad de evidencia donde se señala que los mayas se desplazaban con frecuencia, haciendo caso omiso de los límites de las reservas. En repetidas ocasiones se asentaron en lugares que los británicos reconocían como pueblos y luego se movían, en parte para evitar pagar rentas por la tierra y para abrir nuevas tierras al cultivo de maíz.⁶⁰ Tercero, la referencia de Taylor de aquellos que “se han negado a obedecer las órdenes de los Alcaldes” sugiere que los hogares mayas, en ocasiones, se trasladaban como una forma de resistencia a la autoridad colonial. El gobierno de la colonia no tenía los medios para investigar, mucho menos prevenir, dichas prácticas. A pesar de contar con puntos de vista en muchas ocasiones opuestos, el Estado se apoyó en la Iglesia católica para cultivar la buena voluntad entre los mayas.

“Mantener a los indios juntos en sus pueblos”

La perspectiva de la Iglesia católica para “civilizar a los mayas” se centraba en alejar los hogares mayas de “los matorrales” para que vivieran en asentamientos permanentes, donde se les pudiera disciplinar por medio de la educación bajo la guía eclesiástica. En 1918, el sacerdote Tenk volvió a hacer una petición al gobernador, una vez más con quejas sobre los mayas: “[M]uchos de los padres de familia indios han sacado a sus hijos de las escuelas”,

escribe.⁶¹ En su carta, Tenk describe los movimientos de los mayas de dos pueblos y sus alrededores:

En San Antonio, durante marzo de 1917, había 130 nombres en el registro de la escuela; para marzo de 1918, tan sólo 110. El profesor de esta escuela me proporcionó los nombres de 16 infantes en edad escolar, a quienes se habían llevado a vivir “al matorral”. Por lo menos 28 hombres con sus familias han abandonado San Antonio para irse a vivir todos juntos en “el matorral”. Existen otros que han estado viviendo en “el matorral” cerca de San Antonio desde hace ya algunos años.

En Aguacate, durante marzo de 1917 había 49 nombres en el registro de la escuela; para marzo de 1918, tan sólo 34. Numerosos hombres, con sus familias, han abandonado recientemente este pueblo para irse a vivir al matorral y supe que otros están a punto de seguir su mal ejemplo. Los indios prefieren la libertad del matorral por encima de la compañía de los hombres.

Se deben emprender esfuerzos para mantener a los indios juntos en sus pueblos, donde puedan enviar a sus hijos a la escuela y ellos mismos puedan volverse más disciplinados. [Tenk finaliza recalcando cuatro razones por las que los mayas] están abandonando los pueblos:

1. Desean ser libres. Cuando viven fuera de los pueblos, nadie los molesta con órdenes de los Alcaldes. No tienen que trabajar para nadie más. No son obligados a colaborar con la limpieza de los pueblos y los caminos ni a dar una mano con las obras públicas. Llegan a las aldeas para disfrutar de las “fiestas” y permanecen lejos cuando hay trabajo que hacer.

2. Cuando están lejos nadie los molesta diciéndoles que lleven a sus hijos a la escuela, pero pueden ponerlos a trabajar. Otros que ahora viven en las aldeas se dan cuenta y pronto harán lo mismo. Esto provoca que quienes se sienten bien por cumplir con el deber de mandar a sus niños a la escuela, lo vean como algo de lo más costoso y repugnante.

3. Algunos se van porque se tuvieron algún disgusto con alguien más por causa de sus cerdos y gallinas. Dicen que los animales deben tener un espacio donde puedan pasearse. Reciben multas cuando sus cerdos provocan algún daño. Y hay veces en que otros matan a sus cerdos, etc. etc. Se puede remediar esta situación al hacer más grande la parte cercada de las aldeas y nombrar a una persona que se encargue de vigilar que las cercas permanezcan cerradas.⁶²

4. En San Pedro Columbia algunos se quejaban de haber sido obligados a pagar \$1.00 al año por vivir en el pueblo y que, a diferencia de lo que ocurre en San Antonio, [ellos] no ganan nada a cambio pues, dicen, que la tierra que les fue asignada no es bajo ninguna circunstancia suficiente para todos.

(Deberíamos estar agradecidos de tenerlos viviendo juntos y no hacer que les parezca difícil cuando es así, sino en cambio tratar de persuadirles de permanecer juntos en sus aldeas).

Rogamos que se haga algo para mantener juntos a los indios en sus pueblos, para que así podamos ser capaces de comenzar a educarlos y civilizarlos.

La carta de Tenk ofrece una evidencia más profunda de cómo se resistían los pueblos mayas al asentamiento permanente en una localidad. Quizá debido a que esta carta era menos artificiosa que los esfuerzos previos de Tenk, condujo a una respuesta mejor coordinada por parte del Estado, que de nuevo encargó a Taylor la realización de una investigación y atendió sus demandas. La respuesta exhaustiva de Taylor es en especial útil para interpretar las prácticas y visiones estatales hacia los mayas en este periodo. Su informe habla sobre los cinco “pueblos indios reconocidos” hasta esa época: San Antonio; “San Pedro Columbia, río Grande”; “Arroyo Aguacate, río Moho”; “Crique Saca, río Temash” y “Dolores, río Sarstún”. Taylor explica que los alcaldes tienen una jurisdicción “estrictamente confinada” en los primeros cuatro, pero que en el caso de Dolores el alcalde cuenta con “jurisdicción sobre San Pedro Sarstún, a 6 millas de Dolores, así como en la Aldea Temash sobre la línea fronteriza, 3 millas al oeste de Dolores, y en las aldeas periféricas entre San Pedro y Dolores”. De manera correcta intuyó que había muchos otros pueblos mayas en el Toledo rural, viviendo fuera de los pueblos y aldeas reconocidos.⁶³ Más allá de las comunidades mayas “reconocidas”, los hogares mayas podían quizá evitar el pago de impuestos sobre la tierra y la autoridad de un alcalde.

Resistirse al asentamiento implicaba que los niños no acudían a la escuela. Esta situación entraba en conflicto con los objetivos de la Iglesia católica y el Estado. Taylor reporta:

[S]í la mayoría de los niños (y sus padres) pudieran hacer todo a su manera, ni siquiera quedarían escuelas [...] En mis ocasionales visitas a los Pueblos Indios recibo numerosas peticiones de niños —ya sea de ellos mismos o de parte de sus padres— para abandonar la escuela. Generalmente insisto en que sigan acudiendo hasta que pasen los Exámenes del Inspector Escolar. He tenido, sin embargo, uno o dos casos, en los que el hijo único, o el Primogénito, de una Viuda sin forma de sustento excepto por el cultivo de una reducida porción de tierra de la Reserva, que no puede permitirse pagarle a un hombre por cosechar y limpiar la Milpa; en casos de esta índole tengo que salir por completo de la Ley y eximir al niño de asistir a la escuela por un tiempo o bien, permitirle acudir sólo medio tiempo.⁶⁴

Para atender los problemas de la baja asistencia escolar y la negativa de los hogares mayas a permanecer en las aldeas, Taylor hizo un llamado a que el Estado propiciara “una entera mejora al modo de vida y en general a los hábitos, así como a los métodos agrícolas de los mayas”.⁶⁵ En pocas palabras, su labor era facilitar el *desarrollo de asentamientos*. Ya que, si se lograba “civilizar” a los mayas, tendrían que vivir en comunidades asentadas donde pudieran cambiar sus formas itinerantes de agricultura y disfrutar del fruto del desarrollo. Facilitar dichos cambios, resalta Taylor, no era responsabilidad exclusiva del Estado. La Iglesia católica también tendría un papel que desempeñar:

Simpatizo con el Padre Tenk y noto su ansiedad en relación con estos asuntos, pues reconozco el buen trabajo que la Iglesia ha hecho con sus escuelas, en particular entre los indios. Ya que se encuentra, hasta cierto punto, en una etapa embrionaria, la ilustración o mejoramiento de esta raza de pronta decadencia es una labor difícil. En especial porque, a juzgar por las labores del Padre en ésta y otras partes de la Colonia que he podido ver durante mi permanencia en el cargo [en Honduras Británica], tanto en éste como en otros Distritos, trabajan por decirlo de alguna manera, cortos de personal.

La expresión “raza de pronta decadencia” (que aparece en otras secciones del informe de Taylor) sirve como puente entre los puntos de vista que Taylor tiene sobre las labores del Estado y las de la Iglesia: la urgencia de su misión estaba cimentada en la evidencia *arqueológica* de que alguna vez los mayas fueron grandes. Para revertir esa decadencia, Taylor llama a intensificar la labor de la Iglesia católica:

Personalmente, me gustaría ver al Padre apostado [...] en San Antonio, [...] ya que al tener una posición casi al centro entre San Pedro Columbia y Arroyo Aguacate, sobre el río Moho —siendo un residente allí, la influencia [de] un Padre sería inmensa—, sin embargo, éste es un asunto de la iglesia, pero puede tratarse de algo incluso mejor [...] Creo que conseguir algunos Padres “Trapenses” para que se asienten en tierras cedidas por el Gobierno, en algún lugar al interior del Distrito —sin duda ellos podrían demostrar, al paso del tiempo, un gran impulso en cuestión de cultivos para los indios (pues me parece que son lo que se considera una Orden Agricultora)— también para otros asuntos en relación a su bienestar tanto espiritual como Temporal.⁶⁶

Hay que recordar que este intercambio comenzó cuando el sacerdote Tenk le escribió al gobernador para pedirle que intercediera para enseñar “los primeros deberes de las personas que viven en una comunidad civilizada”. Aquí el Estado le devuelve el favor al pedir que la Iglesia cultive, de manera literal y figurada, entre los mayas.

Conclusión

Al describir los intentos de la Iglesia por fomentar la “congregación” —en esencia, asentamientos forzados— de los mayas en las serranías de Guatemala durante el siglo XVI, el geógrafo George Lovell escribe:

En tanto que se ha escrito mucho acerca de la congregación, el país que retrata la bibliografía al respecto es característicamente más jurídico que real. Dicha ambivalencia, dada por la naturaleza de la burocracia imperial y por el estado de la documentación existente, es quizá comprensible, pero nos nubla la visión, es algo que engaña y distorsiona [...] Fueron pocos los indios que dejaron registro de cómo se

sintieron al ser convertidos a la Cristiandad o al ser desplazados de un lugar a otro [...] Hubo, sin embargo, una gran cantidad de clérigos que observaron y debatieron las actividades de la congregación, misioneros cuyo trabajo era bajar familias de las montañas y reasentarlas en pueblos contruidos alrededor de una Iglesia católica.⁶⁷

Incluso con las importantes diferencias entre el siglo XVI, en Guatemala, y el XIX en Honduras Británica, la descripción de Lovell describe acertadamente a esta última. Tal y cómo hemos visto, los sacerdotes de la Iglesia católica (Tenk y Hopkins) no pueden convencer al Estado colonial de responder exactamente como ellos deseaban. Mientras que la Iglesia disfrutó de rienda suelta para educar y evangelizar a los mayas, el Estado no cedió a la Iglesia nada en la mayoría de las cuestiones y protegió su relativa autonomía. Para el Estado, los mayas del sur eran principalmente campesinos que desempeñaban un doble papel, como proveedores de productos agrícolas para los trabajadores de la ciudad de Belice y para los trabajadores ocasionales del sur rural de Belice. De manera similar, eran una fuente de recursos económicos para el Estado, recaudados por medio de las rentas sobre la tierra. Para completar estos elementos, se les veía como súbditos políticos que podían ser transformados “en ciudadanos con al menos las más elementales nociones de derechos y deberes políticos”, tal como Tenk lo expresó en su carta de 1913.

Si bien las estrategias usadas por el Estado colonial y la Iglesia católica para lograr la hegemonía diferían en virtud de sus distintas maneras de organización social y formas de poder, las prácticas de ambas instituciones estaban centradas en la regulación espacial de los medios de subsistencia de los mayas. La Iglesia y el Estado coincidían en el objetivo de colonizar a los mayas al convencerlos de asentarse en las reservas donde podrían acudir a la escuela y encerrar a sus cerdos. En el discurso sobre el desarrollo, educación y asentamientos agrícolas se encuentran vinculados de manera explícita.⁶⁸ En una carta de 1918, el obispo Hopkins rogaba al Estado hacer la educación obligatoria:

[Des]provista de una ley de asistencia obligatoria, la escuela en una aldea totalmente india es poco probable que logre continuar por mucho tiempo. La novedad puede ser atractiva para los padres indios durante los primeros meses, pero después no le encontrarán ningún bien práctico (que puedan entender), pero al recuperar su propia identidad sacarán de allí a sus hijos. La ley de obligatoriedad en las aldeas indias es, por lo tanto, me parece, necesaria además de suficiente para los lugares donde sea plenamente aplicada. Seis años de escuela deberían ser suficientes para un niño indio.⁶⁹

El obispo Hopkins, consciente de que su petición de educación obligatoria sería juzgada como un intento de utilizar recursos del Estado para apoyar la hegemonía de la Iglesia, puso su solicitud en el marco de dos conceptos familiares y persistentes. El primero era la *ciudadanía*: “Se deben dar todos los estímulos para que los indios permanezcan en los pueblos, pues de esta manera se convierten en mejores y más útiles ciudadanos”.⁷⁰ El segundo era

la *renta de la tierra*: “Un indio puede rentar un lote de tierra en el ‘matorral’, pueden después subarrendar parte de la tierra, y conseguir así tierra a cambio de nada, mientras que los indios de las aldeas tienen que pagar una renta anual por la tenencia de la tierra además de sufrir otras desventajas”.⁷¹ Al enmarcar su carta como un llamado a prevenir el sufrimiento de los mayas, Hopkins alineaba la necesidad de la educación obligatoria con la promesa de una recaudación de impuestos periódica. En la unión de estos tres elementos (educación, impuestos y ciudadanía) estaba la labor de generar un orden espacial desde las selvas de Belice, misma que buscaba asentar a los mayas.

Ahora podemos responder a la pregunta planteada al inicio de este texto. Para los mayas de Belice, el “primer deber de vivir en una comunidad civilizada” era vivir *en* una comunidad. A través del colonialismo, los mayas heredaron el deber de vivir en un pueblo, o al menos en una aldea adecuada, reconocida y asentada —una donde la Iglesia y el Estado pudieran cumplir con su labor de “mejoramiento de esta raza de pronta decadencia”.⁷² De esta manera, la civilidad y el asentamiento se encontraban unidos por y para la hegemonía colonial.

Abreviaturas usadas

AB	Archives of Belize, Belmopan, Belize
MC	Miscellaneous Collection of the Archives of Belize (Colección Miscelánea de los Archivos de Belice)
MP	Minute Papers Housed at the Archives of Belize (Minutas conservadas en los Archivos de Belice)
PRO	Public Record Office, Kew, England (Oficina del Registro Público, Kew, Inglaterra)

* Department of Geography, Ohio State University.

¹ Reverendo Tenk al Gobernador Colonial, 30 de abril de 1913. AB, MP 1685–1913: “Los indios de San Antonio: deseos de obligarlos a vivir en una aldea”.

² Tenk al Gobernador Colonial (véase la nota 1); las cursivas son añadidas. [Nota del traductor: en el original “Y podríamos” aparece como “Would could”, construcción gramatical errónea en inglés, que demuestra que el inglés probablemente no era la lengua materna de Tenk.]

³ En la ciudad de Belice, el catolicismo ha sido por mucho tiempo una religión menor, segunda en importancia detrás de las Iglesias protestantes. En este sentido, el distrito de Toledo tiene más semejanzas con América Latina: fue predominantemente católico al menos desde la década de 1870 hasta fechas muy recientes. A partir de la década de 1970, los misioneros de denominaciones evangélicas (mormones, Iglesia de Dios, adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová y otras) se han encargado de transformar el panorama religioso del distrito de Toledo. Hoy en día, la mayoría de las comunidades mayas cuentan con cinco o seis pequeñas iglesias. El templo católico se mantiene en el centro de los pueblos más viejos y es, en muchas ocasiones, la iglesia más importante, pero sin duda se encuentra en relativo declive frente a las más “dinámicas” Iglesias evangélicas. Estos cambios han generado

muchas veces problemas para la armonía de los pueblos, en ocasiones provocando abiertas divisiones entre familias y pueblos. Para un estudio de los procesos cismáticos en una comunidad maya del sur de Belice véase J. Schackt, *One God, Two Temples: Schismatic Process in a Kekchi Village*, Oslo, University of Oslo, 1986.

⁴ Sobre los medios de subsistencia de los mayas del sur de Belice, véase R. Wilk, *Household Ecology: Economic Change and Domestic Life among the Kekchi Maya in Belize*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1997; “Toledo Maya Cultural Council and Toledo Alcaldes Association”, Toledo Maya Cultural Council, *Maya Atlas: The Struggle for Maya Lands in Southern Belize*, Berkeley, North Atlantic Books, 1997.

⁵ El término “poscolonial”, como lo empleo aquí y a lo largo de este artículo, *no* se refiere al periodo histórico que sigue a la independencia política en forma (que en el caso de Belice llegó apenas en septiembre de 1981). Más bien, el término “poscolonial” se reserva para una perspectiva crítica y teórica sobre el imperialismo, el nacionalismo y la cultura. Sobre poscolonialidad y geografía véase específicamente Q. Ismail, *Abiding by Sri Lanka: Peace, Place, and Postcoloniality*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006. Sobre cartografía colonial de espacios indígenas, véase K. H. Offen, “Creating Mosquitia: Mapping Amerindian Spatial Practices in Eastern Central America, 1629–1779”, *Journal of Historical Geography*, núm. 33, 2007, pp. 254–282.

⁶ T. B. Macaulay, “Minuta del 2 de febrero de 1835 sobre la Educación en la India”, en *Macaulay: Prose and Poetry*, selección de G. M. Young, Cambridge, Harvard University Press, 1957, pp. 721–24. Sobre la definición de “intelectuales orgánicos”, véase A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Nueva York, International Publishers, 1971, pp. 5–20.7

⁷ Aquí reitero argumentos previamente desarrollados por numerosos teóricos poscoloniales, en particular E. W. Said, véase en especial de E. W. Said, *Orientalismo*, Nueva York, Vintage, 1978 y *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1983. La interpretación de Said sobre el poder colonial adquirió forma, principalmente, a partir de las ideas de Antonio Gramsci y Michel Foucault; véase en específico A. Gramsci, *op. cit.*, y de M. Foucault, *Discipline and Punish*, Nueva York, Pantheon, 1978. La expresión “presente colonial” fue tomada de D. Gregory, *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*, Londres, Blackwell, 2004.

⁸ Sobre geografía histórica y poder colonial, véase de C. Harris, “Power, Modernity, and Historical Geography”, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 81, núm. 4, 1991, pp. 671–683, y “How did Colonialism Dispospossess? Comments from an Edge of Empire”, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 94, núm. 1, 2004, pp. 165–182. Sobre el poder colonial y el conocimiento geográfico, véase F. Driver, “Geographical Knowledge, Exploration and Empire”, en N. Thrift y S. Whatmore (eds.), *Cultural Geography: Critical Concepts in the Social Sciences*, Londres, Routledge, 2004, pp. 132–52. Sobre las diversas formas de supervivencia del poder colonial para las comunidades indígenas, véase B. Braun, *The Intemperate Rainforest: Nature, Culture, and Power on Canada’s West Coast*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 2002; D. Davis, *Resurrecting the Granary of Rome: Environmental History and French Colonial Expansion in North Africa*, Athens, Ohio University Press, 2007.

⁹ Véase en especial el recuento de Enrique Dussel sobre la historia de la Iglesia en América Latina y su análisis de las relaciones entre comunidades indígenas, la Iglesia y el Estado liberal: *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1972; E. Dussel (ed.), *The Church in Latin America, 1492–1992*, Maryknoll, Orbis Books, 1992.

¹⁰ J. Friede y B. Keen (eds.), *Bartolomé de Las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and His Work*, DeKalb, Northern Illinois Press, 1971; P. Carozza, “From Conquest to Constitutions: Retrieving a Latin American Tradition of the Idea of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, núm. 25, 2003, pp. 281–313.

¹¹ El caso de Belice proporciona un contrapunto útil en América Latina, ya que se asemeja al de sus vecinos, a pesar de que el papel que allí tiene la Iglesia ha sido relativamente modesto excepto por una importante diferencia: la Iglesia ha sido una de las influencias principales sobre la educación en Belice. Para una reflexión crítica sobre esta influencia, véase A. Shoman, *Backtalking Belize: Selected Writings*, ed. de A. MacPherson, Belice, The Angelus Press Limited, 1995, pp. 14–47.

¹² J. L. Mecham, *Church and State in Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1966, p. 417. Al mencionar a la “Iglesia” aquí Mecham se refiere a la Iglesia católica, pero debemos notar que esta Iglesia nunca ha sido una institución monolítica. Por supuesto, existen otras denominaciones en la región: el protestantismo se posicionó en el Caribe cuando Gran Bretaña tomó posesión de la isla de Barbados en 1625 (Dussel [ed.], *op. cit.*, 1992). Honduras Británica era una colonia dividida por líneas católicas y protestantes (cada una con sus propias influencias indígenas y africanas). La denominación protestante dominante, la anglicana, desempeñó importantes roles en asuntos tanto sociales como estatales desde finales del siglo XVIII. En contraste, el protestantismo logró algunos avances en América Latina hacia el fin del siglo XIX (en México, las Iglesias protestantes se fundaron hasta la década de 1870 y permanecieron débiles bien entrado el siglo pasado).

¹³ R. Cardenal, “The Church in Central America”, en E. Dussel (ed.), *The Church in Latin America, 1492–1992*, Maryknoll, Orbis Books, 1992, p. 256.

¹⁴ Sobre la representación como una relación estructural del poder colonial, véase Q. Ismail, *Abiding*, *op. cit.*, capítulo 1.

¹⁵ Reconozco que aquí estoy simplificando las geografías del colonialismo. Tal como Eric Sheppard nos recuerda: “El término *colonialismo británico* deja de lado el hecho de que el proyecto colonial fue implementado desde espacios correspondientes a una élite masculina al sur de Inglaterra: los campos deportivos de Eton, las aulas de Oxford y Cambridge, así como los espacios parlamentarios, salas de junta y los clubes de caballeros en Londres” (Eric Sheppard, “The Spaces and Times of Globalization: Place, Scale, Networks, and Positionality”, *Economic Geography*, vol. 78, núm. 3, 2002, p. 322).

¹⁶ Anónimo, 1913. AB, MP 1685–13, p. 4.

¹⁷ John Lynch, “The Catholic Church in Latin America, 1830–1930”, en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986, pp. 527–563.

¹⁸ La narrativa de Lynch no enfatiza las relaciones de “clase” que, sin duda, moldearon estos vectores de cambio. La aproximación más cercana de Lynch a integrar conceptos de clase está relacionada con la relativa riqueza y fuerza de la Iglesia y el Estado: “En los lugares donde la Iglesia era pobre y débil, no producía una hostilidad manifiesta; aunque [bajo dichas condiciones] tampoco se habría podido defender por sí misma” (Lynch, *op. cit.*, p. 563).

¹⁹ Las mejores fuentes de historiografía beliceña hacen muy poco énfasis en la Iglesia católica: N. Dobson, *A History of Belize*, Londres, Longman, 1973; O. N. Bolland, *The Formation of a Colonial Society: Belize, from Conquest to Crown Colony*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977; A. Shoman, *Thirteen Chapters of a History of Belize*, Belice, Angelus Press, 1994; O. N. Bolland, *Struggles for Freedom: Essays on Slavery, Colonialism, and Culture in the Caribbean and Central America*, Belize City, Angelus Press, 1997; R. Wilk, *Home Cooking in the Global Village: Caribbean Food from Buccaneers to Ecotourists*, Londres York, Berg / Bloomsbury Publishing, 2006.

²⁰ Al escribir en sus cuadernos de prisión, Antonio Gramsci recogió esta distinción en sus perspectivas sobre el Estado; escribió que los liberales prefieren una especie de “Estado vigilante nocturno”, el cual espera una “iniciativa” histórica que emane de la sociedad civil, relegando al Estado a un rol limitado como “guardián del ‘juego limpio’ y de las reglas del juego”. En contraste, cuando puede dominar el Estado de manera absoluta, la Iglesia católica “preferiría que el Estado fuera cien por ciento intervencionista a su favor; cuando esta intención fracasa, o cuando es parte de una minoría, el clero pugna por un ‘Estado neutral’” (Gramsci, *op. cit.*, p. 262).

²¹ Aquí me enfoco en la evidencia del periodo entre 1862 —año en que Honduras Británica fue declarada colonia británica y se fundó la primera misión católica al sur de Belice (en Punta Gorda, por el sacerdote John Genon)— y 1920. Como veremos, la de 1910 fue una década de tensiones especialmente álgidas entre el Estado colonial y la Iglesia en torno al asentamiento de los mayas.

²² España se opuso a la presencia de estos colonos, pero no tenía intención de declararle la guerra a Inglaterra para expulsarlos. Esta práctica se legalizó después del Tratado de París de 1763, en el que España reconoció los derechos de los colonos británicos para talar y exportar leña desde Belice, pero mantuvo la soberanía española; el Tratado de Versalles (1783) amplió el control británico sobre Belice al territorio localizado entre los ríos Sibún y Hondo. La disputa de España sobre Belice terminó definitivamente tras su derrota de 1798 en la batalla de Cayo San Jorge.

²³ Los primeros elementos de un Estado colonial británico se remontan a 1765, cuando la ley de ubicación fue promulgada por los colonos para formalizar sus derechos a asentarse en campamentos madereros. En 1786, estas reglas se estipularon en el Código Burnaby, la primera legislación civil (de Honduras Británica). El coronel Despard fue nombrado primer superintendente de Honduras Británica en 1854. Belice fue declarado colonia en 1862 y se convirtió en colonia de la corona en 1871. El primer magistrado del distrito del sur (que comprendía el área al sur del distrito de Belice) fue nombrado en 1865 (Anónimo, "Report for the Toledo District for the Year 1953", p. 2). Sobre la instauración de Honduras Británica como colonia de la Corona, véase O.N. Bolland, *op. cit.*, 1977 y 1997, *passim*.

²⁴ Las diócesis de Verapaz y Yucatán se fundaron en la década de 1550 y se convirtieron en importantes centros de influencia religiosa para las comunidades mayas. La diócesis de Verapaz, en Cobán, continúa siendo de gran importancia para las prácticas y fe católicas al sur de Belice.

²⁵ Hasta fechas recientes, la historiografía beliceña sugería que todos los pueblos mayas que vivían en lo que hoy es conocido como el sur de Belice, fueron exterminados antes de la llegada de los británicos; y que las tierras permanecieron deshabitadas hasta la década de 1880. Esta narrativa coincide con la historiografía colonial en muchas otras regiones del imperio británico que justificaban la acumulación primitiva bajo el argumento de que no había pueblos indígenas con derechos sobre dichas tierras. Recientemente, los especialistas han hecho pasar dicha aseveración por el tamiz de diversas formas de evidencia (lingüística, toponímica, folclórica y de historia oral) de prolongada persistencia para demostrar un fuerte flujo de continuidad cultural y geográfica entre los mayas actuales con las comunidades mayas anteriores al contacto con los europeos; véase en especial G. Jones, "Historical Perspectives on the Maya-Speaking Peoples of the Toledo District, Belize", informe presentado a la Suprema Corte de Belice en 1997; R. Wilk, *op. cit.*, 1997, y "Mayan People of Toledo: Recent and Historical Land Use", informe también presentado a la Suprema Corte de Belice en 1997. Sobre los intentos españoles de pacificar a los manche chol en la década de 1670, véase J.E.S. Thompson, "Sixteenth and Seventeenth Century Reports on the Chol Mayas", *American Anthropologist*, núm. 40, 1938, pp. 585–664.

²⁶ Los límites del distrito de Toledo fueron definidos y el primer magistrado, Francis Orgill, nombrado el 24 de marzo de 1882, véase Government of British Honduras, *Handbook of British Honduras for the Year 1925*, Londres, West India Committee, 1925.

²⁷ Véase J. Burdon, *Archives of British Honduras*, Londres, Sifton, Praed & Co., 1935, vol. III, pp. 101–104, 118, 127–128, 132, 143, 196–199, 202–203, 207–209, 230. Estas citas abarcan el periodo de 1848 a 1861. Durante ese lapso, el Estado colonial en Jamaica supervisaba el gobierno de Honduras Británica, territorio que se convirtió en colonia hasta 1862.

²⁸ General Munro, 1873, "Report on H.M. Troops in British Honduras", J. Burdon, *Archives of British Honduras*, Londres, Sifton, Praed & Co., 1935, vol. I, pp. 331–332.

²⁹ Sobre la caída del precio de la caoba, véase C. Hummel, "Report on the Forests of British Honduras", Londres, 1925; N. Ashcraft, *Colonialism and Underdevelopment: Processes of Political Economic Change in British Honduras*, Nueva York, Teachers College-Columbia University, 1973, pp. 37-39.

³⁰ L. Bristowe y P. Wright, *The Handbook for British Honduras for 1890-1891: comprising historical, statistical, and general information concerning the colony*, Londres, William Blackwood and Sons, 1890, p. 175.

³¹ PRO, CO 123-159, 1876.

³² PRO, CO 123-176, 1885.

³³ Durante la década de 1870, la legislación en torno al trabajo y la tierra en Guatemala cambió para facilitar la expansión de la agricultura capitalista. El efecto de estas políticas se sintió de manera inmediata en Alta Verapaz (una región habitada por hablantes de las lenguas q'eqchi y mopán) a través del crecimiento explosivo de las plantaciones cafetaleras. Ya durante un periodo de cinco años (1858-1862), se habían fundado 75 fincas cafetaleras en tierras que habían sido ocupadas de manera compartida por comunidades q'eqchi en los alrededores de Cobán y en San Pedro Carchá. Los campesinos mayas fueron obligados a trabajar en las plantaciones cafetaleras construidas sobre tierras que originalmente les pertenecían. Los mayas se resistieron a estas medidas en distintas maneras. Algunos se rebelaron. Muchas comunidades enviaron cartas o delegaciones en protesta por la pérdida de sus tierras. En julio de 1867 los residentes de San Pedro Carchá, una comunidad q'eqchi cerca de Cobán, escribieron que sus casas y granjas habían sido robadas mientras que a ellos les dijeron que se mudaran a las montañas y cultivaran café: "El Comisionado de Panzós nos obligó a plantar café en las montañas donde cultivamos maíz. Esto no parece sino un intento por exterminarnos" (F. García, 1861; AGCA, carpeta núm. 28583, citado en J.C. Cambranes, 1985, p. 81). En la Alta Verapaz, numerosos hablantes de q'eqchi y mopán huyeron hacia el norte y al este. Para la década de 1880, miles de mayas habían huido de las Verapaces hacia el norte, a Petén, y a las tierras a lo largo de los ríos del este. Los exiliados se negaban a trabajar en las propiedades cafetaleras.

³⁴ H. Fowler al Ministerio de las Colonias, PRO, CO 123-176, 1885.

³⁵ Superintendente F. Seymour al gobernador de Jamaica, 1859, citado en J. Burdon, *op. cit.*, vol. III, pp. 221-222.

³⁶ Entrar en detalle sobre la colonización del sur de Belice supera el alcance de este artículo, pero el tema se explica en O.N. Bolland, *op. cit.*, 1977, capítulo 8; R. Wilk, *op. cit.*, 1997, capítulo 4, y J. Wainwright, *Decolonizing Development: Colonial Power and the Maya*, Londres, Blackwell, 2008, capítulo 1.

³⁷ O.N. Bolland y A. Shoman, *Land in British Honduras, 1765-1871: The Origins of Land Tenure, Use, and Distribution in a Dependent Economy*, Mona, University of the West Indies, 1977.

³⁸ El hecho de que los mayas quedaran sin derecho a la posesión de tierras provocó el surgimiento, después de la década de 1970, de un movimiento por los derechos indígenas sobre las tierras. El 18 de octubre de 2008, la Suprema Corte de Belice reconoció los derechos sobre la tierra de las comunidades mayas del sur de Belice. Las declaraciones bajo juramento de "testigos especialistas" en el caso (que incluían a Grant Jones, Rick Wilk, Liza Grandia y Joel Wainwright) aportaron evidencia sobre las prácticas de gestión consuetudinaria mayas y la exclusión de la posesión de tierras que los mayas experimentaron desde la colonización. Sobre el concepto de "acumulación primitiva", véase Karl Marx, *El Capital*, vol. 1, parte 8. Sobre las políticas coloniales británicas y la acumulación primitiva de tierras indígenas, véase también D. Rossiter, "Lessons in Possession", *Journal of Historical Geography*, vol. 33, 2007, pp. 770-790.

³⁹ Wainwright, *op. cit.*, pp. 54-57. Wilk escribe: "Podemos documentar que los q'eqchi hicieron uso de la mayor parte del distrito, con pocas interferencias, por casi cien años. Durante ese tiempo, a los q'eqchi les fueron negados derechos otorgados a otros ciudadanos de Belice: comprar o rentar la

tierra que trabajaban” (Wilk, *op. cit.*, 1997, p. XX). Si bien es cierto que “los q’eqchi hicieron uso de la mayor parte del distrito” (junto con los pueblos mopán y garífuna), la imposición de impuestos por los británicos y la usurpación por parte de mercados distantes “interfirió” de manera fundamental con sus modos de subsistencia.

⁴⁰ Wainwright, *op. cit.*, pp. 54–59.

⁴¹ Se pueden encontrar importantes debates en torno a las reservas indígenas en: Governor Longden, Despatch No. 39 of 1868, citado en Despatch No. 8 de 1884, PRO, CO 123/172; F. Barlee, Despatch No. 24 of 1880, “Laying out of Indian Villages within Boundary Line of Colony”, PRO, CO 123/165; A. Millson, “Report on the Western District, 7 December 1883”, PRO, CO 123/171; H. Fowler, “Crown Lands Department: Forwards Report on Working of by Surveyor General”, PRO, CO 123/172, Despatch 40 of 1884; W. Miller, “Proprietary Rights of Indians”, PRO, CO 123/190, Despatch 129 of 1888 (el reporte de Miller está contenido en una carta enviada por Hubert Jerningham a Lord Knutsford el 28 de septiembre de 1888). Para análisis históricos, véase O. N. Bolland, “Alcaldes and Reservations: British Policies towards the Maya in Late Nineteenth Century Belize”, en *Colonialism and Resistance in Belize: Essays in Historical Sociology*, Belice, Cubola Productions, 1988; C. Berkey, “Maya Land Rights in Belize and the History of Indian Reservations”, Washington, D.C., Indian Law Resource Center, 1994; R. Wilk, *op. cit.*, 1997, pp. 54–63, y Wainwright, *op. cit.*, pp. 51–56.

⁴² Estas reservas eran, por lo tanto, similares a las “reducciones” de una época previa, una política defendida por los jesuitas. Véase, M.D. Estragó, “The Reductions”, en E. Dussel (ed.), *The Church in Latin America, 1492–1992*, Maryknoll, Orbis Books, 1992, pp. 351–361.

⁴³ El 4 de junio de 1877, el secretario colonial escribió al magistrado del distrito de Orange Walk que se había otorgado la aprobación para “el sistema para la designación de Alcaldes y Alguaciles en las aldeas indias y caribes a lo largo de la Colonia y el ejercicio de los Alcaldes y Alguaciles de una jurisdicción voluntaria sometida al Magistrado de Distrito” (Burdon, *op. cit.*, vol. III, 1935, p. 338). En español “alcalde” proviene de la palabra árabe equivalente a juez. Sobre la incorporación de alcaldes en el Estado, véase O. N. Bolland, “Alcaldes and Reservations...”, *op. cit.*, 1988; M. Moberg, “Continuity under Colonial Rule: The Alcalde System and the Garífuna in Belize, 1858–1969”, *Ethnohistory*, vol. 39, núm. 1, 1992, pp. 1–19 [N. de T.: el término “alcalde” aparece en español en los documentos citados por el autor].

⁴⁴ La mayor parte de la resistencia colonial escapa a la documentación y explicaciones. Sobre la imposibilidad del conocimiento histórico sobre la resistencia al mandato colonial, véase P. Lalu, “The Grammar of Domination and the Subjection of Agency: Colonial Texts and Modes of Evidence”, *History and Theory*, núm. 39, pp. 45–68.

⁴⁵ La influencia jesuita en Honduras Británica comenzó luego de que los miembros de la orden fueran expulsados de los territorios españoles en 1767.

⁴⁶ F. Hopkins, 1918, “The Catholic Church in British Honduras (1851–1918)”, *The Catholic Historical Review*, vol. IV, núm. 3 pp. 304–314 (véase también AB, MC 2915); R. Buhler, *A History of the Catholic Church in Belize*, Belice, BISRA, 1976.

⁴⁷ Bishop Hopkins, 1914, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14.

⁴⁸ R. Walter, 1914, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14.

⁴⁹ H.J. Perkins, 1914, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14. Perkins añade que “algunas personas de Punta Gorda solicitaron permisos para rentar tierras cerca de la reserva [...] sus solicitudes fueron aprobadas y las tierras cultivadas. No tengo razón para pensar que los indios están subarrendando, ya que muchas de sus solicitudes fueron por áreas reducidas”.

⁵⁰ R. Walter, 1914, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14. Walter añade que los terrenos dentro de las reservas “son ocupados sólo cuando hay buen comportamiento”. Su referencia al “buen comportamiento” subraya el reto de producir súbditos anuentes.

⁵¹ Executive Council, 1914, "Inducements to Indians to Live in Villages", AB, MP 1237-14.

⁵² J. Taylor al secretario colonial, 1914, "Inducements to Indians to Live in Villages", AB, MP 1237-14. Taylor envió su informe el 31 de agosto de 1914; fue recibido en la ciudad de Belice el 5 de septiembre de 1914. Antes de ser comisionado del distrito de Toledo, Taylor fue director de la prisión de Belice. Las diligencias que fueron enviadas a Londres en 1884, acerca de la creación de la reserva y del sistema de alcaldes, incluye una sobre la necesidad de mejorar la disciplina penitenciaria (véase PRO, CO 123/172, 1884).

⁵³ John Taylor fue nombrado comisionado del distrito de Toledo el 1 de octubre de 1913. Hay que considerar que en tres años y medio él nunca había viajado a San Antonio o a San Pedro, las comunidades mayas más pobladas y más accesibles. Esto sugiere lo poco común que era para los funcionarios británicos del Estado colonial visitar las comunidades mayas. En las minutas de 1895 a 1934 que aún sobreviven, los reportes de los comisionados del distrito de Toledo indican que los viajes, incluso a la más grande de las poblaciones mayas, eran extremadamente raros y que los comisionados tenían poco conocimiento sobre los lugares donde vivían los mayas, mucho menos sobre su idioma o modos de subsistencia. Normalmente, Taylor sólo viajaba a los pueblos una vez al año y el viaje era corto. En 1916 caminó de San Pedro a San Antonio, donde permaneció una noche para llevar a cabo una investigación antes de regresar a San Pedro y luego dirigirse a Punta Gorda. La falta de evidencia en los registros del Estado acerca de la presencia de los mayas en la zona rural de Toledo durante el siglo XIX no significa que los mayas no vivieran allí.

⁵⁴ J. Taylor al secretario colonial, AB, MP 1237-14.

⁵⁵ *Idem*. Por ejemplo, Taylor cuenta 124 personas que viven "dentro del pueblo" y otras 30 "en una milla alrededor". Él no menciona cuántas personas viven a más de una milla del pueblo, o donde él *no pudo enterarse* luego de pasar tan sólo un día en el pueblo.

⁵⁶ Sobre las estrategias en torno a los modos de subsistencia de los hogares mayas al sur de Belice, véase R. Wilk, *op. cit.*, 1997, *op. cit.*

⁵⁷ El del cabildo era un edificio característico de la administración colonial; en pueblos al sur de Belice, es allí donde el alcalde normalmente ejerce la justicia [N. de T.: "pueblo" y "cabildo" aparecen en español en el documento citado por el autor].

⁵⁸ J. Taylor al secretario colonial, AB, MP 1237-14. El "hallazgo" de Taylor respecto a los campesinos que "trabajaban un mismo terreno juntos [con] sólo uno de ellos en el registro de renta", puede interpretarse como una forma de los usos y costumbres. Los agricultores mayas típicamente colaboran para despejar la tierra, intercambiando así su trabajo sin monetizar la fuerza laboral.

⁵⁹ El templo católico se localizaba en el mismo lugar que en la actualidad: junto a la costa de Punta Gorda, cinco cuadras al sur del centro de la ciudad (donde el comisionado del distrito tenía una oficina). La tumba de Tenk puede encontrarse enfrente de la iglesia, en el prado al oeste de la entrada principal.

⁶⁰ Sobre las dinámicas de movilidad de los hogares mayas al sur de Belice, véase Wilk, *op. cit.*, 1997.

⁶¹ Reverendo Tenk, 1918, "Inducements to Indians to Live in Villages", AB, MP 1237-14. Véase también la carta de Tenk al gobernador en AB, MP 1472-18, "Excessive drinking of Rum by Indians of Toledo District".

⁶² El "etc. etc." sugiere que Tenk encuentra en los cerdos una razón absurda y desagradable para que alguien no quiera vivir en un pueblo. Además, su solución —un encierro total— es en esencia espacial. Lo que se encuentra en juego es, precisamente, la creación de una nueva espacialidad, una gobernabilidad de la propiedad y cerdos cercados. Los cerdos tienen un papel crucial en los modos de subsistencia de los hogares mayas, debido a su movilidad y comerciabilidad. La cría de ganado porcino provee una forma de seguridad para los agricultores con escasez monetaria [N. de T.: "fiestas" en el punto 2, aparece en español en el documento originalmente citado por el autor].

⁶³ J. Taylor, 1918, "Inducements to Indians to Live in Villages", AB, MP 1237-14.

⁶⁴ Podemos leer la afirmación de Taylor al ocasionalmente “salir de la Ley” como evidencia de las flexibilidades de la autoridad colonial. Sin embargo, subraya la naturaleza arbitraria y autoritaria de dicha autoridad: el comisionado del distrito contaba con el poder de perdonar la aplicación de la ley a los individuos. Eran funcionarios individuales, representantes antidemocráticos de regiones enteras, encargados de hacer cumplir las leyes. Su objetivo era producir súbditos coloniales; su poder era demostrado por medio de su habilidad para ignorar la ley y perdonar a aquellos que la infringían [N. de T.: “milpa” aparece en español en el documento original citado por el autor].

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ J. Taylor, 1918, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14. La sugerencia que hace Taylor de “asentar” aquí “padres trapenses” es rica en significados: el asentamiento y colonización por parte de los trapenses sería “un gran impulso para los indios” porque les presentaría, literalmente, una nueva “Orden Agrícola”. Estos colonos “asentarían” la región en el sentido de “espacio colonizado”, “dándole solución” y “calmándolo”.

⁶⁷ W.G. Lovell, “Mayans, Missionaries, Evidence and Truth: The Polemics of Native Resettlement in Sixteenth-Century Guatemala”, *Journal of Historical Geography*, núm. 16, 1990, pp. 277–294, en particular véase la p. 278.

⁶⁸ Véase Wainwright, *op. cit.*, capítulo 2.

⁶⁹ Frederick Hopkins al secretario colonial, 1918, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Idem.*

⁷² J. Taylor, 1918, “Inducements to Indians to Live in Villages”, AB, MP 1237–14.

Las dos últimas lunas de Chorro, Belice

Mujeres mayas descendientes de desplazados por la Guerra de Castas de Yucatán

José Manuel A. Chávez Gómez*

*Nosotros venimos gentes pobres en esta vida.
Daniel Poot (vecino de Bullet Tree, Belice)*

Resumen

La Guerra de Castas no sólo convulsionó a la sociedad de la península de Yucatán, sino que también dividió a los mayas alzados. Este artículo aborda, justamente, la situación que vivieron los mayas pacíficos, aquellos que firmaron la paz con el gobierno de Yucatán a principios de la década de 1850, y que ante las agresiones de parte de los llamados cruz'ob, tuvieron que emigrar hacia el sur de la península, sobre todo a Belice, a un hábitat diferente al que habían conocido siempre, tuvieron que desarrollar nuevas habilidades de supervivencia y enfrentarse a la selva y al jaguar. El autor recoge, en una narrativa etnográfica, los testimonios de dos mujeres sobrevivientes de aquel éxodo.

Palabras clave: Guerra de Castas, cruz'ob, pacíficos del sur, selva, Belice.

Abstract

Aside from creating a shock in the life at the Yucatan Peninsula, The Caste War also created divisions between the Mayans who formed part of the revolt. This paper will examine the impact of the insurrection on the pacifist Mayans, which signed a peace treaty with the government at the beginning of the 1850s. This group had to emigrate to the South (mostly to Belize) due to the aggressions of the group cruz'ob. They found themselves in a different environment from the one they had known in Yucatan, and they had to develop new survival skills for the jungle and to protect themselves against jaguars. The author develops an ethnographic narrative based on the accounts of two women who survived the exodus.

Keywords: Caste War, cruz'ob, Southern pacifists, jungle, Belize.

La información etnohistórica sobre la Guerra de Castas en Belice se recopiló dentro del programa de Brass/El Pilar, un proyecto arqueológico internacional y multidisciplinario dirigido por la doctora Anabel Ford de la Universidad de California Santa Barbara. Fue una línea de investigación que era necesario desarrollar dentro del Brass Project, porque existía

información importante que recabar sobre los poblados mayas en Belice, fundados por indígenas de Yucatán que huyeron en el siglo decimonónico.

Dicho fenómeno fue tan intenso, que movilizó a mucha población. Los nuevos asentamientos, curiosamente, fueron levantados en lugares donde existían sitios prehispánicos. Aunque la historia es relativamente reciente, muestra un proceso en el cual la población maya se encontraba en un continuo movimiento dentro de la península de Yucatán, así como los intercambios culturales que se daban entre los diferentes grupos sociales y étnicos. Este mismo hecho pudo suceder durante el periodo colonial. Resulta interesante observar cómo un hecho violento y traumático, que tuvo lugar un siglo atrás, mantiene su vigencia hasta nuestros días en las mentes y en la oralidad de los mayas descendientes de los combatientes o desplazados que protagonizaron los enfrentamientos. Dicha circunstancia es palpable al ver las expresiones de sufrimiento que expresan los informantes, como si ellos estuvieran viviendo en carne propia la conflagración, al narrar los testimonios heredados de sus padres o abuelos. Incluso algunos mayas se niegan a hablar de ese periodo porque les trae malos recuerdos. Por ello, los testimonios recabados en Bullet Tree, Belice, nos demuestran que la angustia y la subsistencia de las vivencias traumatizantes, sucedidas durante la Guerra de Castas se mantienen activas hasta nuestros días.

La Guerra de Castas y sus actores

La península de Yucatán, durante el siglo XIX, era un territorio donde todavía pervivían usanzas heredadas de la época colonial mezcladas con ideas ilustradas, con las que los mayas vieron amenazada su forma de vida y orden social. Los cambios con los gobiernos liberales del siglo XIX repercutieron, primero, en los pocos nobles indígenas, descendientes de los antiguos linajes mayas, que todavía sobrevivían y habían tenido ciertos privilegios dentro de la sociedad colonial. Esas concesiones serían anuladas por los criollos liberales de Yucatán para apropiarse de las tierras y propiedades; después seguiría el grueso de la población campesina. Lo anterior dio como resultado que surgieran dos tipos de rebeldes mayas: los mayas con ascendencia noble, que serían asesinados, y después nuevos líderes de origen humilde, más rebeldes y violentos, que odiaron con más furia a los “blancos”.

En 1847 la guerra estalló como resultado de la creciente comercialización de la tierra y el agua, el declive de inveterados mecanismos de estabilidad rural y la demanda persistente de autonomía regional y local.¹ El conflicto armado dividió a la sociedad peninsular de Yucatán en dos segmentos: 1) la cultura de la hacienda henequenera del norte y poniente y 2) un territorio independiente y rebelde en el sur y sureste de la península.

En el oriente y sur de la península surgieron, entre los mayas, dos tendencias. Una tenía como guía religiosa, militar y social a una cruz; fueron los *cruzob*, así se autodenominaron. Con ello aparecieron los comandantes, cuyos poderes políticos se ajustaban de acuerdo con las circunstancias; por lo regular adquirirían más prestigio y fuerza al mostrar sus habilidades para resolver asuntos relativos a la defensa y control de recursos claves.² La otra fueron los

pacíficos del sur, así llamados por firmar un tratado de paz con el gobierno central en 1851, y cuyos líderes no tenían una justificación religiosa sino más bien comunitaria.³ Sus características eran un tanto parecidas a las de los jefes tribales, aunque algunos, a mi parecer, se asemejaban a los *cruzob*.

Pero las relaciones entre estas dos tendencias mayas no fueron nada cordiales. Al enterarse los *cruzob* de que los *pacíficos* habían pactado la paz, los tildaron de traidores y los atacaron. Así que, en 1851, los mayas rebeldes de Noh Cah Balam Na Chan Santa Cruz⁴ cayeron sobre las poblaciones pacíficas y mataron a todos los que pudieron. A pesar de ello, muchos huyeron más hacia el sur y los líderes de los *pacíficos* sobrevivientes refrendaron el anterior tratado y en 1853 firmaron completamente la paz con el gobierno federal y el del estado de Campeche.⁵

Estas embestidas *cruzob* dieron lugar a que varias poblaciones pacíficas escaparan hacia la región selvática occidental de Belice, donde fundaron varios asentamientos, entre los que destacó el de San Pedro Siris.⁶

Entre 1858 y 1863 más desplazados por el conflicto emigraron hacia el sur; algunos se adentraron en la selva, estableciéndose en una población que bautizaron como San Pedro, mientras otros continuaron hasta encontrar un paraje idóneo, donde erigieron el pueblo de Santa Clara de Icaiché.

Con esos asentamientos en el sur de la península, los *pacíficos* pretendieron controlar el corte y comercio del palo de tinte, que llevaban a cabo los ingleses y cobrarles un arancel por la tala de la madera. Ante tal situación, los *pacíficos* comenzaron a atacar los asentamientos madereros británicos asentados cerca del río Hondo. Un líder *pacífico*, de nombre Marcos Canul, arremetió contra una aldea, quemó las casas y amenazó de muerte a los contrabandistas de armas, que tenían comercio con los *cruzob*.⁷

En 1866 las correrías de los *pacíficos* motivaron que las autoridades inglesas organizaran una campaña intimidatoria en contra de los asentamientos mayas rebeldes establecidos en el territorio colonial. Dicha operación consistió en lanzar proyectiles incendiarios sobre la techumbre de palma de las casas indígenas. Hasta las aldeas más pequeñas y dispersas sufrieron la furia de los ingleses; poblaciones como San José, Santa Teresa y Chorro vieron arder sus viviendas, con lo que los mayas tuvieron que aceptar someterse a los ingleses.⁸

Hacia el mes de agosto de 1885, los conflictos y rivalidades internas de los *cruzob* dieron pie a una lucha intestina, suscitando que mucha gente emigrara hacia los establecimientos *pacíficos* de Campeche, mientras otros caminaron hasta la colonia británica. Dichos movimientos poblacionales no se detendrían sino hasta que las disensiones de los *cruzob* acabaron casi por completo.⁹

Durante los últimos años de la década de los ochenta del siglo XIX, las riberas del río Hondo estuvieron vigiladas por el ejército federal para impedir la fuga de desplazados hacia Belice; también se organizaron incursiones para capturar a los mayas y regresarlos a México, todo ello sin tener la autorización de las autoridades británicas.¹⁰

Los mayas desplazados cruzaron la selva afrontando un territorio accidentado, húmedo, lleno de animales salvajes, sin un lugar seco donde dormir, sin agua potable, recolectando frutos silvestres y sin una tierra donde cultivar. Ya que éste era el único medio de subsistencia, los mayas que huyeron debían encontrar un lugar que les permitiera realizar las labores agrícolas. Ellos tenían conocimiento de que las ruinas de los “antiguos” indicaban áreas donde la tierra era fértil, por lo que buscaban lugares donde hubiera grandes montículos y elegían el paraje que más les acomodaba.¹¹

Los mayas desplazados se enfrentaron a un clima hostil, que propiciaba la propagación de enfermedades como el cólera y la viruela; y aunque además enfrentaron otros factores como los huracanes, la falta de agua y alimento, todo ello no fue impedimento para que los desplazados lograran sobrevivir y adaptarse a su nuevo entorno. Incluso la edad para contraer matrimonio “se redujo de los dieciséis a los trece para las muchachas, y de los dieciocho a los quince para los hombres”.¹²

El Pilar

La Reserva Arqueológica, de Flora y Fauna El Pilar se encuentra aproximadamente a 19 kilómetros al norte de la ciudad de San Ignacio Cayo, y se distribuye entre la frontera de Belice y Guatemala. La escarpada sierra donde El Pilar se sitúa se extiende desde el Petén guatemalteco, adentrándose en territorio beliceño hasta el norte del valle del río Belice.

El nombre de El Pilar tiene que ver con las fuentes perennes de agua del lugar. Dos corrientes tienen su origen en El Pilar, una se dirige hacia el este, y se denomina El Pilar Creek; la otra corre hacia el oeste, llamada comúnmente como El Manantial. Cerca de 2.3 kilómetros hacia el este se encuentra Chorro, una delicada y encantadora cascada. No muy lejos de la caída de agua existe un conjunto de construcciones prehispánicas llamado Chorro. La existencia de manantiales permanentes de agua en la proximidad de El Pilar es una característica rara en el área maya; por ejemplo, la antigua ciudad de Tikal (localizada a 50 kilómetros al oeste) tenía pocas fuentes de agua.

Una cronología tentativa, fundamentada en comparaciones de la cerámica encontrada, ha mostrado que las edificaciones monumentales de El Pilar son del Preclásico medio (500 a. C.) y se mantuvieron ocupadas con remodelaciones importantes hasta el Clásico terminal (1000 d. C.). Esta larga secuencia muestra un continuo poblamiento en el área.

Dentro de dicho sitio arqueológico buscaron refugio los mayas que provenían del norte peninsular, desplazados por las pugnas *cruzob*. Eligieron un paraje donde existiesen árboles frutales, agua potable y animales para cazar.

Chorro

El poblado de Chorro¹³ se fundó con mayas desplazados entre 1885 y 1890 en la cima de un cerro; la gente bajaba a aprovisionarse de agua al venero ubicado en una parte llana; sobre todo las mujeres eran quienes descendían por las laderas con sus tinajas de barro, mientras que en el estanque se podían pescar pequeños peces y cangrejos

En el lugar se terracearon las laderas y se aprovecharon algunas partes planas, donde se tumbó la selva para cultivar la tierra. Alrededor de las milpas se dejaron varios árboles frutales, como zapotales, corozos y el ramón. Del mismo modo, en la selva se podía encontrar todo tipo de animales para cazar: puerco de monte (jabalí), tepezcuintle (agutí), armadillo, tlacuache y venado.

Chorro no tuvo más de cuatro o cinco familias, además de un número indeterminado de población flotante de chicleros y madereros. La aldea estuvo habitada hasta 1996, cuando la región se declaró como reserva ecológica y los habitantes fueron trasladados a Bullet Tree, donde en la actualidad residen.

Cuando los mayas huyeron del territorio *cruzob*, marcharon con sus esposas y vástagos a cuestas. Al cruzar la selva muchos se enfermaron y murieron en el camino. Los supervivientes buscaron parajes donde hubiera surtidores permanentes de agua, que estuvieran apartados y aislados de los hombres blancos. Ya mencionamos que uno de los requisitos indispensables del paraje es que debía ofrecer tierra fértil para sembrar maíz y frijol, así como la presencia de frutos silvestres que pudieran recolectar. Otro recurso importante eran las hierbas para curar los dolencias físicas y espirituales, mismas que con frecuencia se encontraban en los cueros o montículos pertenecientes a los “antiguos” mayas. Cabe mencionar que, cuando recién llegaron a Belice, era tanta su hambre que rastreaban los despojos de animales muertos dejados por los jaguares, para alimentarse con la carne y aprovecharla para conservarla y consumirla poco a poco.

De acuerdo con el testimonio de doña Felicita Chi,¹⁴ cuando convivía todo el pueblo de Chorro en una celebración era el día de la Santa Cruz, el 3 de mayo, cuando “iba mucha gente” a las festividades; se realizaba la “mestizada”, donde participaban todas las mujeres y además parece que se realizaban vaquerías, con las pocas vacas que tenían los habitantes de Chorro.

La mestizada duraba tres días y participaban todos los jóvenes del pueblo, bailaban y se comían muchos tamales rellenos de carne. Si se acababa la comida, se mataba otro puerco para continuar con el festín, que duraba días. También vendían mucho licor y todos

terminaban borrachos. Esa celebración servía para conseguir pareja y, además, se rezaba una novena dedicada a la Santa Cruz. Los hombres vestían con sombrero y una cinta anudada en él. Mientras que los jóvenes se ponían sus mejores ropas y llegaban de todos lados, “puro mayero”, y ellos bailaban con la música de la marimba, acordeón y guitarra. En aquel tiempo las mujeres mayas ya no usaban *i'ipi*, por la simple razón de que no tenían la materia prima para hacerlo. Se vestían con ropas que les llegaban del comercio con los ingleses o los chicleros que por ahí pasaban.

A mi parecer, la llamada mestizada era un baile que tenía significaciones étnicas. En ella se escenificaba el conflicto que tuvieron los mayas con el *dzul* u hombre blanco, sobre las relaciones violentas de los adversarios y cómo los “mayeros” tuvieron que huir de sus poblados para evitar la muerte.

La vaquería, que se llevaba a cabo el 3 de mayo, los marcaba como *cruzob*, manteniendo vigente el culto a la Santa Cruz; ese día evocaban su origen, mostraban su respeto a su protectora y era una manera de confirmar su identidad para no perder parte de su historia.

La mayoría de la población en Chorro era originaria de Yucatán, mientras otros tantos provenían de Guatemala, al parecer itzáes y uno que otro “ladino”; todos convergían en esas fiestas. La música era un aspecto importante, había guitarras, violines y el instrumento principal, la marimba, tal vez llevada por los itzáes, ya que entre los mayas peninsulares este instrumento no es muy conocido. Además, había yerbateros que curaban a las personas sólo con hierbas y no existía ningún médico, se aliviaba a la gente con baños; pareciera que era una gran feria donde se desarrollaban actividades que en la vida cotidiana no era usual llevarlas a cabo.

En Chorro todos tenían poco dinero y en su mayoría consumían hierbas, recolectaban frutos silvestres, consumían lo que cosechaban y el resto lo intercambiaban. Entre los corozos caminaban recolectando los frutos que se acumulaban en la parte baja del cerro. De igual forma, tenían que vender manteca de cerdo, muy barata, dando siete botellas por seis centavos; y desde luego que los comerciantes e intermediarios la encarecían.

Los pobladores estaban a merced de jaguares y culebras, en ocasiones escuchaban el aullido del saraguato, que podían confundir con el rugido del jaguar. Ante esas amenazas selváticas, la gente andaba atenta porque en cualquier momento el “garra roja” (el jaguar o Cháak Mool) podía saltar sobre ellos.

Contaba doña Felicita Chi que una noche, cuando bajaron de Chorro a recolectar los frutos del corozo, al pie de las ruinas, escucharon el bramido del saraguato; las mujeres pensaron que eran los monos aulladores que estaban haciendo mucho escándalo, por lo que continuaron levantando los frutos, pero su sorpresa fue mayor cuando se dieron cuenta que no era un simio, era un jaguar que apareció entre las palmeras, espantándolas mucho; ellas

salieron corriendo despavoridas hacia sus casas. Después de esa ocasión, las mujeres mayas prefirieron salir por la tarde con mucha precaución, y juntas, suspendiendo las recolecciones nocturnas.¹⁵

Las mujeres se encargaban de recolectar los frutos —como el zapote—, ir por agua, matar los animales domésticos, preparar la manteca para venderla; con el henequén tejían, junto con los esposos, canastos para tapiscar maíz, sogas, hamacas y petates para venderlos. Además, cocinaban para la familia y cuidaban a los vástagos y la casa.

La familia de doña Felicita Chi al final del siglo XX: una narrativa etnográfica

La señora Felicita Chi, última sobreviviente de Chorro, tuvo cinco hijos, la mayoría murió y sólo sobrevivieron dos. En su solar cultivaron frijol, arroz, macal, calabaza y corozo, que era un producto muy consumido.

La caña de azúcar fue otro cultivo y actividad muy importante porque preparaban bebidas alcohólicas que vendían a los chicleros, era una fuente de ingresos. Adelaida Tezucun, hija de Felicita Chi, junto con su esposo, tenían un trapiche de donde obtenían melaza, un poco de azúcar y aguardiente. El consumo de alcohol en demasía propiciaba que los hombres tuvieran muchas peleas entre sí, además que abusaran de las mujeres.¹⁶

El cultivo de plátano también fue importante, incluso lo siguieron vendiendo hasta el año 2000; doña Adelaida Tezucun recolectaba de su huerta algunas pencas y las vendía en el mercado de San Ignacio. Ella le ganaba muy poco y de lo que obtenía de sus ventas, buenas o no, tenía que tomar una parte para pagar el transporte. La penca la vendía entre cinco y siete dólares beliceños, mientras que el taxi-colectivo cobraba tres, en total pagaba seis dólares, dejándole un margen de ganancia muy bajo. Aun así, continuaba trabajando para comprar comida para mantenerse ella y su madre. También poseía algunas gallinas, de las que recogía huevos para el autoconsumo. Su hijo David, quien vivía en el mismo paraje con su esposa e hijos, cooperaba para el gasto familiar y su trabajo era eventual, ya que trabajaba de peón o de cualquier otra cosa que se le ofreciera. Sin embargo, sus hijos sí iban a la escuela y en el año 2000 estaban a punto de concluir el bachillerato.

El patrón de asentamiento del terreno donde vivían era el mismo de los grupos mayas de la península de Yucatán: las casas de los hijos varones se construyeron en torno a la edificación de la familia nuclear de los padres, en este caso, de doña Adelaida. Se situaban a orillas del río Belice, tenían los servicios básicos de luz y agua, cada hijo de doña Adelaida tenía su propia casa. Salvo la de David, nieto de doña Felicita Chi, que estaba construida de ladrillo y cemento, las otras dos estaban hechas con tablones de madera y láminas metálicas. Los muebles eran también de madera. Dormían en hamacas y camas; las mujeres se dedicaban a las labores del hogar, excepto algunas que ayudaban a la abuela, doña Felicita, a vender plátanos.

Adelaida Tezucun contribuye con poco dinero al ingreso familiar, dice que si no trabaja, “¿quién le va a dar de comer?”, “así hasta que le dure la salud”. Desde niña se le acostumbró a trabajar para sobrevivir y ella se lo inculcó a sus hijos y nietos.¹⁷ Al menos, algunos de ellos lograron ir a la escuela y superarse, aunque sus raíces mayas las perdieron. Lo importante era salir adelante y no morir de hambre.

Epílogo

Desde el siglo XIX hasta la fecha, los descendientes de los mayas desplazados por la Guerra de Castas que se refugiaron en Belice sigue siendo una población empobrecida, como sus abuelos, y como decía doña Felicita Chi, todos los habitantes de Chorro eran pobres, rodeados de selva sólo comían hierbas, cazaban un poco y cultivaban sus milpas. Sus casas eran de bajareque, como las tradicionales mayas, de cuatro postes, cubiertas de ramaje, y techo de palma con piso de tierra. Sus utensilios eran jícaras y ciertos trastos que intercambiaban con los chicleros.

Con el paso del tiempo Chorro pasó a ser un poblado abastecedor de víveres para los chicleros y los madereros. El contratista que explotó la caoba, cedro, manchich, palo colorado, entre otras, fue un tal Marrufo, de Guatemala.

Se dice que existía un salteador de caminos, delincuente y ladrón de mujeres, de nombre Luis o Eleuterio Hernández, el que constantemente saqueaba y secuestraba mujeres de Chorro. Se le logró aprehender gracias a que un compadre suyo lo traicionó y cayó muerto en una emboscada que le había tendido la policía.

Comentarios finales

Cuando los conflictos internos entre los *cruzob* terminaron y los pobladores de Chorro se enteraron, mucha gente abandonó el lugar; algunos se fueron a Bullet Tree y otros prefirieron ir hasta Socotz, Santa Familia o a Guatemala; sólo unos cuantos partieron hacia el norte, posiblemente a Chetumal y Bacalar. Según don Heriberto Cocom, la población de Chorro no pudo tener más de 30 a 40 habitantes.¹⁸ Se dice que de Bullet Tree a El Pilar se hacía una jornada de camino.

Los mayas desplazados por la Guerra de Castas trataron de rehacer su vida cotidiana en el pueblo que fundaron en la selva beliceña; cambió el medio ambiente, pero no sus costumbres.

La manera en que doña Felicita Chi y su hija Adelaida Tezucun (hija de su segunda unión) son ejemplo de cómo un par de mujeres indígenas tiene que sacar adelante a su familia sin la presencia de un esposo y un padre. De suyo la situación de la mujer maya es difícil, más tratándose de una sociedad patrilineal.

¿Qué sucede cuando la red de relaciones sociales se colapsa y tiende a desaparecer? La mayoría de los hombres mayas, que eran pocos en Chorro, ya tenían esposa e hijos en

Yucatán y cuando el conflicto armado concluyó decidieron regresar a los pueblos de donde eran originarios; otros que ya tenían su familia en el poblado se fueron con ella para el norte, dejando a las pocas mujeres que no tenían pareja a merced de la naturaleza. Éstas tal vez no pudieron emigrar debido a que su temor era mucho y que no conocían la selva, excepto el lugar donde vivían. Además, las rivalidades y envidias entre familias pudieron influir para que ellas decidieran quedarse en Chorro, al menos ahí podían tener alimento, agua y un hogar.

Apéndice

David Tezucun, nieto de doña Felicita Chi, proporcionó los nombres de algunos pobladores de Chorro y su procedencia, con lo que se elaboró el siguiente padrón de habitantes de Chorro y los rescatamos para su registro.

Pobladores originarios de Guatemala

Conrado Ake.

Manuel Tezucun (abuelo de David, vivió en Benque, probablemente itzá), contaba cuentos.

Ernesto Tezucun (hermano de Heliodoro).

María Tezucun (esposa de Ernesto Tezucun).

Heliodoro Tezucun (padre de David), sabía tocar la marimba y tejía canastos.

Pedro Manzanero (proveniente de La Libertad, en el Petén).

Eduwiges Manzanero (esposa de Pedro Manzanero).

Cristóbal Tek.

Eligoria, *Goya*, Tek (esposa de Cristóbal Tek).

Álvaro Uitzil.

Avelino Diego Uitzil.

Ignacia Chan (madre de Heriberto Cocom), petenera.

Osvaldo Kixchan.

Conrado Ángeles.

Gertrudis Ángeles.

Gertrudis Pablo Camalote.

Los Meléndez.

Arnoldo Meléndez (hijo de Felicita Chi).

Pobladores originarios de Yucatán

Natividad Poot (tío de Adelaida Tezucun).

Macaria Poot (esposa de Natividad Poot, abuelos de Víctor Poot).

José Cocom (abuelo de Heriberto), asesinado en Guatemala por bajar ilegalmente chicle.

Susano Cocom (padre de Heriberto Cocom y medio hermano de Adelaida).

Modesta Dzib (hermana de Felicita Chi).

Inés Chi (hermana de Felicita).

Domingo Pat (esposo de Felicita Chi), abuelo de David.

Felipe Pat (hermano de Domingo).

Miguel Tut (tejedor de palma y henequén).

Juan Medina (habitó un tiempo en Yalach Och).

Sinforiana (Ixmolín) Medina (esposa de Juan Medina).

Cleto Tek (chiclero, perdió un brazo por extraer ilegalmente el chicle en Guatemala).

Francisco Rojas (hablante de maya y fue el último en llegar a Chorro, en 1925), murió asesinado en Chorro por Hubences Bornos alrededor de 1948.

Juan Ovando.

Los Balam.

Fuentes consultadas

Información oral

Cocom, Heriberto, conversación sobre El Pilar, Chorro, y Bullet Tree, en el Jardín Ecológico Macehual, Belice, julio de 2000.

Chi, Felicita, Adelaida Tezucun y David Tezucun, relatos sobre Chorro y sus habitantes, en Bullet Tree, Belice, julio de 2000.

Poot, Daniel, plática acerca de Bullet Tree, en Bullet Tree, Belice, julio de 2000.

Poot, Víctor, narración sobre Chorro y Bullet Tree, en Bullet Tree, Belice, julio de 2000.

* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

¹ Terry Rugeley, “La élite maya del siglo XIX, complejidad y heterogeneidad de la Guerra de Castas”, en Genny M. Negroe Sierra (coord.), *Guerra de Castas: actores postergados*, México, ICY / Conaculta, 1997, p. 158.

² *Ibidem*, p. 177.

³ Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 1987, p. 152.

⁴ Asentamiento principal y cuartel general de los *cruzob*. Su traducción es “Pueblo grande de la Casa de la Guardián la pequeña Santa Cruz” (traducción de José Manuel Chávez Gómez).

⁵ Ricardo Ferré D’Amaré, “Marcos Canul, libertador del sur de Campeche”, en *Calakmul: volver al sur*, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche, 1997, p. 53.

⁶ Reed, *op. cit.*, p. 199.

⁷ Ferré, *op. cit.*, p. 55.

⁸ Reed, *op. cit.*, p. 200.

⁹ Don E. Dumond, “Breve historia de los pacíficos del sur”, en *Calakmul: volver al sur*, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche, 1997, p. 45.

¹⁰ Reed, *op. cit.*, p. 222.

¹¹ *Idem*.

¹² *Idem*.

¹³ Las personas entrevistadas en Bullet Tree, distrito de Cayo, fueron Felicita Chi, la última sobreviviente de Chorro; su hija, Adelaida Tezucun —ambas mujeres hablantes de maya y cuyas edades fluctúan entre los 70 y 90 años—, y su nieto, David Tezucun. Además, se conversó con Heriberto Cocom (hablante de maya y descendiente de pobladores de Chorro) y con el maestro de la escuela primaria católica, Víctor Poot, y con su padre, Daniel Poot, quien todavía habla el maya junto con su esposa.

¹⁴ Entrevista realizada a Felicita Chi, Adelaida Tezucun y David Tezucun, en Bullet Tree, Belice, en julio de 2000 (archivo personal de José Manuel Chávez Gómez).

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Entrevista realizada a Heriberto Cocom en el Jardín Ecológico Macehual, en Belice, julio de 2000 (archivo personal de José Manuel Chávez Gómez).

En busca de las razones de la Guerra de Castas de Yucatán

Manuel Ferrer*

Resumen. En este trabajo se busca indagar sobre las causas del levantamiento, así como las posiciones de todas las partes que se vieron involucradas en el conflicto, de igual forma propone, a la luz de los aportes contemporáneos, un enfoque que profundice sobre los motivos del conflicto que abarcó toda la segunda parte del siglo decimonónico.

Palabras clave: Guerra de Castas, historiografía del siglo XIX y contemporánea, esclavitud, obervenciones.

Abstract

There is a great number of historical work that tries to explain the revolt of the Peninsular Mayans in the Caste War. In light of the recent literature, this paper will investigate the causes of the revolt, and the positions of the different parties. The aim is to provide an in depth investigation of the roots of the conflict and the motivations of the different actors.

Keywords: Caste War, XIX Century and contemporary historiography, slavery, obventions.

La copiosa historiografía sobre la Guerra de Castas en Yucatán ha proporcionado explicaciones muy variadas sobre las causas del alzamiento de los mayas que, sin embargo, rara vez han sido objeto de una reflexión sistemática que sopesa los motivos aducidos por los historiadores, los políticos y los intelectuales yucatecos del siglo pasado, así como los móviles que esgrimieron los artífices de la revuelta. El autor de este trabajo, provisto de una buena dosis de audacia, quiere salir al encuentro de esos problemas para tratar de arrojar alguna luz sobre un asunto tan complejo. Con esa finalidad proyecta debatir acerca de la fiabilidad de las interpretaciones que han aportado los estudiosos, establecer el estado de la cuestión y revisar en profundidad la etiología del conflicto. Se intenta, además, acentuar el énfasis en el análisis de las razones proporcionadas por los contemporáneos sobre las causas del conflicto.

El oriente peninsular, cuna de la revuelta: la cuestión de la propiedad territorial

Una evidencia que constituye el punto de partida de cualquier reflexión que quiera llevarse a cabo, viene proporcionada por la constatación de que la violencia se desató en la parte oriental de la península de Yucatán que había sido apenas inquietada durante el dominio español y que se hallaba amenazada entonces por el avance de las plantaciones y la afluencia de inmigrantes.¹ Parece, pues, evidente que la expansión de las haciendas y de las

plantaciones a lo largo de la primera mitad del siglo XIX tuvo mucho que ver con el estallido del conflicto. En efecto, la propagación del cultivo de la caña de azúcar y del henequén en Yucatán, durante los años que siguieron a la separación de España, se tradujo en la ocupación de tierras que hasta entonces habían permanecido en poder de los pueblos mayas, y agudizó los problemas sociales y económicos que afectaban a la península desde mediados del siglo XVIII, cuando la nueva orientación política de los borbones y el sensible incremento demográfico se dieron la mano para alentar el desarrollo de haciendas ganaderas y de ranchos de cultivos comerciales.

Haciendas y ranchos —y más tarde, en algunas regiones, las plantaciones azucareras— se configuraron como poderosos polos de atracción de muchas familias que abandonaron sus pueblos para pedir tierras en arriendo a los hacendados y encontraron, así, el modo de eludir las obligaciones y tequios que pesaban sobre los habitantes de los pueblos. “Se inició así un largo periodo de transición selectiva por medio de la cual pasaron las tierras comunales a manos de particulares y se dio la transformación de los indígenas libres en sirvientes de las haciendas”,² a la vez que se intensificaba un programa de desamortización que incluía también las cajas de comunidad y las haciendas de las cofradías.³

Nada tiene de sorprendente, pues, que la mayoría de los contemporáneos y de los historiadores coincidiera en señalar a la legislación yucateca sobre baldíos, y las consiguientes expropiaciones de tierras comunales en favor de las haciendas y de las nuevas plantaciones, como la causa principal de la sublevación que, iniciada en el oriente peninsular en 1847, iba a prolongarse durante más de medio siglo.⁴ Así, en junio de 1856, el diputado José María del Castillo prevenía a la representación nacional sobre el peligro de que estallara un nuevo conflicto de características similares al de Yucatán, y se preguntaba: “¿cuál es el origen de la guerra de castas que incesantemente nos amenaza, y que sería el oprobio y la ruina del país, si no es ese estado de mendicidad a que han llegado los pueblos de indígenas?”.⁵ Ésta es también la tesis que sostiene Howard F. Cline en su importantísimo estudio sobre los orígenes del conflicto, donde explica la guerra principalmente por la enajenación de los baldíos y la expansión de las haciendas azucareras que habían desencadenado un cataclismo, comparable en sus proporciones al desatado en la segunda década del siglo por Hidalgo y Morelos.⁶

Es indudable que no puede calificarse como indolora la presión que desde 1821 venía ejerciéndose sobre las tierras comunales de parte de criollos y mestizos, liberados de las cor-tapisas que hasta entonces había representado la legislación española sobre propiedad agraria.⁷ En este sentido, operaron de modo decisivo dos disposiciones legales: la primera, del 22 de enero de 1821 —ratificada el 24 de febrero de 1832—, que ordenó la enajenación de los terrenos de cofradías, y la segunda, del 3 de abril de 1841, que dispuso la enajenación de los terrenos baldíos.⁸ Y, sin embargo, como ha observado acertadamente Terry Rugeley, existen indicios suficientes para pensar que el asunto de la propiedad territorial ocupó un lugar secundario en la conciencia de los rebeldes, tal vez porque todavía no había

escasez de tierras ni crisis de subsistencias y porque, cuando empezó la guerra, la mayoría de la tierra se hallaba en manos de milperos individuales.⁹

Fuera cual fuese el orden de prioridades, el problema de la tierra preocupaba a los insurrectos de 1847: por eso lo hallamos presente en el tercer artículo de los tratados de Tzucacab y por ello resulta casi superfluo ahondar más en la consideración de que el reajuste de la propiedad que se operó después de la independencia, alcanzó tal magnitud que justifica sobradamente que muchos estudiosos hayan afirmado que ese proceso marcó el comienzo de una nueva historia para los mayas de Yucatán, que alcanzaría su momento crítico en 1847, cuando estalló el conflicto.¹⁰

Las condiciones laborales de los jornaleros mayas: una esclavitud disfrazada

La necesidad de brazos para el cultivo de las nuevas tierras sometidas a explotación dio origen a abusos que, por repetidos, adquirieron el rango de hábitos. Tal debió ser la costumbre de forzar a los indígenas al servicio de los labradores, obligándolos a dejar sus pueblos, o de emplear como peones a los deudores. El ejecutivo estatal intervino para cortar esos atropellos por medio de una circular dirigida a los jefes políticos el 14 de mayo de 1853, en la que se les exhortaba a vigilar para impedir la prosecución de esas demasías y garantizar la libertad en las prestaciones laborales, en conformidad con el decreto del 12 de mayo de 1847.¹¹ El 31 de diciembre de 1855 se reiteró la libertad de los ciudadanos para “prestar sus servicios a la persona que quiera[n] y por los precios que estipule[n] sin coacción alguna”;¹² el 23 de marzo de 1863 se declaró vigente la ley del 30 de octubre de 1843 sobre los trabajos de los jornaleros del campo, que el decreto del 12 de mayo de 1847 había derogado;¹³ y el 18 de agosto de 1863 recuperó vigencia el decreto del 12 de mayo de 1847.¹⁴

Por lo que se refiere a Campeche, el gobernador Pablo García hubo de intervenir para cortar los abusos de la misma naturaleza. A ese designio respondieron la ley del 3 de enero de 1868, que prohibía obligar a los sirvientes de las haciendas a la realización de trabajos no remunerados, y la del 3 de noviembre del mismo año, que salvaguardaba mediante cláusulas contractuales las condiciones laborales de los sirvientes del campo, los jornaleros y los asalariados.¹⁵

Tan fuerte era el rechazo que sentían los dirigentes de la revuelta maya hacia la imposición de prestaciones laborales forzosas, que una circular fechada el 3 de septiembre de 1849 y firmada por Florentino Chan, Venancio Pec y otros jefes, señalaba como razones decisivas de su pérdida de confianza en Jacinto Pat el hecho de que hubiera establecido la pena de azotes y el servicio de semaneros, “haciéndonos aquello por lo cual nos alzamos contra los blancos”.¹⁶

La explotación a que los propietarios de las haciendas sometían a los indígenas inspiró, en los años setenta del siglo XX, una de las más sugerentes explicaciones sobre los orígenes

del levantamiento armado de 1847: me refiero a la interpretación de Alicia Barabas y de Miguel Bartolomé, que recurrieron al choque entre la conciencia étnica colonizadora de los ladinos y la conciencia étnica de los indígenas de las comunidades del sur y sureste de Yucatán como factor clave para comprender las causas del conflicto.¹⁷ Sin embargo, un planteamiento de esa naturaleza incurre en el riesgo del reduccionismo, al sugerir un esquema bipolar que emplazaría a cada grupo étnico en un único frente, sin prestar atención al hecho indiscutible de que no existió una solidaridad étnica sin quiebras en ninguno de los dos bandos.

La protesta contra las obvenciones

Las obvenciones que se pagaban para el sustento de los sacerdotes, tradicionalmente reguladas por aranceles establecidos por la Corona española, suplían al diezmo de maíz, legumbres, chile y aves, de que estaban exentos los feligreses indígenas de ambos sexos, que tampoco pagaban los derechos de estola a que estaban obligados los demás grupos étnicos.

Esas obvenciones se convirtieron en objeto de controversia tras la expedición del decreto de las Cortes de Cádiz del 9 de noviembre de 1812 —publicado en Nueva España por Félix María Calleja el 28 de abril de 1813—, que abolía los repartimientos y prohibía los servicios personales de los indios,¹⁸ los cuales quedaban sujetos a los derechos parroquiales —de mayor cuantía— que satisfacían las demás clases. Los “sanjuanistas” de Mérida convirtieron la demanda del cese de esa erogación en uno de sus más importantes estandartes reivindicativos, persuadidos de que la correcta interpretación de aquel decreto de las Cortes exigía abolir las obvenciones.

Rotos los vínculos con España, la impopularidad de las obvenciones continuaba siendo tal que una de las más tempranas demandas que se hicieron llegar al primer congreso mexicano fue la solicitud que presentaron “varios Señores de Mérida” para que “se declare abolida la contribución general, que los llamados indios estan pagando a sus párrocos con el nombre de obvenciones”.¹⁹ Tras la independencia, se introdujeron algunos cambios en el cobro de las obvenciones, que alargaron su vigencia casi hasta la insurrección maya de 1847. El notable sacrificio que el pago de esos impuestos parroquiales exigía a las modestas economías de los indígenas de la península de Yucatán, explica que su eliminación se convirtiera en una de las banderas enarboladas por los mayas rebeldes durante la Guerra de Castas, después de la formal abolición —en absoluto efectiva en la práctica— que representó la disposición del 17 de junio de 1843.²⁰

La propuesta venía de tiempo atrás: cuando Santiago Imán, capitán de la milicia del estado de Yucatán, fracasó en su levantamiento de mayo de 1839 contra el centralismo, hubo de refugiarse en la selva y allí concibió la idea de implicar a los indios en su revuelta mediante la promesa de supresión de obvenciones, que se formalizó en el acta suscrita el 12 de febrero de 1840, después de la caída de Valladolid en manos de los federalistas.²¹

Ya en 1848, sometido Valladolid a un asedio que empezó el 18 de enero y que habría de concluir con la caída de la ciudad en manos de los mayas rebeldes, los sitiadores plantearon varias exigencias que debían ser satisfechas para que se levantara el cerco: entre ellas, la reducción de la contribución personal a un real mensual y la reducción de los derechos de estola de la clase indígena a diez reales los casamientos, y tres los bautismos.²² Mientras se había investido al gobernador Santiago Méndez de facultades extraordinarias, en uso de las cuales abolió la contribución religiosa para todos los habitantes de Yucatán y prometió el cese de la contribución personal cuando terminara la sublevación indígena.²³

A fines de enero de 1848, José Eulogio Rosado se dirigía a Santiago Méndez desde Peto para informarle de las conversaciones que el coronel Cirilo Baqueiro había mantenido con algunos caudillos mayas. Invariablemente había recibido la respuesta de “que no desean otra cosa que la extinción de la contribución personal de indios y blancos: reducción del derecho de estola, y el castigo de las maldades, que dicen les ha causado Trujeque”.²⁴ No obstante, Rosado estaba persuadido de que esa reclamación encubría otras intenciones: por eso, al notificar al gobernador las frecuentes deserciones que se producían entre los cívicos, lamentaba la ingenuidad de esas gentes, “creídos estos tontos que se dirige el plan de la indiada a sola la extinción de la contribución”. Se explicaba así lo ocurrido recientemente: “mandé a los indios ejemplares del decreto que extingue la obvención, y no hicieron caso”.²⁵

La carta que, con la misma fecha —31 de enero de 1848— envió José Domingo Sosa a Santiago Méndez desde Tekax, coincidía en la misma apreciación: “Estoy convencido como lo están muchísimos, [de] que [la extinción total de contribuciones y la rebaja de los derechos de estola] son pretextos para que logren dividir a los blancos, acabar con ellos poco a poco, que no es otro el programa de ellos”. Ésa era la razón por la que recomendaba una intransigencia extrema: “Es preciso morir antes que cometer la debilidad de quitarles todas las contribuciones”.²⁶

Todavía en 1848, cuando se buscaba afanosamente un camino que condujera a la pacificación en la península, fracasadas las primeras campañas militares de las tropas yucatecas, Jacinto Pat respondió el 24 de febrero desde Tihosuco a las ofertas de mediación de una comisión eclesiástica, presidida por el padre José Canuto Vela e integrada además por Manuel S. González, Manuel Ancona y Jorge Burgos, y otros clérigos.²⁷ Pidió el cese de la contribución que se exigía a los indígenas de parte de las autoridades políticas;²⁸ y, en un tono casi mercantil, regateó el montante de los derechos eclesiásticos: “asimismo te doy a saber, mi señor, que el derecho del bautismo sea el de tres reales, el de casamiento de diez reales, así del español como del indio, y la misa según y como estamos acostumbrados a dar su estipendio, lo mismo que el de la salve y del responso”.²⁹

La segunda carta que recibió Vela de los caudillos de Sotuta, fechada sin firmas en Tekax el 18 de marzo de 1848, contenía una exposición de los motivos que habían llevado a los mayas a tomar las armas y concluía con casi las mismas reivindicaciones que había

formulado Jacinto Pat: el cese de las contribuciones y fijación en tres reales y medio los derechos de bautismo.³⁰

La negociación que arrancó de ahí condujo a un primer éxito, que no fue duradero a causa del posterior rechazo de otros jefes insurrectos, más radicales —menos ecuanímenes—³¹ que Pat, que sólo había extendido sus consultas a los comandantes indígenas más allegados.³² No obstante, interesa ahora a nuestro propósito observar que aquellas dos condiciones estipuladas en la carta ocupaban lugar preferente en los tratados de Tzucacab, de abril de 1848, cuyos dos primeros puntos preveían la abolición de las contribuciones personales de los indígenas y la reducción de los derechos por bautismo y casamiento, que serían los mismos para todos.³³

Al cabo de dos años, el decreto del 18 de enero de 1850 fijó una cuota como contribución religiosa que habían de pagar todos los habitantes varones de la península y la carta que enviaron a José Canuto Vela, el 7 de abril, José María Barrera y otros seis dirigentes rebeldes que incluía una declaración sobre las razones de su lucha, entre las que sobresalían las reivindicaciones relacionadas con las contribuciones y los derechos de estola, a las que se añadían otras sobre redención de deudas y libertad para sembrar las milpas:

[...] por eso peleamos. Que no sea pagada ninguna contribución, ya sea por el blanco, el negro o el indígena; diez pesos el bautizo para el blanco, para el negro y para el indígena; diez pesos el casamiento para el blanco, para el negro y para el indígena. En cuanto a las deudas, las antiguas ya no serán pagadas ni por el blanco, ni por el negro, ni por el indígena; y no se tendrá que comprar el monte, donde quiera el blanco, el negro o el indígena puede hacer su milpa, nadie se lo va a prohibir.³⁴

En fin, como aseguraron a Manuel Antonio Sierra los jefes Andrés Arana, José María Cocom y otros dirigentes mayas en septiembre de 1851, “si el indígena está peleando, es porque está en contra de la contribución”.³⁵

La legitimación religiosa de la revuelta

Quizá se explique, a partir de las premisas asentadas en los párrafos anteriores, la legitimación religiosa esgrimida por Cecilio Chi, Venancio Pec y José Atanasio Espada, en marzo de 1849, en apoyo de su rebeldía: “Jesucristo y su Divina Madre nos han alentado a hacer la guerra contra los blancos”.³⁶

Victoria Reifler no duda en señalar esa vertiente como un elemento distintivo de la protesta maya, en función del cual puede ser adscrita a los movimientos de revitalización de que habló Anthony Wallace.³⁷ La fuerza renovada que adquirió la revuelta maya cuando, desde el otoño de 1850, se la vinculó al culto de las cruces disipa cualquier duda sobre el papel

que los planteamientos religiosos desempeñaron entre los rebeldes, aunque resulte difícil definir la naturaleza de ese resurgimiento de la religión, que tan duradero habría de mostrarse hasta el punto de que, bien entrado ya el siglo XX, las cruces de Quintana Roo y del sur de Yucatán siguieron constituyendo el objetivo preferente del fervoroso celo de muchos de sus habitantes, menos acostumbrados en cambio a la veneración de las imágenes de los santos, tan populares en otros ámbitos de la península.³⁸

Las anteriores aserciones, que fundan la revuelta sobre un carácter sacralizado y, por ende, trascendente y no vinculado a situaciones pasajeras, se ven corroboradas por los mensajes transmitidos, en 1850, desde *X-Balam Na* (Casa del Jaguar) por Juan de la Cruz: “[...] sabed que no sólo surgió la guerra de los blancos y los indios; porque ha llegado el momento de una insurrección indígena contra los blancos [...]. Porque ha llegado el momento para el levantamiento de Yucatán contra los blancos [...]. Porque ha llegado la hora y el año para concluir con esta gran explotación de mis iguales”.³⁹

La persuasión de que la protección divina garantizaba la victoria sobre los enemigos blancos impregna esa proclama de Juan de la Cruz, quien se expresaba también de esta manera: “porque mi Padre ya me ha dicho, oh vosotros mis hijos, que los blancos nunca ganaran, los enemigos. Verdaderamente esta gente de la Cruz ganará”.⁴⁰

Antes de que llegara a difundirse esa devoción existen indicios de prácticas religiosas idólatricas en Yucatán, posteriores al desencadenamiento del conflicto maya: a principios de 1848, el capitán Fernando Castillo descubrió en el pueblo de Kancabdzonot “unas figuras de barro adornadas de flores y rodeadas de velas encendidas, a las cuales rendían adoración, cambiando de esta manera, según su modo de pensar, las imágenes de la iglesia a quienes adoraban como a ídolos, por sus ídolos de otros tiempos, que no podían abandonar”.⁴¹

Por otra parte, el relato de Serapio Baqueiro sobre las operaciones bélicas desarrolladas entre agosto y diciembre de 1848 contiene una indicación acerca de la peculiar disciplina de los mayas en su observancia del catolicismo. Uno de los jefes rebeldes se servía como capellán de un tal Macedonio Tut, originario del Petén, que había cursado estudios eclesiásticos en el seminario de San Ildefonso, aunque no llegó a recibir las sagradas órdenes, al parecer, por mala conducta. No obstante, Tut ejercía funciones propias del sacerdocio católico y oficiaba con “las vestiduras correspondientes [a] su mentido ministerio”.⁴²

En efecto, el valor de los signos del culto católico se patentiza en el extenso testimonio de Manuel Antonio Sierra de Obella, que trató de cerca a los mayas sublevados durante los largos meses en que permaneció cautivo.⁴³ Sus notas registran la devoción de los indios a la virgen María y el convencimiento de éstos de que Dios castigaría a los blancos y de que Nuestra Señora de Izamal se los entregaría, “por tantos crímenes que habían cometido contra la Iglesia y los Cristos de la tierra”.⁴⁴ Por eso sobrecoge, por su carga simbólica, la

descripción que escuchó Sierra de labios de Francisco Puc sobre el ingreso de los mayas en aquella ciudad, que encontraron abandonada: “entraron un momento, visitaron a la imagen de la Santísima Virgen, a quien pusieron unas monedas por ofrenda, la pusieron de frente al Oriente, e implorando su poderosa protección, se salieron de ella”.⁴⁵

A principios de 1848, cuando los mayas rebeldes exigían la rendición de Sotuta a los soldados que defendían el pueblo, se desarrolló un diálogo que resulta muy clarificador: nos referimos al escueto parlamento que sostuvo con los indígenas uno de los dos sacerdotes que trataron sobre las condiciones en que debía hacerse efectiva la entrega de Sotuta. En esa conversación se reitera la importancia que poseían los símbolos religiosos: los asaltantes reclamaron las armas, la persona de Domingo Antonio Bacelis, “que nos ha engañado”, y “que nos den a la virgen de Tabi”, que había sido sustraída de su oratorio, enclavado en esta población, y conducida a la iglesia parroquial de Sotuta.⁴⁶

El aprecio de esa imagen de que hacían gala los sitiadores de Sotuta se entiende mejor si se reflexiona sobre el especialísimo modo en que la devoción a los santos era cultivada por los mayas, que veían en esos intercesores algo más que un recurso para robustecer su fe y obtener gracias del cielo:

Los santos eran suyos —siempre nombrados con el pronominal “ca”, nuestro—; con el propósito y significado de un culto por entero local. También se conservaban imágenes domésticas por razones de piedad tanto como de prestigio social, y porque eran artículos valiosos (frecuentemente adornados y acompañados con nichos o pequeñas mesas) y podían ser vendidos o legados a los miembros de la familia.⁴⁷

La manera de reaccionar de Jacinto Pat ante la muerte de su hijo Marcelo, herido de bala en acción de guerra, revela otra faceta de la peculiar sensibilidad religiosa de los caudillos mayas, a quienes encontramos casi siempre rodeados de sacerdotes prisioneros y obligados a celebrar los oficios divinos, persuadidos de que esa intercesión les reportaría la victoria. El velorio en honor de Marcelo Pat, expresión genuina del significado de la muerte entre la población maya, discurrió por los cauces consabidos.⁴⁸ Se celebraron los funerales a los dos días, el 27 de noviembre de 1848, por la tarde, y fueron oficiados por dos clérigos cautivos. Uno de ellos, Manuel Mezo Vales, fue conminado en varias ocasiones por Jacinto Pat a que avivara su fervor para garantizar la salvación del joven: “Tata Padre, cántame bien a este muchacho, porque te asesino si no va su alma al cielo”.⁴⁹

Los escritos del vicario Manuel Antonio Sierra refuerzan la hipótesis interpretativa según la cual la adscripción a la rebeldía fue favorecida por el debilitamiento de la disciplina religiosa católica en determinadas localidades, tal y como era regulada por los curas doctrineros, y por su suplantación por experimentos litúrgicos que suplían la falta de clérigos por elementos de las propias comunidades, que asumían las tareas de aquellos ministerios sacerdotales. Nos serviremos de un texto de Sierra que proporciona una prueba *a contrario* de lo

que venimos diciendo: en efecto, al registrar la lealtad a las armas yucatecas de indígenas de Valladolid y de otras varias poblaciones del Oriente, Sierra añade la interesante observación de que éstos “fueron los que más inmediatamente recibieron la influencia benéfica de la religión”.⁵⁰

Es decir, podemos pensar que un mayor grado de aculturación, indisociable de una más intensa catequización, comportaba una lealtad más segura a las autoridades del estado y un rechazo de las propuestas rebeldes radicales que encontrarían su expresión más estentórea pocos años después, en el culto a las cruces. Expresémoslo en sentido afirmativo con palabras del propio Manuel Antonio Sierra: “roto el único eslabón que une a los aborígenes con los blancos, que es la religión o más bien el aparato majestuoso de las sagradas ceremonias del culto católico, era consecuencia necesaria la sublevación”.⁵¹

No sorprende, pues, que, disminuido el prestigio de los ministros del culto católico (con significativas excepciones) y arraigado el odio más profundo hacia los ladinos responsables de tantas violencias, rebrotaran creencias antiguas metamorfoseadas mediante una adaptación peculiar de los misterios cristianos, lo que tuvo su expresión más poderosa en el desarrollo del culto a las cruces parlantes que, significativamente, aparecían revestidas con prendas indígenas, como el huipil y el fustán.⁵²

De igual manera, desde la perspectiva de quienes reprimían la sublevación maya, se ponderó la importancia de la religión: así parece probarlo el recurso a las comisiones eclesiásticas que se esforzaron por obtener la deposición de las armas. Juan Miguel de Lozada, que tomó parte en la primera expedición militar que se dirigió contra Chan Santa Cruz, elogió la idea de enviar a los rebeldes una comisión eclesiástica —la que encabezó José Canuto Vela— como el medio más adecuado para lograr el sometimiento de los sublevados: fundaba sus esperanzas en que los indios, “educados en las santas y sencillas máximas del cristianismo” y movidos “por temor a Dios”, acabarían abandonando el camino de la violencia.⁵³

En la misma línea interpretativa hay que emplazar la explicación que algunos elementos muy caracterizados de la sociedad yucateca aportaron sobre la causa de la revuelta, quienes la concibieron como un castigo divino por los ataques de los liberales a la religión tradicional. Así vio las cosas el obispo José María Guerra —atacado en la juventud por sus simpatías hacia los rutineros, y preconizado a la sede episcopal con oposición de los liberales y del gobierno de Yucatán—,⁵⁴ que estableció una relación de causa y efecto entre la rebelión indígena y la profanación de la iglesia de Tixcacalcupul, el asesinato de su cura y el abandono de los deberes religiosos y de la doctrina cristiana por parte de muchos fieles, imbuidos de “las ideas exageradas de la época”.⁵⁵

La *Unión* de Mérida del 1 de enero de 1848 invitó a emprender una cruzada en defensa de la religión católica, y prometió la condición de mártires a quienes murieran en la

pelea.⁵⁶ Crescencio Carrillo y Ancona interpretó el conflicto entre Estado e Iglesia como el motor de las discordias civiles de Yucatán y de la Guerra de Castas.⁵⁷ Por su lado, Justo Sierra O'Reilly seguía pensando, en 1857, que la restauración de las misiones coadyuvaría a la pacificación.⁵⁸

El mismo Manuel Antonio Sierra, que tomó parte activa en las pláticas con los mayas que sitiaban Valladolid en enero de 1848, se refirió a sus conversaciones con los indios que se habían apostado en la trinchera del camino de Chichmilá, los cuales le manifestaron su escándalo por las actuaciones de los blancos, que no practicaban la moral que les habían inculcado los sacerdotes y que eran responsables de los daños que estaban causando los rebeldes.⁵⁹

La conciencia de una injusta sumisión

No eran ajenas a esas motivaciones religiosas de la sublevación maya algunas peculiaridades que fueron inteligentemente advertidas por el vicecónsul español en Mérida, al señalar que los indios tenían “a su favor el haber conservado puras sus costumbres y las tradiciones [...], que el país es suyo y fue arrebatado a sus mayores por la raza blanca que ellos pretenden ahora exterminar”.⁶⁰ Tal vez por eso adquirió virulencia la oposición al pago de los impuestos civiles y religiosos que, no sólo gravitaban pesadamente sobre las asfixiadas economías domésticas, sino que agudizaban la conciencia de la sumisión a fuerzas extrañas. Precisamente la cohesión propiciada por esa serie de elementos comunes —defensa del territorio, idioma, ideología— permitió que aquellas primeras demandas de reducción de impuestos se vieran rebasadas por las de autonomía comunal y de tierra: una reivindicación que también plantearon los yaquis, en un ámbito geográfico muy alejado.⁶¹

En la busca de razones para la insurrección maya, Serapio Baqueiro concedió una importancia particular a la opresión de que eran objeto los indígenas por parte de la Iglesia y del Estado, y relegó a un segundo plano la política partidista de los dirigentes yucatecos.⁶² Por otro lado, Bonifacio Novelo y Florentino Chan reconocieron, explícitamente, en diciembre de 1847 que la contribución y los honorarios por los sacramentos habían provocado la lucha. Antes que ellos, Manuel Antonio Ay había declarado en el mes de julio que inició los preparativos de la revolución “con el objeto de reducir a un real mensual la contribución personal que pagaban los de su raza”.⁶³

Cecilio Chi, cacique de Tepich, explicó a Manuel Antonio Sierra, con todo lujo de detalles, la aspiración de los mayas sublevados de “reclamar las exenciones que los indígenas gozaban antiguamente, y de que los habían privado con engaños”.⁶⁴ Recordó a ese propósito que, cuando eran gobernados por caciques o gobernadores, nunca habían sido privados de lo suyo, y que la transmisión de las herencias nunca se había visto estorbada por argucias legales; mencionó también las injerencias del Estado en materia eclesiástica y la fuerte presión fiscal a que eran sometidos los mayas, que se veían imposibilitados para hacer frente a los subidos derechos que se les exigían.⁶⁵

El trabajo forzoso, las extorsiones de los mismos gobernantes, el imperativo centralizador de las autoridades estatales contra la tendencia a la dispersión de los indígenas y la coerción ejercida de varias maneras y en muchos asuntos por el clero secular —insensible muchas veces ante las necesidades pastorales de los indígenas, disgustados por su absentismo, por su incompetencia y por su frecuente desconocimiento de la lengua maya— alentaron también aquel sentimiento de rebeldía y animaron a algunos campesinos mayas a emprender el camino de una insurrección radical,⁶⁶ que se vio facilitado por la experiencia adquirida durante la guerra que López de Santa Anna llevó a Yucatán para obligar a los dirigentes políticos peninsulares a desistir de sus aspiraciones separatistas: el alistamiento de indígenas en las tropas yucatecas de Oriente, para pelear con los ejércitos mexicanos, colaboró en la toma de conciencia de su importancia como fuerza de combate de la que difícilmente podían prescindir quienes aspiraran al control de la península.

La postergación de las autoridades tradicionales mayas

Muy determinante debió de ser el temor de las élites mayas por las consecuencias de los cambios acelerados a que daban lugar la política liberal y la expansión de las haciendas, que amenazaron algunos de sus tradicionales privilegios y prerrogativas políticas, y empezaron a poner en peligro sus propiedades territoriales y su consideración social. Eso explica que Juan Francisco Molina Solís destacara las ambiciones personales de los cabecillas mayas, preocupados por asegurar su poder político, como una de las principales causas de la guerra.

De otra parte, los castigos que recayeron sobre los caciques de Chichimilá y de Tixpéhual, Manuel Antonio Ay y Alejandro Tzab; Francisco Uc, del barrio meridano de Santiago; Gregorio May, de Umán, y los caciques de Chicxulub, Conkal y Motul, después de sus implicaciones en el alzamiento de 1847, proporcionaron la prueba de que nadie con apellido indígena, incluso perteneciente a la clase privilegiada, podía escapar a los destinos de Ay, Tzab, Uc, etcétera, por muchos valedores que tuviera entre los blancos.⁶⁷ Pedro Bracamonte sostiene a este propósito que la magnitud de la insurrección de 1847 se explica sólo por la alianza entre los principales de las numerosas repúblicas de Yucatán: un entendimiento posibilitado por la conformación social del mundo indígena yucateco, que había logrado subsistir después de tres siglos de dominio colonial.⁶⁸

Nótese, en refrendo de esa explicación, que privilegia la importancia de las ofensas provocadas por los atentados a la dignidad de los caciques, lo que recoge un manuscrito de 1866 sobre los comienzos de la guerra de castas en Yucatán:

Trujeque ávido de vengarse de sus enemigos personales, especialmente de Jacinto Pat [...], comenzó a aprehender a todos aquellos indios que él suponía adictos a Pat, entre los cuales había muchos acomodados y que tenían ascendiente en los de su numerosa raza, y lo más malo de esta punible conducta fue que no se conformó sólo

con ponerlos presos, sino que los azotaba cruel y bárbaramente todos los días; los despojaba de sus cosechas trasladando todo el maíz de sus milpas a Tihosuco y entregaba al saqueo sus miserables viviendas.⁶⁹

El diálogo entre Manuel Antonio Sierra y Francisco Puc, comandante de la trinchera de Santa Anna y buen amigo del vicario, remite al conflicto entre los dirigentes políticos peninsulares y el clero yucateco, estrechamente vinculado con la sustitución de las autoridades tradicionales indígenas por los nuevos órganos de poder.⁷⁰

Particularmente relevante es la exposición de quejas que Cecilio Chi presentó al vicario de Valladolid, cuando éste se hallaba retenido por los rebeldes. Chi contraponía los viejos tiempos idealizados, cuando los caciques de los pueblos administraban justicia y entendían en los pleitos domésticos, y los amargos trances por los que atravesaba Yucatán desde que el gobierno estatal había impuesto su propia jurisdicción y recabado para sí “lo que pagaban gustosos para el sostenimiento de su culto [...], dejando las iglesias sin las cosas necesarias para las solemnidades”.⁷¹

La connivencia de Belice con los sublevados

El sostén facilitado por los beliceños a los indígenas rebeldes adquirió tal importancia a los ojos de Joaquín Baranda que, según él, “los indios mayas no se hubieran atrevido á sublevarse, ni á iniciar y sostener una guerra de exterminio contra las otras razas que poblaban la península, si no hubiesen contado con el apoyo eficaz de los habitantes de la colonia de Belice”.⁷² No cabe duda de que, aunque los indígenas rebeldes se sirvieran también del armamento que les facilitaban los numerosos desertores de las tropas yucatecas,⁷³ sin la continuidad en el suministro que les llegaba de Belice no hubieran sido capaces de prolongar su revuelta durante tanto tiempo.

El Tratado de Amistad, Navegación y Comercio entre Gran Bretaña y México, firmado en Londres el 26 de diciembre de 1826, reiteró la vigencia de los límites reconocidos en 1786. No obstante, la imperfecta delimitación de fronteras y el escaso respeto de los colonos a aquellas estipulaciones, aconsejaron al gobierno mexicano, en 1839, la oportunidad de nombrar un comisionado que verificase la exactitud de la línea fronteriza fijada en 1786 para los establecimientos británicos. Nada se hizo por entonces, y el comienzo de la guerra con los mayas sublevados proporcionó numerosas evidencias del desinterés de los habitantes de Belice por los tratados que regulaban sus relaciones con México. En 1849, el gobierno británico llegó a negar que México pudiera exigir a Gran Bretaña el cumplimiento de las obligaciones que había contraído con España en relación con el establecimiento de Honduras Británica.⁷⁴

En efecto, la implicación de pobladores de Belice en negocios de tráfico de armas con los insurrectos dificultó a las autoridades mexicanas yugular los levantamientos promovidos por los mayas locales, por lo que se agravaron los problemas en la península de Yucatán, a

causa de ese ininterrumpido suministro a los mayas por parte de los ingleses que los empleaban en el corte de madera.⁷⁵ Si el afán de lucro constituía el móvil por el que los beliceños se implicaban en ese contrabando, el miedo a las incursiones de los rebeldes a través del río Hondo condicionaba el talante acomodaticio de la población de la colonia: los escasos efectivos militares del ejército británico en la región nunca hubieran podido ofrecer una resistencia eficaz a la superioridad militar de los mayas.

Ya en mayo de 1848, cuando los indios que ocupaban Bacalar se dirigieron al superintendente de Belice para solicitar que les permitiera comerciar con los habitantes de Honduras Británica, Charles St. Fancourt había respondido del modo más explícito: “la misma protección se dispensará a los indios de Yucatán, en las posesiones inglesas de Honduras, que disfrutaban los súbditos de otras naciones. Gozarán de la entera protección de nuestras leyes, y se les exigirá que se conformen con ellas”.⁷⁶

La situación resultaba intolerable en 1849, porque súbditos ingleses habían llegado incluso a abrir almacenes en Bacalar, donde los mayas sublevados adquirían pólvora, plomo y armas que intercambiaban con objetos que habían robado en sus depredaciones por los pueblos de los alrededores. Por eso, el ministro de Relaciones Exteriores, Luis Gonzaga Cuevas, transmitió las quejas de su gobierno al representante de la Corona británica en México: una recriminación que se añadía a las formuladas con anterioridad y que se sustentaba en la convención de 1786 entre España e Inglaterra, y que México consideraba vigente, subrogado el papel de España por el de la República mexicana.⁷⁷ La nota de Cuevas fue contestada por el encargado de negocios inglés en términos no muy satisfactorios para México: con respecto a los comerciantes beliceños establecidos en Bacalar, se limitaba a observar, con buena lógica diplomática, que “el infrascrito teme que el Gobierno de S.M. tenga alguna dificultad en cerrar esos establecimientos, pues parece claro, que en las facultades de las autoridades de Yucatán está el impedir que se hagan tales ventas, en una ciudad que está dentro de su territorio”.⁷⁸

La imposibilidad en que se hallaba la República mexicana para dar solución al caos desatado en Yucatán, inclinó al gobierno a aceptar la mediación inglesa de 1849, que suponía la cesión de tierras a los indios sublevados y el reconocimiento de su independencia. Tanto el Ejecutivo yucateco como la legislatura local reaccionaron con vivacidad ante esas condiciones, alertaron sobre el riesgo de que el territorio cedido a los mayas pasara a formar parte de la colonia de Belice, y aportaron como prueba de ese peligro una nota dirigida a Miguel Barbachano por los rebeldes Florentino Chan y Venancio Pec, que justificaban su rechazo del indulto que se les había ofrecido con el apoyo que habían empezado a recibir de los ingleses, “por lo cual les ha nacido de voluntad obedecer sus mandatos”. Posteriores contactos entre el superintendente de Belice, el coronel Fancourt, de quien había partido la iniciativa de un arreglo amistoso auspiciado por Inglaterra, y Venancio Pec, principal representante de los mayas que tomó parte en las conversaciones, confirmaron la voluntad de los rebeldes de que “el gobernador de Belice fuese igualmente gobernador de ellos”.⁷⁹

Por entonces los mayas estaban convencidos de que se hallaba muy próximo el fin de la guerra, gracias precisamente a la separación de Yucatán. Ésa es la persuasión que trasladó Paulino Pech a Juan Pedro Pech en octubre de 1849: “ya llegó el papel de la Reina inglesa. Se va a dividir esta tierra de Yucatán y así es preciso que te esfuerces a alentar a tus capitanes para que hablen a sus soldados, a fin de que se robustezca la guerra con el enemigo; no por dos días que nos queden, dejen de poner su empeño”;⁸⁰ y ésta es la certeza que abrigaban por entonces Venancio Pec y Florentino Chan.⁸¹ Del mismo tenor eran las declaraciones de los mayas aprehendidos en las estribaciones de Becanché a finales de año: “no se sometían las poblaciones rebeladas porque en la pascua debían venir los ingleses a dividirles su territorio”.⁸²

No se arreglaron las cosas pese a la aparente buena voluntad de las autoridades británicas, y las factorías de río Hondo continuaron aprovisionando de pertrechos de guerra a los rebeldes, a cambio de los objetos que éstos obtenían en sus incursiones. Así lo comprobó el coronel Novelo, a fines de 1854, a través de algunos prisioneros aprehendidos por las partidas que, desde Pachmul, recorrían los alrededores.⁸³

También los beliceños eran víctimas de extorsiones, como la que atemorizó en 1856 a los dueños de una compañía maderera: uno de los jefes mayas, Luciano Tzuc —probable sucesor de José María Tzuc en la jefatura de los pacíficos icaiché—,⁸⁴ advirtió a los responsables de la empresa que quemaría sus aserraderos de caoba si no le pagaban cuatro dólares por cada árbol talado.⁸⁵ Pasados unos cuantos años, en el verano de 1864 todavía encontramos a Luciano Tzuc al frente del cantón de Icaiché, pero subordinado a Pablo Encalada, cacique de Lochhá, a quien se consideraba comandante en jefe de los pacíficos. Tzuc organizó en el mes de junio varios ataques contra los habitantes de Belice, que le proporcionaron algunos prisioneros.⁸⁶

Después de que Marcos Canul, jefe de los indios icaichés, dirigiera un ataque contra Orange Walk en 1872, se reactivaron los contactos entre Gran Bretaña y México —dificultados entonces por la interrupción de relaciones diplomáticas que había provocado el reconocimiento del gobierno de Maximiliano por Gran Bretaña—, por medio de los respectivos ministros de Relaciones Exteriores, lord Derby y José María Lafragua. Ya durante la primera presidencia de Porfirio Díaz, Ignacio L. Vallarta respondió a las demandas británicas con una extensa nota, fechada el 23 de marzo de 1878, que contenía una minuciosa exposición de los conflictos de soberanía que se habían sucedido desde el siglo XVIII.

Reanudadas en 1884 las relaciones entre México y el Reino Unido de la Gran Bretaña, las condiciones para afrontar de un modo práctico la cuestión de Belice eran, sin duda alguna, mucho más favorables, y así lo prueban las conversaciones sostenidas en suelo beliceño por Teodosio Canto, vicegobernador de Yucatán, y representantes de Crescencio Poot.⁸⁷ No obstante, todavía habrían de transcurrir cinco años hasta la resolución definitiva desde que,

en septiembre de 1892, la legislatura de Yucatán dirigió una representación al presidente de la República, en demanda de una clarificación de los límites con Belice.⁸⁸

El cese de la provisión de armamento de Belice a los rebeldes pareció orientarse hacia su resolución en 1893, con la firma de un tratado que cerraba el avance de los colonos ingleses y terminaba con el apoyo que éstos venían dispensando a los indios rebeldes:⁸⁹ conviene advertir, sin embargo, que esta colaboración se había visto muy dificultada cuando en mayo de 1849 las tropas del ejército yucateco tomaron Bacalar, donde se efectuaba el aprovisionamiento de las armas que suministraban los beliceños desde la caída de la plaza en manos de los mayas en abril de 1848.⁹⁰ Una consecuencia indirecta de los acuerdos entre Gran Bretaña y México, advertida por un articulista de *El Monitor Republicano* en diciembre de 1893, cuando parecía ceder la resistencia del Senado a la aceptación del tratado, era la necesidad de que se fortificaran los pueblos de la zona, en prevención de ataques de indios que quisieran surtirse en esas localidades de las armas que antes del tratado adquirirían a los ingleses.⁹¹

Esa situación parecía tocar a su fin en noviembre de 1895, como se deduce del temor generalizado entonces entre los mayas por los preparativos de guerra del gobierno yucateco, a los que no podían ofrecer resistencia por haberse interrumpido el auxilio de la colonia inglesa.⁹² En 1896, la expedición por Su Majestad Británica de un decreto donde se prohibía la venta en Belice de todo tipo de pertrechos de guerra a los indios proporcionó los medios para acabar con las violencias armadas de los mayas de la región,⁹³ que también habían visto reducirse su capacidad para levantar hombres en armas.⁹⁴

Consideraciones finales

Un conflicto de tan larga duración como la Guerra de Castas necesariamente hubo de ser alimentado por motivaciones sucesivas, ajustadas en cada momento a las demandas de los cambiantes tiempos que corrían. Por eso cabe pensar, tal vez, en una mutación entre las prioridades que tuvieron presentes los dirigentes mayas que se alzaron en 1847, y las que se propusieron esos mismos caudillos o los que tomaron su relevo a partir de 1851 o 1855,⁹⁵ cuya psicología se hallaba condicionada por nuevos estímulos. Cerrada la primera fase de la guerra —la *blitzkrieg* o guerra relámpago de que habla Howard F. Cline—, se abrió un periodo en que se redefinieron las características más importantes de la contienda, tal y como quedaría perfilada durante el siguiente medio siglo.⁹⁶

No parece infundado suponer, pues, que los móviles que mantuvieron a los mayas en permanente situación de alarma durante el resto del siglo hayan podido modificarse en la medida en que el alzamiento de 1847 fue prolongándose en el tiempo. Los mismos avatares del conflicto bélico, condicionados por las crisis internas de Yucatán —el centralismo santannista, el separatismo de Campeche, el paréntesis imperial...— y por el cambio de actitud de las autoridades inglesas de Belice, constituyeron una invitación para que la postura de los mayas se tornara mucho más radical.⁹⁷

La toma en consideración de la perspectiva diacrónica no se agota en la referencia a los años que ocupó la insurrección maya. Se requiere también su inserción en un marco interpretativo más amplio, determinado por el medio y largo plazos —las “causas seculares” de que habla Pedro Bracamonte—,⁹⁸ que ha de privilegiar el estudio de las estructuras agrarias y de las circunstancias históricas que, tras la conquista, favorecieron el aislamiento de los mayas del oriente de la península de Yucatán, y acumularon problemas de gran envergadura sobre la sufrida península a lo largo del siglo XVIII.⁹⁹

La atractiva aunque simplista hipótesis explicativa de Alicia Barabas y de Miguel Bartolomé, que ha sido recogida más arriba en el texto —la frontal contraposición entre la conciencia étnica de los ladinos y la de los mayas rebeldes— no da razón de la falta de acuerdo en las reivindicaciones de los dirigentes sublevados, ni del rechazo de unos a las negociaciones pacificadoras emprendidas por otros. Así lo captó el coronel José Eulogio Rosado, cuando aseguraba al gobernador Santiago Méndez el 31 de enero de 1848: “por lo expuesto se convencerá U. [de] que los indios están desbordados, y cada capitán obra independientemente. Todo es un barullo entre ellos y un caos de desorden”.¹⁰⁰ Ese barullo que tanto inquietaba al coronel Rosado se justifica por la virtual independencia política y militar con que obraba cada una de las repúblicas indígenas de Yucatán y por el continuo reacomodo de las alianzas. Debemos a Pedro Bracamonte la explicitación de esta tesis y su respaldo en sólidas pruebas documentales.¹⁰¹

Las evidencias acumuladas permiten concluir, con toda certeza, que no se trató propiamente de una guerra de “castas”, aunque también quede fuera de duda que se trató de una revolución social, cuyo objetivo apuntaba de modo preferente a la supresión de las distinciones de casta.¹⁰² Como observó Leticia Reina, la terminología de guerra de “castas” —tan generalizada entre los contemporáneos de los conflictos designados con esa denominación— enmascara el contenido de la lucha, ya que los grupos indígenas no revestían aquella organización, ni puede considerarse como formada por castas la sociedad en que vivían inmersos. Además, estas rebeliones tampoco representaban la lucha entre clases estrictamente antagónicas, ya que el grupo indígena participaba en su conjunto con todos los sectores de clase y las diferencias sociales que tenían en el interior de la comunidad. Es decir, que participaban desde el cacique hasta el indígena sin tierra. Por lo tanto, los movimientos indígenas contra la sociedad dominante eran rebeliones que luchaban, fundamentalmente, por su autonomía comunal y que se expresaban como guerras entre dos sociedades distintas, pero siempre expresando claramente las contradicciones políticas.¹⁰³

De modo semejante, Jean Meyer y Enrique Florescano han detectado la manipulación de esos términos, convertidos en espantajo y voz común para nombrar cualquier conflicto que tuviera a los indígenas como actores, independientemente del contenido de sus reivindicaciones y de que el movimiento en cuestión tuviera o no visos de una guerra étnica.¹⁰⁴ Marie Lapointe concede el protagonismo de la jefatura de la insurrección a los caciques indígenas bilingües de los pueblos y a mestizos y mulatos.¹⁰⁵ Y, por supuesto, también Lorena

Careaga, que no discute la existencia de un enfrentamiento racial que se dio principalmente entre indígenas mayas y yucatecos blancos, ha negado que existiera homogeneidad en los grupos que participaron en la “guerra de castas” de Yucatán:¹⁰⁶ una perspectiva de la que, según Allen Wells, carecieron los historiadores criollos del siglo decimonónico.¹⁰⁷

Cabe, en fin, invocar, las observaciones de Manuel Antonio Sierra sobre la presencia de mestizos y de indios amulatados entre sus carceleros;¹⁰⁸ la condición mestiza de algunos destacados dirigentes, como José María Barrera;¹⁰⁹ los rasgos mulatos de Bonifacio Novelo,¹¹⁰ o las instrucciones que el gobierno de Yucatán transmitió a los comisionados eclesiásticos en febrero de 1850, para confirmar la presencia de vecinos blancos entre los mayas alzados: “los blancos ó vecinos que hallan tomado parte en la revolucion y ecsistan entre los indios sustraídos de la obediencia del gobierno tendrán las mismas garantías que se conceden á los indios”.¹¹¹

Algunos de esos matices fueron percibidos en octubre de 1895 por un articulista de *El Universal*, quien, al reflexionar sobre la naturaleza de la guerra de los mayas que comenzó en 1847, descartó que pudiera hablarse propiamente de un enfrentamiento de castas o de razas: la pérdida de sus tierras y la opresión de los hacendados habían sido, más bien, las causas de la sublevación de los indígenas yucatecos.¹¹² E incluso puede pensarse que lo que acaso en sus inicios no había sido más que una revolución política se tiñó de connotaciones étnicas cuando Manuel Antonio Ay fue sentenciado a muerte por el coronel José Eulogio Rosado, comandante de Valladolid, bajo la acusación de que “era uno de los cabecillas de la insurrección de la clase indígena en contra de las actuales instituciones”, a pesar de las evidencias que demostraban la implicación de ladinos en la revuelta. Victoria Reifler afirma, sin embozo, que “la ejecución de Manuel Antonio Ay simboliza el momento en que ocurrió este cambio o transformación” y que “la guerra de castas de Yucatán comenzó con la ejecución de Manuel Antonio Ay”.¹¹³

La perspectiva de análisis varía, en cambio, si nos atenemos a la versión —tal vez interesada— de los comandantes militares yucatecos, cuyas opiniones coinciden en la convicción de que se trataba de una lucha emprendida por una raza en busca del exterminio de la otra. Así, José Domingo Sosa decía a Santiago Méndez el 31 de enero de 1848 que las demandas indígenas en materia de contribuciones buscaban sólo sembrar la división entre los blancos para “acabar con ellos poco a poco, que no es otro el programa de ellos”.¹¹⁴ No había pasado un día desde que Sosa escribiera aquellas palabras, cuando recibió una carta de Felipe Rosado que concluía con el mismo juicio que aquél había expresado ante Méndez: “esté U. persuadido [de] que nuestra divisa únicamente será conservar el decoro del Gobierno, que los bárbaros quieren acabar con la raza blanca para establecer a su antojo el de ellos en Tihosuco, según me han informado varios vecinos que se han desertado de sus filas”.¹¹⁵

Pero, insistimos, no ha de concederse excesivo crédito a quienes, cegados tal vez por una ensangrentada cercanía, tendían tal vez a confundir la realidad con sus conjeturas no exentas de pasión.

* Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM. Este texto forma parte de un proyecto más amplio de investigación titulado "Quintana Roo en el tiempo", que cuenta con financiación del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica. Dejo aquí constancia de mi agradecimiento por la ayuda recibida.

Este artículo fue publicado originalmente en *Historias, Revista de la Dirección de Estudios Históricos*, núm. 46, mayo-agosto de 2000. Agradecemos al autor y a la doctora Rebeca Monroy Nasr, la posibilidad de volver a publicarlo.

¹ Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE, 1989, pp. 172-173, 175-176 y 186; Marie Lapointe, "Los orígenes de la guerra de castas de 1847 en Yucatán", en Othón Baños Ramírez (comp.), *Liberalismo, actores y política en Yucatán*, Mérida, UADY, 1995, p. 150.

² Pedro Bracamonte y Sosa, *La memoria enclaustrada. Historia indígena de Yucatán 1750-1915*, México, CIESAS / INI, 1994, p. 24. Véase también Pedro Bracamonte y Sosa, "La tenencia indígena de la tierra en Yucatán, siglos XVI-XIX", *Boletín del Archivo General Agrario*, núm. 2, febrero-abril de 1998, México, pp. 11-16; Manuel Sierra Méndez vio en la pérdida de las propiedades comunales y en el paso de los indígenas a la condición de peones de las haciendas los "principales gérmenes de la Guerra de Castas": Manuel Sierra Méndez, "Puntos para un proyecto de ley de reparto de terrenos a los indios que se sometían a la obediencia del Gobierno", México, 30 de septiembre de 1895 (Archivo Porfirio Díaz, folios 15, 283-15, 295).

³ Bracamonte y Sosa, *op. cit.*, 1994, pp. 61, 69, 85, 87 y 91; Nancy M. Farriss, "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial", en *Lecturas de Historia Mexicana. Los pueblos de indios y las comunidades*, México, Colmex, 1991, pp. 165, 168-169). Nancy M. Farriss ha mostrado la semejanza entre las cofradías y las cajas de comunidad indígenas de Yucatán, y ha precisado la peculiar naturaleza de las cofradías que, "al igual que las cajas, eran simplemente una forma de propiedad pública dedicada a los santos y cuyo objeto era, principal pero no exclusivamente, promover el bienestar público a través de ofrendas a los santos": Farriss, "Propiedades territoriales...", *op. cit.*, p. 137. Véase también Justo Sierra O'Reilly, *Los indios de Yucatán. Consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país*, Mérida, s.e., 1954, pp. 73-77, y Marco Bellingeri, "Dal voto alle baionette: esperienze elettorali nello Yucatán costituzionale ed indipendente", *Quaderni Storici*, núm. 69, 1988, pp. 768-769.

⁴ Moisés González Navarro, *Raza y tierra. La guerra de castas y el henequén*, México, Colmex, 1970, p. 191; Bracamonte y Sosa, *op. cit.*, 1994, p. 19.

⁵ "Intervención del diputado José María del Castillo Velasco ante el Congreso Constituyente de 1856-1857, 16 de junio de 1856", en Francisco Zarco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, 2 vols., México, H. Cámara de Diputados, 1990 (edición facsimilar de la de México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857, vol. I, p. 514).

⁶ Howard F. Cline, "Regionalism and Society in Yucatan, 1825-1847", tesis doctoral, Harvard University, Cambridge, 1947; Lapointe, "Los orígenes...", *op. cit.*, pp. 128-129; Allen Wells, "Forgotten

Chapters of Yucatan's Past: Ninetenth-Century Politics in Historiographical Perspective", *Mexican Studies-Estudios Mexicanos*, vol. 12, núm. 2, Berkeley, verano de 1996, p. 196.

⁷ Bracamonte y Sosa, *op. cit.*, 1994, p. 97; Pedro Bracamonte y Sosa, "La ruptura del pacto social colonial y el reforzamiento de la identidad indígena en Yucatán, 1789-1847", en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México, CEMCA / CIESAS, 1993, p. 120.

⁸ González Navarro, *op. cit.*, p. 65. A este decreto se remitía otro, expedido por Miguel Barbachano en agosto de 1842, que prometía premiar con terrenos baldíos a los yucatecos que colaboraran en la defensa del estado frente a la expedición que preparaba el gobierno provisional de México; véase Ramón Berzunza Pinto, *Desde el fondo de los siglos. Exégesis histórica de la guerra de castas*, México, Cultura, T.G., 1949, pp. 127-129.

⁹ Terry Rugeley, "Los mayas yucatecos del siglo XIX", en Leticia Reina (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX*, México, Siglo XXI / CIESAS, 1997, p. 205.

¹⁰ Alicia M. Barabas, "Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, nueva época, año XXV, núm. 97, México, julio-septiembre de 1979, pp. 116-117; Leticia Reina (coord.), *Las luchas populares en México en el siglo XIX*, México, CIESAS, 1983, pp. 65, 68.

¹¹ Véase orden del 14 de mayo de 1853. Eligio Ancona, *Colección de leyes, decretos, órdenes y demás disposiciones de tendencia general, expedidas por el Poder Legislativo del Estado de Yucatán: formada con autorización del gobierno*, Mérida, Imprenta de El Eco del Comercio, 1882, t. I, p. 162; *El Regenerador. Periódico Oficial*, año I, núm. 41, Mérida, miércoles 18 de mayo de 1853.

¹² Orden del 31 de diciembre de 1855, en Eligio Ancona, *Colección de leyes, decretos, órdenes y demás disposiciones de tendencia general, expedidas por el Poder Legislativo del Estado de Yucatán: formada con autorización del gobierno*, t. I, Mérida, Imprenta de El Eco del Comercio, 1882, t. I, p. 263.

¹³ Véase decreto del 23 de marzo de 1863, en Eligio Ancona, *Colección de leyes, decretos, órdenes y demás disposiciones de tendencia general, expedidas por el Poder Legislativo del Estado de Yucatán: formada con autorización del gobierno*, Mérida, Imprenta de El Eco del Comercio, 1882, t. III, 1884, pp. 47-48.

¹⁴ Véase decreto del 18 de agosto de 1863, Eligio Ancona, *Colección de leyes, decretos, órdenes y demás disposiciones de tendencia general, expedidas por el Poder Legislativo del Estado de Yucatán: formada con autorización del gobierno*, Mérida, Imprenta de El Eco del Comercio, 1882, t. III, p. 75.

¹⁵ Carlos Justo Sierra, *Breve historia de Campeche*, México, Colmex / FCE, 1998, p. 147.

¹⁶ Serapio Baqueiro, *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año de 1840 hasta 1864*, 5 vols., Mérida, UADY, 1990, vol. III, p. 197.

¹⁷ Lapointe, "Los orígenes...", *op. cit.*, p. 130.

¹⁸ De acuerdo con la interpretación que se dio en Yucatán a la exención de todo servicio personal establecida por el decreto del 9 de noviembre de 1812, desaparecieron los fiscales de doctrina, que auxiliaban a los curas en la enseñanza religiosa y en la vigilancia de la moral pública; véase Crescencio Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán. Historia de su fundación y de sus obispos desde el siglo XVI hasta el XIX. Seguida de las constituciones sinodales de la diócesis y otros documentos relativos*, 2 vols., Mérida, Imprenta y Litografía R. Caballero, 1892-1895, vol. II, pp. 964-965.

¹⁹ *Actas constitucionales mexicanas (1821-1824)*, 10 vols., México, IJ-UNAM, 1980 (edición facsimilar), vol. II, segunda foliatura, p. 35 (15 de abril de 1822).

²⁰ González Navarro, *op. cit.*, p. 64; Bracamonte y Sosa, *op. cit.*, 1994, pp. 73, 112; Bracamonte y Sosa, "La ruptura...", *op. cit.*, pp. 121-122.

²¹ Baqueiro, *op. cit.*, vol. I, pp. 22–25, 28–30, 33; Joaquín Baranda, *Recordaciones históricas*, 2 vols., México, Conaculta, 1991, vol. I, pp. 326–330; John L. Stephens, *Viaje a Yucatán 1841–1842*, 2 vols., México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1937, vol. II, pp. 235–236; Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, México, Era, 1971, p. 37; Berzunza Pinto, *op. cit.*, pp. 125–127; González Navarro, *op. cit.*, pp. 68–69; Reifler Bricker, *op. cit.*, pp. 172–173, 176–177; Lorena Careaga Viliesid, *Quintana Roo. Una historia compartida*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1990, p. 42; María Cecilia Zuleta Miranda, “El federalismo en Yucatán: política y militarización (1840–1846)”, *Secuencia: Revista de Historia y Ciencias Sociales*, nueva época, núm. 31, México, enero–abril de 1995, pp. 26–27; Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997, p. 350. Lameiras recoge noticias sobre la existencia de armas en comunidades indígenas cercanas a Valladolid, que les habían sido suministradas cuando se levantó Imán; véase Brigitte B. de Lameiras, *Indios de México y viajeros extranjeros, siglo XIX*, México, SEP, 1973 [col. SepSetentas], p. 104. Bracamonte proporciona otros datos, complementarios, que confirman la resistencia de los indígenas de Yucatán al pago de las obviaciones durante la década anterior al estallido de la guerra de castas; véase Bracamonte y Sosa, *op. cit.*, 1994, pp. 110–111.

²² *Guerra de Castas en Yucatán. Su origen, sus consecuencias y su estado actual. 1866*, edición, estudio, transcripción y notas de Melchor Campos García, Mérida, UADY, 1997, p. 44; Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, pp. 115–116, y Eligio Ancona, *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*, 4 vols., Barcelona, Imprenta de Jaime Jesús Roviralta, 1889, vol. IV, pp. 88, 102.

²³ Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, pp. 141–142, y Ancona, *op. cit.*, 1889, vol. IV, p. 64.

²⁴ Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 54, p. 281.

²⁵ *Ibidem*, vol. II, documentos justificativos, núm. 54, pp. 283–284.

²⁶ *Ibidem*, vol. II, documentos justificativos, núm. 55, p. 286.

²⁷ Ancona, *op. cit.*, 1889, vol. IV, pp. 411–412, y González Navarro, *op. cit.*, pp. 81–82, 84, 92, 94–95, 307–309, 311–313. En un informe dirigido al ministro de Guerra y Marina en mayo de 1852, el general Díaz de la Vega ponderó los servicios prestados por José Canuto Vela, que incluso llegó a marchar “a la campaña [que, iniciada con la toma de Chichanhá, prosiguió con el avance sobre Lochhá y terminó con la llegada a Peto] sin tener obligación alguna, abandonando sus comodidades”: carta de Rómulo Díaz de la Vega al ministro de Guerra y Marina, Peto, 11 de mayo de 1852 (Archivo Histórico Militar de México, Secretaría de Defensa Nacional, exp. núm. 3 300, fojas 27 a 34). Véase también Crescencio Carrillo y Ancona, “Disertación sobre la historia de la lengua maya o yucateca”, en *Los mayas de Yucatán*, Mérida, Editorial Yucateense Club del Libro, 1950, pp. 167–169.

²⁸ Bracamonte, sustentado en el estudio llevado a cabo por Leticia Reina (*Las rebeliones campesinas en México [1819–1906]*, México, Siglo XXI, 1980, p. 373), ha mostrado el modo en que evolucionó la tributación que pagaban los indígenas a la Corona y a los encomenderos, hasta convertirse en una contribución personal de 12 reales anuales, que perduró hasta mediados del siglo XIX: Bracamonte y Sosa, *op. cit.*, 1994, p. 110; Ancona, *op. cit.*, 1889, vol. III, p. 305 y vol. IV, p. 359.

²⁹ Citado en Nelson Reed, *op. cit.*, p. 85. La carta aparece reproducida en su integridad en Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 61, pp. 298–299, y Bracamonte y Sosa, *op. cit.*, 1994, pp. 210–211. Véase Romana Falcón, *Las rasgaduras de la descolonización. Españoles y mexicanos a mediados del siglo XIX*, México, Colmex, 1996, p. 62.

³⁰ Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 61, pp. 301–302.

³¹ Carta a Jacinto Pat, Tekax, 6 de febrero de 1848, en Fidelio Quintal Martín, *Correspondencia de la Guerra de Castas: epistolario documental, 1843–1866*, Mérida, UADY, 1992, p. 16.

³² Carta de Jacinto Pat a Felipe Rosado, Tihosuco, 1 de abril de 1848, en Quintal Martín, *op. cit.*, pp. 28–29.

-
- ³³ Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 66, p. 314; Ancona, *op. cit.*, 1889, vol. IV, pp. 415–418; González Navarro, *op. cit.*, pp. 306–307; Reed, *op. cit.*, p. 94; Careaga Viliesid, *op. cit.*, 1990, p. 58, y Bracamonte y Sosa, *op. cit.*, 1994, pp. 116–117, 214–217.
- ³⁴ Carta de José María Barrera y otros a José Canuto Vela, Haas, 7 de abril de 1850, en Quintal Martín, *op. cit.*, pp. 78–79.
- ³⁵ Carta de Andrés Arana y otros a Manuel Antonio Sierra de Obella, Nohayín, 22 de septiembre de 1851, en Quintal Martín, *op. cit.*, pp. 108–109.
- ³⁶ Citado en Reifler Bricker, *op. cit.*, pp. 184–185.
- ³⁷ *Ibidem*, pp. 25, 171.
- ³⁸ Robert Redfield, *Yucatán: una cultura de transición*, México, FCE, 1944, pp. 292–293; Reifler Bricker, *op. cit.*, p. 223; Melchor Campos García, “El ‘culto del error’: la Cruz Parlante en el pensamiento yucateco”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. XVII, México, IIH–UNAM, 1996, p. 33.
- ³⁹ Proclama de Juan de la Cruz (1850), en Reifler Bricker, *op. cit.*, pp. 347–348, 351, 364. Aunque Victoria Reifler reconoce que la identidad de Juan de la Cruz sigue siendo un enigma, apunta la hipótesis de que el primero que se sirvió de este seudónimo fue Atanasio Puc, que ejercía las funciones de secretario de la cruz; véase Reifler Bricker, *op. cit.*, pp. 209–212.
- ⁴⁰ Proclama de Juan de la Cruz (1850), en Reifler Bricker, *op. cit.*, p. 360.
- ⁴¹ Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, pp. 93, 212.
- ⁴² *Ibidem*, vol. III, p. 66.
- ⁴³ Era hermano de Justo Sierra O’Reilly y padeció un largo cautiverio entre los mayas que empezó en marzo de 1848 y se prolongó hasta octubre de ese año, cuando consiguió escapar; véase *El Fénix*, 1 de noviembre de 1848.
- ⁴⁴ “Apuntes escritos por el antiguo y memorable Vicario de Valladolid D. Manuel Antonio Sierra”, en Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 76, p. 367.
- ⁴⁵ *Ibidem*, vol. II, documentos justificativos, núm. 76, p. 370.
- ⁴⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 99, y Ancona, *op. cit.*, 1889, vol. IV, pp. 79–80.
- ⁴⁷ *Ibidem*, vol. III, p. 93.
- ⁴⁸ *Idem*.
- ⁴⁹ *Idem*.
- ⁵⁰ “Apuntes escritos por el antiguo y memorable...”, en Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 76, p. 345.
- ⁵¹ *Ibidem*, vol. II, documentos justificativos, núm. 76, p. 367.
- ⁵² Matthew Restall, *The Maya world: Yucatec culture and society, 1550–1850*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 165. Sobre las características de este fenómeno religioso remitimos al reciente estudio de Lorena Careaga Viliesid, *Hierofanía combatiente. Lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas*, México, UQRoo / Conacyt, 1998, pp. 109–172. Son también interesantes otros trabajos anteriores: Alicia M. Barabas, *Profetismo, milenarismo y mesianismo en las insurrecciones mayas de Yucatán*, México, INAH, 1974; Reifler Bricker, *op. cit.*, pp. 202–227, y Campos García, “El ‘culto del error’...”, *op. cit.*
- ⁵³ Citado en Melchor Campos García, “El ‘culto del error’...”, *op. cit.*, p. 27.
- ⁵⁴ Carrillo y Ancona, *op. cit.*, 1892–1895, t. II, pp. 990–1008.
- ⁵⁵ Citado en Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, pp. 85–86; Carrillo y Ancona, *op. cit.*, 1892–1895, t. II, pp. 1036–1038, y Campos García, “El ‘culto del error’...” *op. cit.*, p. 25. Véase Ancona, *op. cit.*, 1889, vol. IV, p. 51.
- ⁵⁶ Campos García, “El ‘culto del error’...”, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁷ Campos García, “La guerra de castas en la obra de Carrillo y Ancona (historia de una disputa por el control social del maya)”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. XIII, México, IIH-UNAM, 1990, pp. 183, 185.

⁵⁸ Campos García, “El ‘culto del error’...”, *op. cit.*, pp. 26, 28.

⁵⁹ “Apuntes escritos por el antiguo y memorable...”, en Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 76, p. 348.

⁶⁰ Citado en Romana Falcón, *op. cit.*, p. 71. Guarda analogías esta explicación con las reflexiones de Serapio Baqueiro acerca del “muro invencible” que se alzó entre los españoles y los hijos del país como consecuencia de la escasez de matrimonios entre los conquistadores y las indígenas; véase Baqueiro, *op. cit.*, vol. II pp. 209-210. Véase también *Guerra de castas en Yucatán. Su origen...*, *op. cit.*, p. 15.

⁶¹ Leticia Reina, *op. cit.*, 1980, p. 20, y Manuel Ferrer Muñoz y María Bono López, *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, México, IJ-UNAM, 1998, pp. 353-372.

⁶² En relación con la importancia que quepa atribuir a esos enfrentamientos civiles, remitimos a unas palabras de María Cecilia Zuleta, que aciertan al contemplar los efectos de la utilización del apoyo indígena en las luchas partidistas, desde una perspectiva que mira más allá del conocimiento adquirido por los mayas de su importancia como fuerza militar: “el aprendizaje de la guerra para los indígenas yucatecos significó mucho más que el simple hecho de empuñar las armas, como los historiadores de la época creyeron: tal vez, y muy probablemente, haya sido una experiencia de participación, un acercamiento a las prácticas de la política liberal, y una toma de conciencia repentina, a través de la inclusión forzosa en los mecanismos formales de una política de guerra desde su real exclusión”: Zuleta Miranda, “El federalismo en Yucatán...”, *op. cit.*, p. 44.

⁶³ Baqueiro, *op. cit.*, vol. I, p. 227; véase también Asociación Cívica Yucatán, *De la “Guerra de Castas”. Causa de Manuel Antonio Ay, el primer indio maya rebelde fusilado en Valladolid el 30 de julio de 1847*, México, Asociación Cívica Yucatán, 1956, pp. 27, 30.

⁶⁴ “Apuntes escritos por el antiguo y memorable...”, en Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 76, p. 365.

⁶⁵ *Ibidem*, vol. II, documentos justificativos, núm. 76, p. 365.

⁶⁶ *Guerra de castas en Yucatán. Su origen...*, *op. cit.*, p. 13; Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, pp. 210-214, y vol. IV, pp. 71-72, 74; Rugeley, “Los mayas yucatecos del siglo XIX”, *op. cit.*, pp. 204-205, y Restall, pp. 159, 161-163.

⁶⁷ *Guerra de castas en Yucatán. Su origen...*, *op. cit.*, p. 28; Baqueiro, *op. cit.*, vol. I, pp. 225-233 y vol. II, pp. 30-32, 213; *Ibidem*, vol. II, documentos justificativos, núm. 43, pp. 248-249; Ancona, *op. cit.*, 1889, vol. IV, pp. 402-408; Baranda, *Recordaciones históricas*, *op. cit.*, vol. II, pp. 59-60; Albino Acereto Cortés, *Historia política de Yucatán desde el descubrimiento hasta 1920*, México (sobretiro del t. III de la *Enciclopedia Yucatenense*), 1947, p. 235; Rugeley, “Los mayas yucatecos del siglo XIX”, *op. cit.*, pp. 210-212, y Reifler Bricker, *op. cit.*, pp. 182, 193-194.

[68] Pedro Bracamonte y Sosa, “El discurso político de los caciques mayas yucatecos, 1720-1852”, en Othón Baños Ramírez (comp.), *Liberalismo, actores y política en Yucatán*, Mérida, UADY, 1995, p. 123.

⁶⁹ *Guerra de castas en Yucatán...*, *op. cit.*, p. 33.

⁷⁰ “Apuntes escritos por el antiguo y memorable...”, en Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 76, p. 349.

⁷¹ *Ibidem*, vol. II, documentos justificativos, núm. 76, p. 365.

⁷² Baranda, *Recordaciones históricas*, *op. cit.*, vol. II, p. 114. Ésa es también la tesis de Grant T. Jones, véase Grant T. Jones, “La estructura política de los mayas de Chan Santa Cruz: el papel del respaldo inglés”, *América Indígena*, vol. XXXI, núm. 2, México, abril de 1971, p. 415.

⁷³ Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 56, pp. 288-289.

⁷⁴ Condumex/Centro de Estudios de Historia de México, fondo LX-1; *Correspondencia diplomática cambiada entre el Gobierno de la República y el de Su Majestad Británica con relación al territorio llamado Belice. 1872-1878*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1878, pp. 22-25; Baqueiro, *op. cit.*, vol. III, pp. 138-140; Ancona, *op. cit.*, 1889, vol. IV, pp. 215-220, 226, y Baranda, *Recordaciones históricas*, *op. cit.*, vol. II, pp. 120-121.

⁷⁵ *El Monitor Republicano*, 10 de febrero de 1894, 10 y 12 de abril de 1894, 23 de mayo de 1894 y 21 de septiembre de 1895, en Teresa Rojas Rabiela (coord.), *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: catálogo de noticias*, 3 vols., México, SEP / Cuadernos de la Casa Chata, 1987, vol. II, pp. 411, 415, 419, 447.

⁷⁶ Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 69, p. 321.

⁷⁷ *Ibidem*, vol. III, documentos justificativos, núm. 92, pp. 317-318.

⁷⁸ *Ibid.*, vol. III, documentos justificativos, núm. 93, pp. 319-321.

⁷⁹ *Ibidem*, vol. III, pp. 224-230, vol. III, documentos justificativos, núm. 99, pp. 342-344; *Guerra de castas en Yucatán...*, *op. cit.*, pp. 84-86; Ancona, *op. cit.*, 1889, vol. IV, pp. 268-272, y Jones, "La estructura política de los mayas de Chan Santa Cruz", *op. cit.*, pp. 424-425.

⁸⁰ Carta de Paulino Pech a Juan Pedro Pech, 26 de octubre de 1849, citado en Careaga Viliesid, *op. cit.*, 1998, p. 35.

⁸¹ Baqueiro, *op. cit.*, vol. IV, p. 33 y vol. III, documentos justificativos, núm. 104, pp. 360-361.

⁸² *Ibidem*, vol. III, p. 238.

⁸³ *Ibidem*, vol. IV, pp. 225-226, y Ancona, *op. cit.*, 1889, vol. IV, pp. 343-344.

⁸⁴ Careaga Viliesid, *op. cit.*, 1998, pp. 68-69. Don E. Dumond ha estudiado el origen de la denominación de "pacíficos del sur", que se remonta a 1852-1853, cuando muchos de los mayas rebeldes de esas latitudes —cansados ya de la guerra— se adhirieron a un acuerdo de paz con las autoridades del gobierno de Yucatán, véase Don E. Dumond, "Breve historia de los pacíficos del sur", en varios autores, *Calakmul: volver al sur*, Campeche, Gobierno del Estado de Campeche, 1997, pp. 33-49.

⁸⁵ Paul Sullivan, *Conversaciones inconclusas. Mayas y extranjeros entre dos guerras*, México, Gedisa, 1991, p. 125.

⁸⁶ *La Nueva Época. Periódico del Gobierno de Yucatán*, Mérida, viernes 1 de julio de 1864, t. I, núm. 90, y Mérida, lunes 8 de agosto de 1864, t. I, núm. 101.

⁸⁷ Reifler Bricker, *op. cit.*, p. 232.

⁸⁸ Baranda, *Recordaciones históricas*, *op. cit.*, vol. II, p. 127.

⁸⁹ Néstor Rubio Alpuche, *Belice, apuntes históricos*, Mérida, s.e., 1894, p. 187, y Antonio Mediz Bolio, *La desintegración del Yucatán auténtico. Proceso histórico de la reducción del territorio yucateco a sus límites actuales*, Mérida, s.e., 1974, pp. 13, 52. El texto del tratado puede consultarse en Miguel Rebolledo, *Quintana Roo y Belice*, México, s.e., 1946, pp. 33-37.

⁹⁰ *Guerra de castas en Yucatán...*, *op. cit.*, pp. 76-77; Ancona, *op. cit.*, 1889, vol. IV, pp. 220-230; Jones, "La estructura política de los mayas de Chan Santa Cruz", *op. cit.*, pp. 422-423, y Reina (coord.), *op. cit.*, 1983, p. 64. Sobre el contrabando de armas desde Belice y la complicidad del gobierno británico, véase *La guerra de castas. Testimonios de Justo Sierra O'Reilly y Juan Suárez y Navarro. Diario de nuestro viaje a los Estados Unidos. Informe sobre las causas y carácter de los frecuentes cambios políticos ocurridos en el estado de Yucatán*, México, Conaculta, 1993, pp. 103-105, 121.

⁹¹ "El Monitor Republicano, 7 y 17 de diciembre de 1893", en Rojas Rabiela (coord.), *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: catálogo de noticias*, 3 vols., México, SEP / Cuadernos de la Casa Chata, 1987, vol. II, pp. 406-407.

⁹² "El Universal, 17 de noviembre de 1895 y 10 de diciembre de 1895", en Rojas Rabiela (coord.), *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: catálogo de noticias*, 3 vols., México, SEP / Cuadernos de la Casa Chata, 1987, vol. III, pp. 241, 244.

⁹³ “*El Monitor Republicano*, 21 de noviembre de 1896”, en Rojas Rabiela (coord.), *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: catálogo de noticias*, 3 vols., México, SEP / Cuadernos de la Casa Chata, 1987, vol. II, p. 492.

⁹⁴ Rebolledo, *op. cit.*, pp. 48–49.

⁹⁵ Los dos años están relacionados con el general Rómulo Díaz de la Vega, que llegó a la península en 1851 como comandante general de Yucatán y la abandonó en 1855, cuando fue apartado de sus cargos de gobernador del estado y de comandante de las armas. Parece fuera de toda duda que la figura de Díaz de la Vega, que impulsó la victoriosa contraofensiva yucateca iniciada ya a fines de 1849, influyó notoriamente en la evolución de la lucha de los *cruzo’ob*, también en la medida en que logró segregar de la actividad bélica al grupo de los de Chichanhá.

⁹⁶ Careaga Viliesid, *op. cit.*, 1998, p. 13.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁹⁸ Bracamonte y Sosa, “El discurso político...”, *op. cit.*, p. 123.

⁹⁹ Lapointe, “Los orígenes...”, *op. cit.*, pp. 132–142, 149.

¹⁰⁰ Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 54, p. 282.

¹⁰¹ Bracamonte y Sosa, “El discurso político de los caciques mayas yucatecos”, *op. cit.*, pp. 124–125.

¹⁰² Reifler Bricker, *op. cit.*, p. 185.

¹⁰³ Reina, *op. cit.*, 1980, p. 248, y Reina (coord.), *op. cit.*, 1983, p. 37. Maqueo Castellanos denigró la figura de los caciques que se hallaban en la cumbre de la jerarquía interna de las comunidades (véase E. Maqueo Castellanos, *Algunos problemas nacionales*, México, Eusebio Gómez de la Puente, Librero Editor, 1910, pp. 95–98). Van Young y Rugeley, por su parte, han resaltado la diferenciación interna en el seno de las comunidades indígenas (véase Eric Van Young, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750–1821*, México, Alianza Editorial, 1992, pp. 287–297, y Rugeley, “Los mayas yucatecos del siglo XIX”, *op. cit.*, pp. 206–210); Hernández Silva ha develado los peligros que se siguen del desconocimiento de los procesos y diferencias sociales en las sociedades indígenas (Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, “La lucha interna por el poder en las rebeliones yaquis del noroeste de México, 1824–1899”, en Leticia Reina [coord.], *La reindianización de América, siglo XIX*, México, Siglo XXI / CIESAS, 1997, pp. 187–189), y Cynthia Radding ha mostrado cómo se acentuaron las distancias sociales en el seno de las comunidades como consecuencia de los repartos de las tierras de comunidad y de la sustitución de las autoridades tradicionales por los gobiernos municipales de nueva creación; véase Cynthia Radding, *Entre el desierto y la sierra. Las naciones o’odham y tegüima de Sonora, 1530–1840*, México, CIESAS / INI, 1995, pp. 115, 119–120, 126–127, 136.

¹⁰⁴ Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821–1910)*, México, SEP, 1973 (col. SepSetentas), pp. 14 y 21, y Florescano, *op. cit.*, pp. 406–409.

¹⁰⁵ Lapointe, “Los orígenes...”, *op. cit.*, p. 151.

¹⁰⁶ Careaga Viliesid, *op. cit.*, 1998, pp. 20–21.

¹⁰⁷ Wells, “Forgotten Chapters of Yucatan’s Past”, *op. cit.*, p. 220.

¹⁰⁸ “Apuntes escritos por el antiguo y memorable...”, en Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 76, p. 359.

¹⁰⁹ Reifler Bricker, *op. cit.*, pp. 211–212.

¹¹⁰ Acereto Cortés, *op. cit.*, p. 227.

¹¹¹ “Instrucciones para que las comisiones eclesiásticas se sugeten en los convenios que puedan celebrar en nombre del Gobierno con los sublevados, siempre que se reduzcan á su obediencia, como únicas que puede concederles, Mérida, 4 de febrero de 1850” (Archivo General del Estado de Yucatán, Poder Ejecutivo, Gobernación, caja 76).

¹¹² *El Universal*, 25 de octubre de 1895.

¹¹³ Reifler Bricker, *op. cit.*, p. 189. Véase Careaga Viliesid, *op. cit.*, 1998, nota 16, pp. 26–27.

¹¹⁴ Baqueiro, *op. cit.*, vol. II, documentos justificativos, núm. 55, p. 286.

¹¹⁵ *Ibidem*, vol. II, documentos justificativos, núm. 59, p. 295.

¿Ha enmudecido la Cruz Parlante? ¿La Guerra de Castas ha terminado?

Paloma Escalante Gonzalbo*

Resumen:

En este texto se aborda la iconología y cosmovisión de las cruces mayas, así como la pervivencia de su culto hasta nuestros días. La Guerra de Castas no tuvo una conclusión formal, no hubo un acuerdo de paz, lo que ha generado un sentimiento de desconfianza de parte de los mayas, aun en nuestro tiempo, hacia la población mestiza y blanca; sólo hasta hace 80 años es que se empezó a dar una convivencia aceptable con las instituciones federal y estatal, siempre en una situación de pobreza: o salvajes aislados, o mexicanos sin derechos y miserables.

Palabras clave: Cruz Parlante, santuarios, Guerra de Castas, cosmovisión.

Abstract

This paper examines the iconology and worldview of the Mayan cross; which is still worshipped today. The Caste War did not have an official end; there was not a peace treaty. That contributed to the Mayans mistrust of the mestizo and white population, which is still a problem today. They only began relations with the Federal and State institutions 80 years ago. The Mayans have been relegated to poverty, they are perceived as either isolated savages or Mexicans without rights.

Keywords: Cruz Parlante, sanctuaries, Caste War, worldview.

La entrada al santuario está sombreada por un portal con arcos. Una hamaca se mece junto a la puerta y un hombre se levanta de ella al ver que llegamos. No se puede entrar de cualquier manera al santuario, hay que quitarse los zapatos y llevar una vela o una limosna para las velas. También se pueden llevar ofrendas, pero no cámaras, ni tomar fotos con el celular. Una nave larga y fresca se abre ante nosotros y al final una cámara en que se encuentra un altar oculto tras varias cortinas. Delante, unas mesas angostas en que se ponen las velas de un lado y las ofrendas del otro. Si ya se puso la vela o la ofrenda, se puede pasar y mirar detrás de la cortina, donde se encuentran los santos y las cruces, herederas de aquella Cruz Parlante que sirvió de punto de unión durante los años de la violencia armada (figura 1).

Los guardianes a la entrada son soldados, hay también cabos y capitanes, pero normalmente los que cuidan en la entrada son soldados; hay hasta cien al servicio de cada santuario, cumplen turnos de 15 días y después regresan a sus poblados. Los que encontramos hoy

en Tulum vienen del poblado de Señor y durante dos semanas han dejado su casa y su trabajo, como lo harán cada vez que les toque, mientras dure su cargo.



Figura 1. Santuario de la Cruz Parlante. Fuente: <<http://vamonosalbable.blogspot.com/2013/05/la-cruz-parlante-la-capital-sagrada-del.html>>.

Aunque se trata de los mismos cargos militares que había en la organización durante la guerra, ahora no están armados, su función ya no tiene que ver con la lucha armada, pero de alguna forma es una defensa de lo propio frente a los extraños.

Cuando fue destruida la primera cruz, la que se apreció en un árbol de caoba y fue venerada en 1850, surgieron sus hijas, primero eran tres hijas, luego ha habido 15 en total, se visten con huipil y comunican la continuidad de la herencia de la “chan cruz” original (*chan* significa “pequeño” en maya).

A la caída de Chan Santa Cruz, en 1901, los mayas se refugiaron en la selva, pero fundaron cinco santuarios en los que se ha mantenido el culto de la Cruz Parlante. Los cinco santuarios originales eran Chanchah Veracruz, Tixcacal Guardia, Chumpon, San Antonio Muyil y Tulum, localizados por el área que se muestra en el mapa de la figura 2; sin embargo, en el año 2000 desapareció el culto del santuario de Muyil y en cambio se mantiene en Carrillo Puerto, ya que fue recuperado después de la ocupación militar.

Los cinco santuarios de la Santa Cruz de la región maya de Quintana Roo cuentan con esta organización “militar”, herencia de la Guerra de Castas, esa guerra de guerrillas, sin objetivos militares definidos y consistentes, que se desarrollaba en escaramuzas, guiadas sólo por el odio a los blancos y el resentimiento por los años de abusos. La respuesta de un pueblo sometido hasta la ignominia y la miseria, despreciado, castigado y explotado por su raza en una región controlada por siglos de crueldad y desprecio. De esa guerra que, de hecho, pareciera que no terminó, aunque oficialmente se consideró concluida.

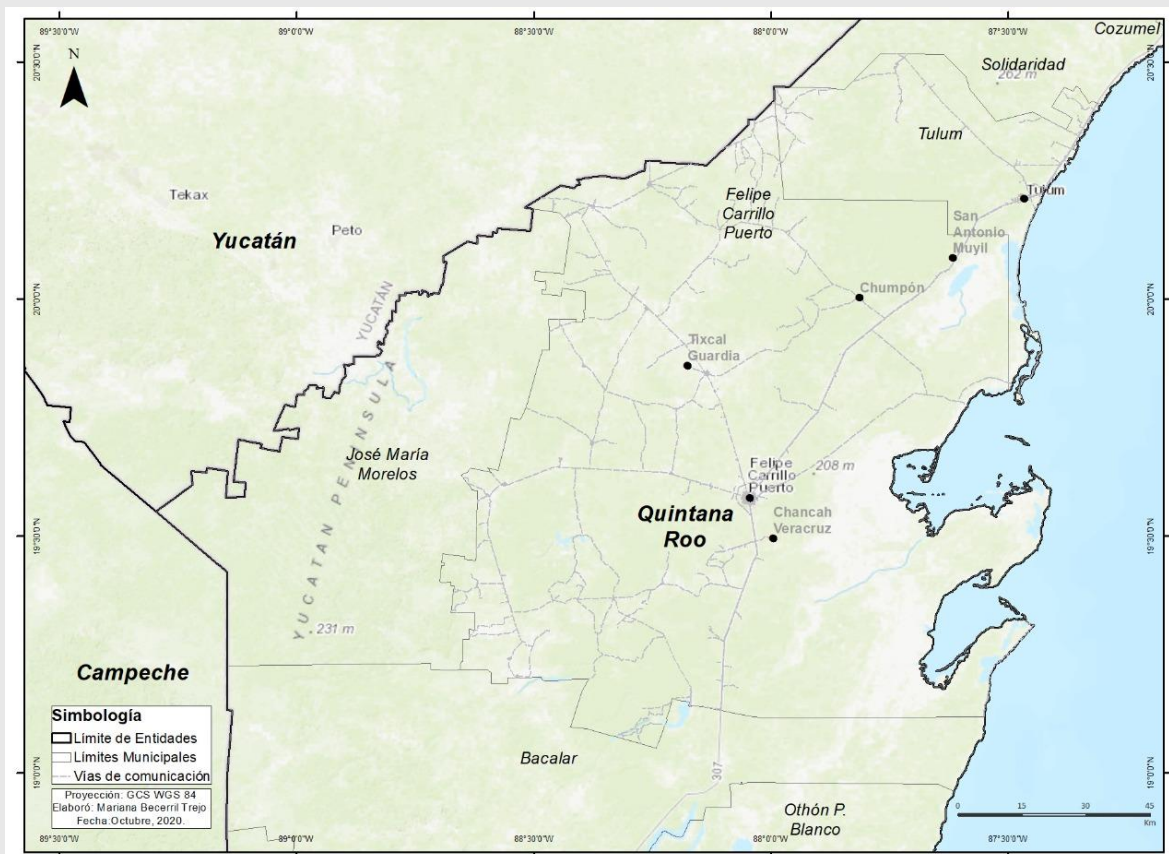


Figura 2. Mapa elaborado por Mariana Becerril Trejo, quien trabaja con Jaime Cedeño, INAH.



Figura 3. Imagen histórica. Fuente: recuperada del blog <http://vamonosalba-ble.blogspot.com/2013/05/la-cruz-parlante-la-capital-sagrada-del.html>.

En 1901 entró el ejército mexicano a Chan Santa Cruz y se establece esa fecha como la conclusión de la guerra, aunque no terminó; lo que sucedió fue que se estableció allí el general Ignacio A. Bravo, al frente del ejército mexicano y ejerció una dominación por el terror, cazando a los mayas en los caminos, persiguiéndolos y asesinandolos. Por otra parte, tres años antes el Estado mexicano había firmado un acuerdo con los ingleses de Belice para evitar que traficaran con armas para los mayas rebeldes, además de otras cuestiones sobre el control fronterizo, al iniciarse la construcción de la ciudad de Chetumal. Los mayas no tenían ya munición ni forma de abastecerse de ella y tuvieron que esconderse en la selva mientras duró la ocupación del general Bravo, que además cambió el nombre de su población principal por Santa Cruz de Bravo, instaló el telégrafo, construyó cuarteles, almacenes, un hospital e incluso un tren que comunicaba la población con la costa en Vigía Chico.

Los ancianos de hoy recuerdan todavía que sus abuelos, incluso sus padres, les contaron que éstos fueron los peores años de su vida. Por ejemplo, don Crescencio nos cuenta, en una breve entrevista, que su papá le contó que él había nacido en el monte, que su mamá parió en la selva y casi muere porque no había partera ni nadie quien le ayudara durante el parto. También recuerdan, él y su compadre Florentino, que sus padres salían a buscar leña o a cazar de noche, porque si había luz los soldados de Bravo los veían y los cazaban como animales por los caminos; en cambio, de noche ellos sí podían salir porque conocían muy bien el monte, pero había mucha enfermedad y pasaron hambre porque no podían descansar de tanto que los perseguían (entrevista realizada por mí en la comunidad del señor, con la traducción de su nieta adolescente, en julio de 2019).

Esa situación prevaleció hasta 1915, cuando la ciudad fue abandonada por el ejército mexicano y la devolvieron a los mayas, quienes se apresuraron a arrancar los cables del telégrafo, quemar el tren, destruir las construcciones y cortar nuevamente toda comunicación con el resto del país, del que ellos no consideraban ser parte y que sólo les había significado persecución y exterminio.

Los “blancos”, mexicanos o yucatecos, no habían permitido que los indios tuvieran armas, montaran a caballo o pudieran pensar en algo más que en su supervivencia inmediata; así fue la época de la colonia y la mitad del siglo XIX, hasta que les dieron armas para usarlas como parte de su ejército en las disputas entre ellos, entonces aprendieron que también podían matar y destruir. El primer levantamiento fue el de Santiago Imán, en 1840, quien luchaba en contra de los centralistas, porque él era federalista, pero reclutó en su ejército a los mayas, a los que prometió el fin de la explotación. En esta situación los indígenas vieron la ocasión de conseguir armas y aprender a usarlas.

Fue una mujer, Nicolasa Virgilio, la estratega, y fueron la leyenda y la esperanza las que fundieron las voluntades del criollo Imán y sus huestes mayas. Nicolasa Virgilio era la viuda de un negro del poblado de Aké, y en el momento de la primera rebelión contra el centralismo era la mujer de Santiago Imán. Ella era maya y había vivido cerca de los blancos en la

hacienda que fuera propiedad del padre de Imán; conocía su manera de actuar y de pensar, y fue quien explicó al ejército de Imán lo que tenían que hacer, fue suya la idea de los ataques y repliegues que constituyó la principal forma de combate: se trataba de no dejar saber nunca cuántos eran los atacantes en realidad, la técnica de las escaramuzas que sembraba miedo e incertidumbre entre los blancos.

El pueblo de negros haitianos de San Fernando Aké les dio cobijo y bastimento a los levantados y con la expectativa de libertad, del fin de la explotación, e incluso del castigo a los blancos; así se formó el peculiar ejército.

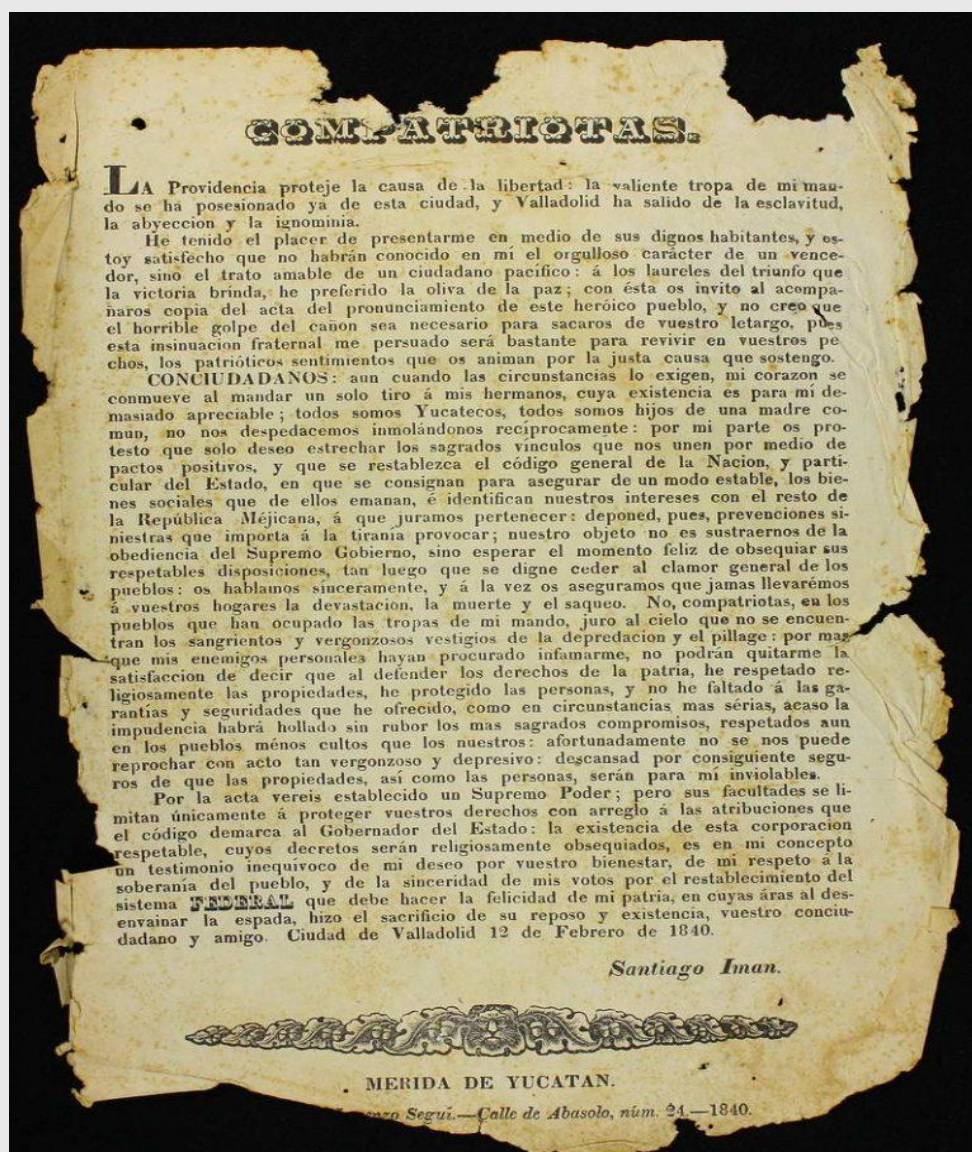


Figura 4. "Santiago Imán", Fondo Reservado del Centro de Apoyo a la Investigación Histórica de Yucatán, Impresos. [Imprenta de] Lorenzo Seguí en Valladolid. Calle de Abasolo, número 24. 1840. *Apud* S. Ceh Moo (2019), "Un héroe olvidado: Santiago Imán". Fuente: recuperado el 9 de abril de 2019 del sitio web Yucatán Cultura, Soma <<https://yucatancultura.com/columnas/un-heroe-yucatecosantiago-iman>>.

Las vicisitudes políticas en la península, que quería independizarse de un centro que siempre los tuvo olvidados; los conflictos entre federalistas y centralistas; las rencillas entre políticos y hacendados; crearon el ambiente propicio para que los mayas consolidaran las relaciones con sus congéneres de Belice, quienes les proporcionaban armas de contrabando.

La rebeldía y los ataques fueron castigados con el envío de familias completas como esclavos a Cuba, lo que fue acendrando el odio que se había fraguado en los siglos de explotación en las haciendas henequeneras. Para 1847, al grito de “¡Mueran los blancos!” los mayas atacaban y eran ataques encarnizados en los cuales literalmente se mataba a todos los blancos, a pueblos enteros.

La selva fue su mejor aliada, ya que durante los años en que tuvieron que refugiarse en ella la llegaron a conocer a la perfección y siempre operaba a su favor.

La guerra se mantuvo durante los primeros 54 años gracias a una compleja organización militar y a la participación de un elemento fundamental: la Cruz Parlante; una pequeña cruccecita tallada en un caobo, que tras ser destruida tuvo hijas que se extendieron por todo el territorio. La cruz que habla probablemente surgió como herencia de la tradición prehispánica en la región, de ídolos que hablaban y se dirigía a las personas por medio de las artes ventrílocuas del sacerdote, el Nohoch Tata. El sincretismo con la religión católica completó la imagen.

Cuando dejaron de tener acceso a armas y municiones, y tras la ocupación del general Bravo, cesaron los ataques a las poblaciones blancas de la península, pero no disminuyó el orgullo de la rebeldía, ni el odio al blanco mantenido por el recuerdo de los abusos.

Los mayas fueron dejados a su suerte, aislados por completo del resto del país y, de hecho, en una situación crítica y miserable, sufrieron una epidemia de viruela que los diezmo y vivieron aislados por completo, hostiles a cualquier intento de contacto con la población mexicana. El trato con extraños realmente se fue desarrollando poco a poco, debido a la explotación del chicle. Empezaron a llegar exploradores y negociadores para extraer el chicle y el general May, entonces máxima autoridad entre los pueblos rebeldes, encontró la forma de controlar esa explotación y obtener ganancias.

Hubo un periodo de bonanza, aunque sin dejar el aislamiento y la hostilidad, a fines de la década de 1920. Hacia 1930 podemos ubicar el tiempo de mayores negocios con la extracción del chicle, y en esa época también empezaron a llegar los primeros maestros para las escuelas, aunque no fueron en absoluto bienvenidos: siempre hubo desconfianza sobre lo que significaría la escuela en los poblados, no obstante, con la excepción de los poblados del cacicazgo de X-Cacal, que se mantuvieron firmes en la negativa, los otros fueron aceptando poco a poco las pequeñas escuelas rurales.

El orden y la integración a la federación comenzaron a darse, realmente, en 1935, cuando el territorio de Quintana Roo se restituyó y el gobernador Rafael Melgar emprendió la distribución de ejidos y reservas forestales, además del apoyo para la constitución de cooperativas chicleras. Aún viven hoy ancianos que presenciaron esos acontecimientos y que recuerdan la situación de conflicto entre los mismos cacicazgos mayas, así como el resentimiento por la feroz explotación de que habían sido víctimas por siglos.

La ciudad de Felipe Carrillo Puerto tiene una historia muy diferente a la de casi todas las ciudades grandes o medianas del país, ya que fue una ciudad fundada por los mayas y no por los colonizadores, aunque de alguna forma reproduce el patrón de asentamiento de las ciudades coloniales: el mercado es el punto de encuentro de personas de los poblados de las cercanías y en él se escucha hablar maya mucho más que español. Los poblados de los municipios de Carrillo Puerto y de José María Morelos mantienen las construcciones tradicionales mayas en muy buena medida, en ellos se viste el huipil y el calzón de manta en un gran número de los habitantes y se habla maya en todos los espacios públicos.

La hostilidad, sin embargo, ha permanecido hacia el gobierno mexicano y hacia los de afuera, en buena medida, y la cultura propia, la lengua, la vida ritual y los mismos cargos militares mantienen la cohesión y el sentimiento de cultura rebelde de derecho a la autonomía. Se habla español en la escuela, pero no en las casas. Los cargos se mantienen, el recelo hacia lo de afuera también.

Hay espacios que suelen ser conflictivos, en los que la autoridad y la organización de los ejidos no sigue la misma lógica que tenía la organización comunitaria, aunque en los ámbitos rituales y en las situaciones que impactan a todo el pueblo se respeta a los ancianos, y se reconoce especialmente a quienes son nietos o bisnietos de los generales mayas rebeldes o a quienes se ocupan de la ritualidad como *j-men* o rezadores.

Ninguna disposición del gobierno federal se acata sin cuestionamiento y sin oposición; la actitud, incluso frente a lo que se acepta, es de desafío: “Será si nosotros así lo decidimos y cómo nosotros dispongamos” (entrevista realizada por mí en la comunidad de Señor, con mujeres que hablaban español, en agosto de 2019). Podemos ver esa actitud en la “hora rebelde”, que no admite el cambio de horario impuesto desde el centro, o la negativa a hablar en español a los fuereños en sus pueblos.

No hay ya quien hable por la cruz, parece haber enmudecido; no obstante, su culto no se abandona, sus soldados la cuidan. El silencio de la cruz es quizá lo que hay que interpretar en un momento en que los jóvenes ya no siempre quieren aceptar los cargos, prefieren salir de sus pueblos para tener una vida con más recursos, para estudiar.



Figura 5. Iglesia principal en Felipe Carrillo Puerto. Fuente: recuperada del blog El Bable <<http://vamonosalba-ble.blogspot.com/2013/05/la-cruz-parlante-la-capital-sagrada-del.html>>.

La Guerra de Castas y el silencio de la cruz son, de alguna manera, una guerra que ahora se ha instalado entre poblados y entre generaciones, no es abierta, pero la hostilidad está presente, las diferencias, los desacuerdos. Una sociedad que ha vivido siglos de lucha conserva una memoria colectiva del trauma que se nota en algunas de sus acciones y en sus respuestas, en la forma en que se organiza, en la manera en que transcurren sus asambleas. No hubo un proceso que terminara y que llevara a la paz, la paz no se ha vivido.

El precio de la libertad fue el aislamiento en la selva, pero incluso en su refugio fueron cazados como animales y sólo hace 80 años que se empezó a dar una convivencia aceptable con la federación, siempre en una situación de pobreza, de falta de acceso a todos los servicios: o salvajes aislados, o mexicanos sin derechos y en la miseria.

Es complejo, sin embargo, porque se mira con recelo todo lo que venga de la federación y hay siempre quienes argumentan que más vale permanecer aislados; no obstante, la situación que se presentó con la pandemia de Covid-19, ha puesto en evidencia la necesidad de tener acceso al sistema de salud institucional. No hay hospitales en la región maya y las muertes han sido muchísimas, una situación catastrófica, en que no se ha podido llegar a algún hospital, porque allí no hay y el acceso a los de las ciudades del estado ha sido

imposible. No se pueden librar de las afectaciones de la globalización y no tienen las condiciones de vida necesarias para esa situación.

Fuentes

La mayor parte de la información se obtuvo como comunicación oral sin contrastar con fuentes, en entrevistas realizadas en trabajo de campo durante 2019, en los poblados de Señor, Uh-May, Tixcacal Guardia, Tulum y Carrillo Puerto.

Buen Rostro, Manuel, “Cambios constitucionales en materia indígena en la Península de Yucatán. El caso de los jueces tradicionales mayas de Quintana Roo, balance, logros y retos”, *Nueva Antropología*, vol. 26, núm. 78, pp. 63–86.

Higuera Bonfil, Antonio y Lorena Careaga, *Quintana Roo, historia breve*, México, FCE, 2010.
Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los Mayas de Quintana Roo*, México, INI, 1978.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia–INAH.

Las mujeres y la llamada Guerra de Castas: entre la negación y el olvido

Georgina Rosado Rosado*

En 1847 estalló en la península de Yucatán una rebelión maya contra el dominio y explotación de las élites gobernantes, dicha conflagración generó, en 1850, el establecimiento de un territorio autónomo en la parte de la península que hoy ocupa el estado de Quintana Roo. En él, a la nación macehual *cruzo'ob*, formada fundamentalmente por hombres y mujeres mayas, se les unieron mulatos, chinos, e indígenas de diferentes etnias, mestizos e incluso algunos blancos. Se han realizado diversos estudios, serios y profundos, acerca de esos hechos históricos; sin embargo, carecen de la perspectiva de género, lo que nos lleva a enfrentar una interrogante: ¿cuál fue el verdadero papel de las mujeres en la nueva sociedad de los *cruzo'ob*? Las voces que se refieren a este tema son tan diversas como contradictorias, aquí presentamos como contraste lo que afirmó un famoso investigador estadounidense y lo que nos informaron mayas descendientes de los *cruzo'ob*:

Ya no era la Santísima [de Santa Cruz, capital de los rebeldes] el símbolo nacional sin disputa: en Tulum había aparecido otra cruz. Fue la única que estuvo controlada por una mujer, María Uicab, que se dice era llamada Reina y Santa Patrona, hacía hablar a la cruz y la interpretaba a su pueblo. Las mujeres siempre habían tenido un papel secundario en la religión de los mayas, y estaban excluidas de todos los servicios de origen pagano; debe haberse tratado en este caso de una personalidad desusadamente fuerte, que en tiempos agitados lograría quebrantar la tradición.¹

[...]

Fueron varias, la primera de ellas (santas patronas) fue María Hilaria Nauat, la segunda, María Petrona Uicab, la tercera Andrea Nauat, la cuarta Agapita Contreras, esposa de Pedro Pascual Vareda, y la quinta y última Soledad [no recordó el apellido] [...]. Ellas fueron jefas, jefas de verdad (entrevista a don Moisés Chim, sacerdote de la Iglesia maya de Tulum, Quintana Roo, julio de 2006).

[...]

Ambos eran jefes (las parejas de Santos Patronos), cuando llegaban a una iglesia se hincaban, y cuando se levantaban, lo que decían ocurría, nunca fallaban, ambos están de acuerdo en todo lo que digan (entrevista a don Alberto May, guardia de la Iglesia maya de Yaxley, Quintana Roo, agosto de 2006).

Pese a la diversidad de opiniones, gracias a la información oral y documental recabada, afirmamos con certeza que, desde el primer momento, en la nueva sociedad de los *cruzo'ob* las esposas de los sacerdotes no sólo compartieron con sus compañeros la investidura, el poder y las facultades religiosas, sino que algunas cumplieron el papel de oráculos e intermediarias con lo divino, incluso gobernaron sus territorios, se les llamó “reinas” y se les dio ese trato de respeto y obediencia.

Un primer ejemplo es el de Hilaria Nauat, su nombre aparece mencionado en la proclama de Juan de la Cruz, interlocutor de la Santísima Cruz, dirigido a sus coterráneos en 1850, que dice a la letra: “El primerísimo líder, fue mi patrón don Manuel Nauat; El segundo mi patrón don Venancio Puc, Y doña Hilaría Nauat Y don Atanasio Puc”.²

La importancia del liderazgo de Hilaria Nauat se registra también en el *Boletín Oficial de Noticias de Mérida*, del 29 de octubre de 1861, cuando un prisionero de nombre José de los Ángeles Loeza, quien huyera de Chan Santa Cruz, declaró en la jefatura política del partido de Mérida que dicha mujer era considerada por los alzados “reina y sacerdotisa” y que había muerto en diciembre de 1860. También informó que después de su fallecimiento se le suponía al lado de la virgen María. Se decía que se había trasladado al cielo a fin de observar mejor las posiciones de los enemigos y dar cuenta a los jefes para mayor acierto en sus operaciones militares.

Es importante saber que de 1863 a 1901 es el periodo en que Santa Cruz (hasta entonces capital de la nación de los *cruzo'ob*) se debilita. Debido a la importancia que tenía para los *cruzo'ob* el comercio con Honduras Británicas, se fortalecieron los pueblos costeros del actual estado de Quintana Roo. Es en esta etapa en la que Tulum se convierte en el centro rector del movimiento y María Uicab en la reina, sacerdotisa y jefa de los mayas rebeldes, llegando a tener el control comercial del palo de tinte con Honduras Británicas y, con ello, la posibilidad de adquirir armas. La relación comercial de los santos patrones de Tulum y Honduras Británicas queda en evidencia con la correspondencia encontrada:

Sr. Santo Patrón Don Ignacio Chablé y Sra. Santa Patrona Doña María Uicab, Santo Pueblo Santa Cruz Tulum [...] para que yo escribiese a sus respetables personas, para ver si me pueden dar un auxilio de cincuenta hombres, hasta ahora no me han contestado, quiero saber si sí o si no. Así también tu encargo de seis arrobas de pólvora, los gramos son grandes para cañón o voladores: la cargue en tu cuenta a razón de cinco pesos arroba; la tengo en mi poder y pueden disponer de ella, porque es tu encargo [firma señor Juan Carmichael].³

Otro factor que marcó los cambios en la estructura de mando y el traslado del poder a Tulum fue la muerte de los principales líderes religiosos y militares de los *cruzo'ob*. Primero, la muerte del intérprete de la Cruz Parlante, Manuel Nauat, en 1851, y luego la muerte del fundador de Santa Cruz, José María Barrera. Le sucedieron las muertes de Agustín Barrera,

Hilaria Nauat, en 1860, y de Venancio Puc, quien fuera sacerdote de culto hasta 1863, fecha que coincide con las primeras noticias acerca de María Uicab como reina y sacerdotisa de los *cruzo'ob*.

En 1863, Venancio Puc es asesinado por Dionisio Zapata Santos, quien se mantuvo luego por corto tiempo en el mando, ya que fue eliminado por un grupo de *cruzo'ob* con la ayuda militar de la gobernadora de Tulum, María Uicab. A partir de ese momento, no sólo el poder religioso y la comunicación oracular con las deidades se traslada a Tulum, donde se ubicaba el santuario de la gobernadora, sino que fue ella, junto con sus esposos —enviudó tres veces—, quien nombró a los nuevos mandos militares de los *cruzo'ob*: Bonifacio Novelo, Bernardino Cen y Crescencio Poot.

Hay quienes han aceptado la existencia de María Uicab en sus trabajos académicos, pero afirman que su poder fue sólo moral, o suscrito al orden religioso, ignorando que las parejas de santos patrones eran quienes transmitían la voluntad de las santas cruces, la cual era inobjetable. Dejan, además, de lado las diversas evidencias documentales sobre el sometimiento de los mandos militares a la autoridad de los santos patrones, de las cuales presentamos sólo algunas por falta de espacio. Me refiero a las noticias sobre el nuevo papel de Tulum como centro de poder; acerca de la pareja de santos patrones y, sobre todo, de María Uicab como máxima autoridad de los *cruzo'ob* plasmadas en los informes militares, aquí un ejemplo:

De esta época data el establecimiento en Tulum de una mujer llamada María Uicab, que es la que al parecer reconocen en sí todos los atributos de la soberanía revestida de un carácter sagrado, explotando mañosamente el carácter supersticioso de los indios y quienes hoy la obedecen mañosamente. Por este medio han seguido manteniendo el principio de autoridad visto desde la muerte de Bonifacio Novelo, aunque sin la buena organización que éste tenía.⁴

Se reflejan también en las cartas de los más importantes y reconocidos líderes de los *cruzo'ob* dirigidas a María Uicab y a sus diferentes esposos, de las cuales sólo mostramos algunos extractos. Un primer ejemplo lo tenemos en la carta de Bonifacio Novelo, máxima autoridad militar de los *cruzo'ob*, quien le avisa a los santos patrones el haber enviado sal y unos zapatos, en los siguientes términos:

Mi muy amado gran señor, mi padre Sr. Santo Patrón, Sr. Don Juan Bautista Pat y la Santa Patrona Sra. Doña María Uicab, [...] Dios guarde a sus señoríos un sinfín de días, nosotros somos los más ruines para ser sus criados de sus señorías y besarles las manos a sus Señorías por siempre. [La carta termina] este papel, en la mano respetable de mi señor santo patrón Sr. D. Juan Bautista Pat, y a la respetable mi madre la patrona Sra. Doña María Uicab, en el gran pueblo Santa Cruz.⁵

Otra es la carta de Crescencio Poot, era tercero en el mando, al morir Bonifacio Novelo y ser destituido Bernardino Cen, queda como el primero hasta 1884. En esta misiva dio parte a los santos patronos, en aquel entonces Ignacio Chablé y María Uicab, de los resultados de una incursión militar al territorio dominado por el gobierno yucateco:

Gran pueblo Santa Cruz, Diciembre 28 de 1870. Mi muy siempre apreciable y venerable padre Santo Patrono, Señor Don Ignacio Chablé y mi respetable madre Patrona Doña María Uicab, [...] y con esto acaba el parte dado mi Señor y Señora: yo el más ruin de los criados de tu hermosura ante quien inclino la cabeza y respetaré hasta el final de mi vida (28 de diciembre de 1870).⁶

Y la tercera, de Bernardino Cen, el más bravo y temido de los generales, en el momento de redactar la carta reconocido como la máxima autoridad militar. En ésta se disculpa por una falta cometida, que le valió su destitución y el posterior nombramiento de Crescencio Poot.

Gran pueblo Santa Cruz y Octubre 15 de 1868 [...] mi gran hermoso Sr. Santísima Cruz Padre y Sr. Tres personas y la gran hermosura de mi Sra. la Santísima virgen María á quienes representáis en su santísima gloria. [...] y voy á esperar el castigo de la Santa Diestra de tu hermosura mi Sr.; y voy á andarme en los lugares donde somos amparados por tu gran hermosura mi Sra., y á pasar pobremente los dos ó tres días que me queda de la vida que me regaláis bajo la Santísima sombra del Santísimo; tengo esperanza de tu gran hermosura y espero servirle en todos los trabajos de tu gran hermosura mi Sr., y mi Sra. solo muerto dejaré de servir á tu gran hermosura mi Sr. y mi Sra. Solo esto era muy necesario que escribiese a tu gran hermosura mi Sra. Yo el más ruin y la más mezquina alma de tu gran hermosura é inclino mi cabeza por toda la vida ante tu gran hermosura.– Bernardino Cen.⁷

Ante la información presentada cabe preguntarnos: ¿es acaso un acrecentado androcen-trismo lo que invisibilizó e incluso negó enfáticamente en los estudios académicos una realidad de la que sobran evidencias? Son pocas las cuartillas que incluyen este artículo para abordar a profundidad un tema tan relevante como el papel de las mujeres en la llamada Guerra de Castas; sin embargo, es importante continuar con la discusión, ya que ésta implica reescribir la historia y romper la violencia simbólica ejercida desde la ciencia contra las mujeres, misma que sustenta otras más graves, e incluso mortales.

* Antropóloga, profesora e investigadora jubilada de la Unidad de Ciencias Sociales del Centro de Investigación Regional de la Universidad Autónoma de Yucatán.

¹ Nelson Reed, *La Guerra de Castas de Yucatán*, México, Era, 1971, p. 220 (el énfasis es mío).

² Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo*, México, FCE, 1989.

³ Correspondencia recogida a los indios bárbaros en el pueblo de Tulum, *La Razón del Pueblo*, núm. 536, 1 de marzo de 1871.

⁴ Anónimo, "Apuntes y datos del estado actual de la guerra", 1868, Fondo Reservado de la Biblioteca de Campeche.

⁵ *La Razón del Pueblo*, núm. 536, 1 de marzo de 1871 (el énfasis es mío).

⁶ *La Razón del Pueblo*, núm. 536, 1 de marzo de 1871, el énfasis es mío.

⁷ *La Voz de Oriente*, año 1, núm. 2, lunes 27 de febrero de 1871, Valladolid, periódico literario y de variedades, órgano de la Sociedad "El Porvenir".

El poder de los pueblos, el poder del rey, la nación y el Estado, siglos XVI-XVIII

Ethelia Ruiz Medrano*

*Y podrás conocerte,
recordando del pasado,
soñar los turbios lienzos,
en este día triste
en que caminas con los ojos abiertos [...]
De toda la memoria,
sólo vale el don preclaro de evocar los sueños
Antonio Machado. 1*

A la caída de México–Tenochtitlan,² una vez más los pobladores de una urbe mesoamericana tomaban sus escasas pertenencias y emigraban, abandonando un señorío en ruinas; atrás quedaban edificios, templos y cadáveres; habían sido vencidos por la guerra, el hambre y las epidemias. En aquel año de 1521, los mexicas, sobrevivientes al último y definitivo asalto a Tenochtitlan por parte del ejército al mando de Hernando Cortés, salían huyendo por todas partes de la ciudad. En sus debilitadas espaldas, efecto del terrible cerco de hambre estratégicamente diseñado por el conquistador y sus aliados indígenas, llevaban todavía auestas bultos con comida y ropa, entre otras cosas valiosas; quizás ya desde ese entonces algunos principales y sacerdotes ordenaron a los suyos sacar de la ciudad a los dioses del Templo Mayor. Años después algunos nobles ancianos recordarían el insoportable olor a sangre y podredumbre que dejó el largo sitio de la ciudad de Tenochtitlan, al mismo tiempo que rememoraban las tristes imágenes de su derrota, la captura del huey tlatoani Cuauhtémoc, la muerte de sus guerreros, la ruina de templos y palacios, y el hecho de que muchas mujeres huían llevando la cara pintada de negro, fingiéndose ancianas para con ello conjurar la terrible posibilidad de ser ultrajadas por los conquistadores españoles y sus aliados indígenas.³

El espectáculo debió ser una gigantesca desbandada humana sin rumbo ni aparente guía, quizás para algunos de ellos esta salida era parte de su historia de migración. Después de todo, ¿cuántas veces los mismos mexicas no habían causado, o ellos mismos sido objeto, de un movimiento migratorio similar?, ¿y no acaso después de superar distintas pruebas

lograban fundar un nuevo asentamiento? Sólo que en esta ocasión no había para los mexicanos, ni para ningún otro grupo, un lugar promisorio donde descansar, nunca más volverían a fundar un centro de poder como Tenochtitlan.

Poco antes de 1530 no había prácticamente ningún territorio, salvo la parte más septentrional de Mesoamérica, que estuviese libre de la presencia de los conquistadores españoles, de sus instituciones y de sus intermediarios. La llegada de los hombres de la península ibérica a tierras americanas era un evento que no sólo cambiaría la forma de vida —hasta entonces conocida— por los pueblos originarios, sino que lo haría de forma irreversible y definitiva también para el mundo europeo. Después de todo, tan sólo 28 años antes de cerrar el cerco militar alrededor de la isla de México–Tenochtitlan y someter a sus habitantes, la reconquista española de los territorios que estaban en manos de los moros significó un gran movimiento hacia el sur por parte de los reinos católicos de la península. Para los actores de la época se trataba de una guerra que conjuntaba la expansión territorial y de la fe, todo bajo el amparo de la monarquía y de las poderosas órdenes militares. Fue un proceso de asentamiento controlado que se apoyó en la fundación de pueblos que de inmediato obtenían una extensa jurisdicción territorial.⁴

Sin “asiento” (o establecimiento) no hay conquista completa, y si la tierra (el territorio) no es conquistada, la población no puede ser evangelizada. De ahí que la máxima del conquistador será la de establecerse.⁵ Esto era parte medular de los intereses de Hernando Cortés, como se puede observar a través de sus primeras disposiciones como capitán general y gobernador del territorio conquistado (1521–1524).⁶ Este interés no era sólo un síntoma de su obediencia al rey y a su fe, sino la muestra vívida de un claro entendimiento de las condiciones necesarias para generar riqueza en un territorio con unidades políticas y religiosas excepcionalmente desarrolladas. Por ello, no es de extrañar que Cortés mismo permitiera y alentara que la organización del trabajo y tributo de los pueblos quedara bajo control de la propia nobleza indígena superviviente.⁷ Para él, así como para los representantes de la Corona española, era necesario garantizar el control jurisdiccional de los nuevos territorios y legitimar los derechos del emperador Carlos V.

Esta legitimación permitió a Cortés convertirse en un asesor privilegiado de los intereses de Castilla en los reinos indígenas conquistados, sugiriendo cuestiones como que fueran frailes y no curas (o seculares) los que iniciaran las tareas de evangelización de los numerosos pueblos que conformaron el territorio llamado Nueva España. La propuesta obedecía no sólo a la particular devoción de Hernando Cortés, sino era un importante reflejo del contexto de su propia época. Las ideas humanistas, la vuelta a los textos clásicos —especialmente los proyectos de traducción a lenguas vulgares de los textos sagrados—, la predicación a través del ejemplo y el interés de sectores religiosos por influir en los grandes señores y reyes para obligar a que la institución eclesiástica se reformara fueron parte de los más importantes debates teológicos y jurídicos en las cortes reales, colegios y universidades de Europa a lo largo de casi todo el siglo XVI. Sin duda, estas ideas tuvieron gran importancia

en los reinos de España, una muestra de ello fue el favor que durante algunos años gozó, dentro del círculo cercano a Carlos V, el célebre Erasmo de Róterdam.

Esa coyuntura permitió que a partir de 1523 y 1524, con la llegada de los franciscanos a Nueva España, contar durante más de medio siglo con un excepcional contingente proveniente de las órdenes religiosas reformadas. Especialmente en Nueva España, sus miembros contaron con el apoyo político del emperador Carlos V, así como de algunos de sus consejeros. Esta protección imperial permitió a los frailes la experimentación de métodos pastorales hasta cierto punto heterodoxos en sus tareas de conversión. Propiciando, en parte, su interés por concentrar sus esfuerzos didácticos hacia las élites étnicas. Algunos ejemplos de ello, entre los franciscanos, fueron la creación de escuelas en Texcoco y en la Ciudad de México, por Pedro de Gante, o el Colegio de Santa Cruz, en Tlatelolco.⁸ Asimismo, parte de ese proyecto fue, sin duda, la elaboración de vocabularios, la traducción de textos, sermones, obras clásicas y distintos tratados en lenguas indígenas, así como los ambiciosos proyectos de educación dirigidos a los miembros de la nobleza indígena.⁹ Para lograr algunos de estos objetivos, los frailes contaban con una preparación teológica e intelectual privilegiada.

La elección de algunos frailes enviados en esta época en misión a Nueva España, y en general a los territorios americanos, no era motivo del azar o de una elección personal de fraile. Estos nombramientos recaían en propuestas dirigidas al emperador por parte de los provinciales de las órdenes, a partir de una selección y recomendación de miembros del aparato del gobierno hispano, obispos y arzobispos, algunos de los cuales fungían como poderosos patrones de monasterios y universidades. Cabe recordar que la monarquía castellana, al igual que sus contrapartes europeas, no eran un poder secular. Los derechos de señorío de la monarquía castellana provenían de la voluntad de Dios. A través del real patronato, los reyes castellanos eran el representante de Dios en sus territorios, eran ellos los que patrocinaban la organización eclesial, nombrando arzobispos y obispos. Sólo las órdenes religiosas dependían de sus provinciales delegados en Roma, ante la santa sede. Aun así, requerían del real permiso para establecerse en sus tierras, y era el rey quien ratificaba su expansión misional hacia América.¹⁰

El término de “señores naturales” o *tlatoani* es el que se adoptó en la época para denominar a los nobles indígenas, gobernantes cuya autoridad era tradicional, ya que estaba fincada en derechos anteriores a la conquista. Con este apelativo se procuró distinguirlos de las autoridades ajenas a las casas reales o a los linajes principales, pero que habían sido nombradas gobernadores por parte del nuevo poder. Especialmente la distinción fue muy utilizada para subrayar la presencia o ausencia de legitimidad en el mando. Tema recurrente de algunos frailes y españoles interesados en proteger, políticamente, a la nobleza tradicional. Sobre todo, porque la tendencia de las autoridades coloniales de finales del siglo XVI fue la de lograr un control político más efectivo de los pueblos, colocándoles como gobernantes o principales a personas ajenas a las jefaturas étnicas sobrevivientes. El uso y distinción de algunas categorías sociales eran vistas con naturalidad. No sobra recordar que tanto

españoles como indígenas provenían de sociedades altamente estratificadas en rígidos estamentos. Así, podemos señalar que los señoríos étnicos que llevan el genérico nombre de “pueblos” en la documentación colonial, aparecen en las fuentes en náhuatl como *altépetl*. Además, la palabra “señorío” se define en ocasiones como *tlatocáyotl*. Estaban también los *pilli* o “principales” y los *teuctli* o “señores”. Estos principales o señores, en ocasiones eran la cabeza de una “casa señorial” o *teccalli*. También están los “gobernantes de los barrios conocidos como *teuctlatoanii*, o señores de *calpolli*. Se conoce este nombre, simplificado, también en los textos administrativos como “barrio” y designaba una parte constitutiva de un *altépetl*.¹¹

Sin embargo, no se puede decir que Cortés planeó una estrategia de esta naturaleza, pero llama la atención su lucidez para iniciar la organización de lo que a partir de entonces se denominó Nueva España. Sin lugar a dudas, esa lucidez no sólo proviene de un hombre pragmático que observa y tolera ciertas costumbres y formas de organización distintas a las suyas; también se trata de la vivencia de alguien que observó intacta, por última vez, sociedades extraordinariamente sofisticadas, con instituciones que permitían organizar y aprovechar el trabajo, tributo y recursos naturales de numerosos pueblos, así como garantizar un fluido e importante intercambio de bienes.¹² La posibilidad de generar grandes riquezas de sociedades tan jerárquicamente organizadas era demasiado evidente. El ambicioso capitán Cortés percibió la oportunidad ilimitada que ofrecía el señorío mexica y procuró durante un breve tiempo utilizar la estructura de mando existente, especialmente permitió que la organización del tributo quedara en manos de los nobles y gobernantes de los pueblos.¹³ Existen pruebas de que al menos durante un corto tiempo, Cortés procuró redirigir y, tal vez, centralizar todo el antiguo flujo tributario de Tenochtitlan a su persona, a su hueste y al emperador Carlos V, su señor.

Es claro que con este acto y desde el inicio la jurisdicción real iniciaba su paulatino control en los territorios de ultramar, por encima de los intereses privados de españoles e indígenas, evitando ceder una jurisdicción que había costado a los monarcas castellanos gran esfuerzo consolidar en los reinos hispanos, especialmente debido a la enorme fuerza política que con las guerras de reconquista y la expansión territorial en contra de los califatos moros habían logrado los señores feudales de la guerra.¹⁴

A partir de la colonización del nuevo continente, la Corona castellana estableció diversos mecanismos de control de sus colonias, siempre a distancia, lo que implicó un gran número de jueces, formados principalmente en la Universidad de Salamanca, con distintos niveles de jurisdicción; de igual manera, impulsó a los colonos y naturales de América a que informaran constantemente de la situación y problemas locales. El resultado fue una copiosa información enviada a Castilla desde sus lejanas colonias, que generó en parte un monumental *corpus* legal, en muchas ocasiones contradictorio. Se puede decir que la tendencia política más clara de la Corona castellana, a partir del emperador Carlos V y, especialmente, con su sucesor Felipe II, fue la de una creciente descentralización de su control local, como lo ha mostrado Helen

Nader,¹⁵ procurando garantizar el máximo de recursos para las arcas reales, así como su jurisdicción en el ámbito global. De ahí la necesidad de contar con información constante de la situación general en los territorios de ultramar.¹⁶

Durante la primera mitad del siglo XVI se observa una tendencia política en la colonia novohispana: la Corona, a través de sus altos funcionarios, permitió importantes ajustes locales a su legislación, siempre y cuando la jurisdicción de la propia Corona no se viera debilitada. Todo ello, independientemente de los costos sociales que esas adecuaciones implicaban; por ejemplo, las reformulaciones que se hacían para favorecer grupos de poder, en donde la sociedad indígena generalmente pagó los costos de estas modificaciones a la legislación. Sin embargo, las condiciones sociales y políticas de la época hicieron que la propia Corona soslayara aquellas políticas, así como las propias actividades empresariales de sus servidores reales (anacrónicamente denominada burocracia) en América. Y es que la amplitud de privilegios para los funcionarios coloniales implicó un riesgo para los intereses reales; paulatinamente se desarrolló un equilibrio de poderes locales que consistió en dotar a un amplio rango de funcionarios de igual nivel de jurisdicción o poder. La monarquía aseguró la vigilancia y el control, por unos a otros, de sus funcionarios. Así, el virrey debía informar a la Corona y al Consejo de Indias cualquier anomalía de los oidores y otros funcionarios en el cumplimiento de su deber y viceversa. Eso es lo que algunos estudiosos han definido como un proceso de equilibrio de poderes.

De tal manera, la Corona y el Consejo de Indias lograron mover los hilos necesarios para el control de las colonias a distancia, garantizando la jurisdicción real sobre las colonias americanas. Por otro lado, los poderes amplios de que gozó la alta burocracia colonial la vincularon con los grupos de poder local. Importantes adecuaciones legales se instauraron conforme a los intereses de los funcionarios y de los sectores preponderantes de la sociedad colonial, como eran los encomenderos, comerciantes, mineros, estancieros y funcionarios menores.

En el caso de América y concretamente de Nueva España, como región conquistada, el poder de los altos funcionarios coloniales estaba garantizado de antemano por la propia dinámica absolutista de la Corona de Castilla durante el imperio de los Habsburgo. La necesidad de controlar territorios formalmente considerados reinos y que se encontraban a enorme distancia de la península ibérica, permitió que se invistiera a estos servidores de la Corona con poderes prácticamente ilimitados. Al mismo tiempo, se trataba también de afirmar la obediencia del resto de la sociedad a los delegados jurisdiccionales metropolitanos.

Sin embargo, paralelamente a la política del emperador Carlos V (1518–1556) en las Indias, se distinguió por racionalizar el sistema de explotación colonial mediante una legislación restrictiva tendiente a la protección de los naturales. El asunto de la jurisdicción y derechos de la monarquía castellana sobre América decidió las grandes líneas políticas de los territorios a lo largo del siglo XVI. De hecho, la metrópoli española tuvo una característica única. Se puede decir que el gran tema ideológico de la monarquía en ese siglo fue definir su papel de guardián

del cristianismo universal, papel que la propia monarquía castellana se otorgó a sí misma. En todo momento, actuar de acuerdo con los principios ético-políticos cristianos se volvió un asunto fundamental para la Corona. La tarea de teólogos y juristas notables fue establecer cuáles eran esos principios y debatir en torno a ellos. Esta búsqueda de legitimación ética y política desencadenó la existencia de una corriente de pensamiento que buscó razones para sostener los derechos de la Corona sobre América, y coadyuvó a la discusión sobre la naturaleza jurídica y los derechos de la población nativa. Lo anterior no significa que hubiera un particular favorecimiento hacia los indios por razones de generosidad o de un claro sentido de la justicia. Pensar esto nos haría caer en un serio error interpretativo, el asunto tiene una lógica de poder circunscrita a la época.

Evitar el maltrato a los indios por parte de los encomenderos, así como negociar y adaptar el sistema jurídico castellano en la colonia para beneficiar a la comunidad indígena, ciertamente, no fue nunca el eje de la política del gobierno colonial local, menos aún lo fue de la autoridad imperial. Podemos sugerir que esta adaptación era una consecuencia del hecho mismo de procurar la adecuación del proyecto jurisdiccional centralizado de la Corona con los diversos intereses locales para lograr afianzar el territorio colonizado. Para algunos servidores reales, oidores y virreyes, la tarea principal fue implantar la jurisdicción en el territorio colonial mediante un equilibrio legal que implicó negociar, tanto con los colonos como con las dirigencias étnicas.¹⁷ Como señala Henry Kamen, el imperio castellano se fue conformando a partir de mediados del siglo XVI con la confluencia del conocimiento, riquezas, trabajo y tecnologías de distintas naciones y pueblos conquistados o aliados de Castilla.¹⁸

Sin embargo, en el nivel general, ese contexto político, social y económico se endureció con la llegada al poder de Felipe II en 1556. Las líneas maestras de control que trazó el rey junto con los miembros de su consejo generaron una serie de modificaciones sobre la política indiana, ya que como ha mencionado Sempat Assadourian, el gobierno de Felipe II se caracterizó por un creciente interés en el beneficio de la hacienda real y en un alejamiento de las políticas seguidas por el Consejo de Indias hasta ese momento, que habían permitido una ligera participación de los súbditos indígenas y la garantía de ciertos derechos. Especialmente, a partir de finales de la década de 1560 la presión fiscal de la Corona sobre los indios tuvo como consecuencias “la erosión de las bases económicas” de los señores naturales. Dentro de ese esquema político, las órdenes religiosas estorbaban a la Corona porque funcionaban como un poder alternativo, debido a su tradicional defensa de la población indígena y por el control que tenían sobre ella. Era necesario mediatizar tal influencia mediante el fortalecimiento de las preeminencias del clero secular. Además, en esta época se fortaleció más el sector minero y se generaron mecanismos legales para impulsar el trabajo indígena hacia las minas, lo que coadyuvó al fuerte desplome de la población nativa a partir de las epidemias de 1568. Lo anterior permitió consolidar una economía colonial controlada por los españoles, que dejó parcialmente fuera a los pueblos indígenas.¹⁹

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, el sistema de justicia colonial coadyuvó en la transformación occidental de diversos patrones de comportamiento de la sociedad indígena de Mesoamérica, como fue la familia, el matrimonio y el acceso a la propiedad. Aunque esta situación especialmente ocurrió entre la población indígena de la Ciudad de México y de las regiones cercanas a esa metrópoli, tuvo también un impacto importante en el resto de las regiones de Nueva España. En aquella época se dieron un gran número de litigios de los pueblos, en donde las formas tradicionales de su cultura continuaron teniendo un papel importante en la conservación de sus territorios, sociedad y formas de gobierno.

Durante el siglo XVII siguió en funciones el Juzgado General de Naturales; sin embargo, muchos pleitos por parte de los pueblos se desahogaban, principalmente, en los tribunales regionales, en primera instancia, y ante la Audiencia de México en segunda instancia; éste fue el caso particular de los litigios por tierras que involucraban a los pueblos. En el año de 1722, la Corona ordenó que se constituyera el Tribunal de la Acordada. Éste era el único tribunal con jurisdicción ilimitada y sólo obedecía al virrey. Sus jueces y agentes podían actuar en cualquier lugar de Nueva España. Aunque originalmente estuvo circunscrito a las áreas rurales, en el año de 1756 quedó bajo su jurisdicción la Ciudad de México y otros centros urbanos, y estaba ligado únicamente a la persecución criminal.

En el nivel jurídico, los indígenas seguían teniendo un estatuto de *miserables*, pero, paulatinamente se asociaba a su significado original, como gente que era neófita en la fe, el de ser una población caracterizada por “su imbecilidad, rusticidad, pobreza, y pusilanimidad”. Aunque se debe decir que estos conceptos no eran muy lejanos a los que se tenía de los campesinos y pobres de los reinos de Castilla: en los siglos XVII y XVIII hubo una creciente asociación de la pobreza con la holgazanería y la vagancia, vistos como un peligro social y moral para la sociedad. En ese sentido, el concepto de “miserable”, asociado a los indígenas, y a los pobres en general, tenía ya en el siglo XVII una negativa connotación social, que llevaba implícito que sólo a través del trabajo (voluntario u obligatorio) por parte de los indígenas y los pobres de cualquier raza o etnia, podían redimirse o ser útil al grupo social, algo que en la actualidad estaría asociado a un ciudadano productivo para sí mismo y la sociedad.

Debido a esa desfavorable condición, el rey estaba obligado a otorgar a los indígenas su máximo favor y, por ello, en los juicios que los indígenas emprendían ante los tribunales coloniales se requería que en éstos la autoridad real procediera de manera sumaria (o ágil, rápida). Además, en la legislación de la época se recomendaba que se castigara gravemente a los españoles que maltrataran a los indígenas, especialmente a los llamados, en la época, caciques o principales.

El contexto colonial de los siglos XVII y XVIII abonaba a que los indígenas fuesen protegidos en ciertos derechos. En esa época, sin duda, los indígenas eran la población mayoritaria de todo el territorio novohispano, siendo aproximadamente 2 300 000 para el siglo XVII,

estamos hablando de un México colonial indígena sin duda alguna; y ello, pese a la terrible caída demográfica, ocurrida desde las guerras de conquista, las epidemias, los trabajos forzados y el inicio del programa de congregación de los pueblos. Pese a ello, igualmente la población de los reinos de Castilla era poco representativa en el nivel numérico, aproximadamente 150 000 blancos en el territorio colonial, junto con 130 000 negros y mulatos, no menos de 150 000 mestizos.

Es importante señalar que la población de origen africano que llegó a Nueva España tenía una condición de esclavitud; sin embargo, debido a que los esclavos tenían un alto costo para sus propietarios, así como a la existencia de un número importante de indígenas, que podían trabajar casi o incluso gratuitamente en las minas, cultivos y otras empresas de los españoles y criollos, los esclavos africanos no llegaron en un número importante y, demográficamente, ellos y los llamados mulatos o mestizos de origen africano y europeo nunca rebasaron el número de 130 000 individuos a lo largo de los siglos XVII y XVIII en todo el territorio colonial.

De tal forma que podemos señalar que la población afrodescendiente, en términos numéricos, no fue representativa en Nueva España, aunque su influencia cultural fue visible —aun hoy en día— en determinadas regiones del país, especialmente en el actual estado de Veracruz. Más aún, la población de origen africano fue, generalmente, utilizada por los europeos que vivían en las ciudades de México y Puebla, como parte del servicio doméstico; así como capataces en los ranchos y haciendas. Tanto los indígenas como los africanos, no eran una población que tuviera o buscara nexos sociales entre sí y, por lo común, tenían actitudes de confrontación, aunque en momentos de rebelión, por parte de la propia población indígena podían unirse en un frente común en contra de la población criolla y peninsular.

La combinación racial del grupo africano ocurrió, en mayor medida, entre mujeres de origen africano y la población masculina de origen europeo, y aunque estos mestizos no eran generalmente registrados por el padre sí lo fueron por parte de la Iglesia, principalmente con fines fiscales o de tributación. Estos registros servían al Estado colonial para dar certeza de quiénes debían pagar a la Corona el tributo, fuera en moneda, trabajo o en especie, por lo regular maíz.

Congregación de pueblos

La mayor reorganización espacial de los pueblos indígenas y, por lo tanto, del territorio colonial, ocurrió hacia finales del siglo XVI y principios del XVII, con la aplicación de la política de congregación de los pueblos. Como se sabe, hubo intento de congregar a los pueblos antes de 1570, pero en la realidad este proyecto se consolidó a fines del siglo XVI. Por lo general, los pueblos originarios se encontraban en un patrón de ubicación disperso, situación que impedía el control de la población nativa por parte de los españoles para que trabajaran en las minas, ranchos, haciendas y también de las tierras y territorio indígenas.

Así, la congregación de pueblos significó el traslado, casi siempre por la fuerza, de decenas de miles de indígenas originarios de los pueblos, así como su ubicación en tierras señaladas por las autoridades coloniales, con el fin de fundar un nuevo centro poblacional que debía contar con una plaza, con el templo católico, cabildo y cárcel, símbolos del nuevo pueblo colonial. La fuerza y violencia que implicó la congregación de pueblos es uno de los procesos de mayor control sobre la población dominada y, prácticamente, no ha sido estudiada para el caso de Nueva España.

Ya en el año de 1591, el virrey Luis de Velasco, el hijo, señalaba que desde mediados del siglo XVI se había intentado congregar a los indios para facilitar la enseñanza de la doctrina cristiana y lograr una mejor administración de justicia. Argumentaba el virrey que el patrón de asentamiento de los pueblos era disperso e impedía una mejor organización social y política de los indios. Finalmente, el virrey informaba al rey que había seguido el consejo de los oidores, obispos y religiosos acerca de este problema y que había iniciado la congregación de los pueblos.

La respuesta de la Corona fue favorable a esa iniciativa del virrey, aunque quedaban varios detalles de organización pendientes, sobre todo el de los costos de la operación. Por ello, en 1592 don Luis de Velasco señaló a la Corona que los gastos de congregación debían ser sufragados por los propios indígenas, y que se debía justificar este gasto ante ellos explicándoles que era por su “bien y protección”, y que a cambio la Corona los exentaría del pago “de los derechos de sus pleitos y negocios”. La única preocupación del virrey, como le comunicaba a la Corona, era la reacción que tendrían los nativos de Tlaxcala por sufrir ese gasto de congregación, ya que ellos habían negociado después de la conquista, en su calidad de aliados de los conquistadores, que no se les cobrara tributo como a los otros pueblos, por ello el virrey señalaba que era “menester usar con ellos de artificio”, o sea, en pocas palabras engañarlos.

A pesar de que inicialmente los indígenas costearían los gastos de su forzoso traslado, la oportunidad de sacar mayor provecho de la población dominada no se hizo esperar y la Corona ordenó, en 1601, que el virrey tuviera cuidado de que los nuevos pueblos de indios se crearan cerca de donde hubiera minas, para con ello garantizar un mayor provecho de la mano de obra dirigida a esta empresa española que tantos beneficios reportaba a las arcas del rey Felipe II.

Pero, fue durante el gobierno del virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey (1595–1603) que la política de congregación de los pueblos se consolidó. Para ello, el virrey nombró jueces demarcadores que eran reclutados entre la población criolla, estos jueces tenían un salario de mil pesos anuales. Estaban obligados a asesorarse para el traslado de los indios a las nuevas fundaciones de curas y religiosos. Muy pronto, muchos de esos jueces mostraron una lealtad nada sorprendente con respecto de los intereses de mineros, hacendados, ganaderos y ricos dueños de ranchos, quienes señalaban a los

jueces tierras de poca calidad para que se fundaran los pueblos y ellos pudieran apoderarse de las tierras más ricas que los indígenas se veían obligados a abandonar. En este contexto, durante un año los “jueces demarcadores” señalaron los sitios de las nuevas fundaciones de pueblos. Al final de ese tiempo, el virrey nombró a los funcionarios que debían ejecutar el traslado de los indios a los lugares asignados, éstos eran los jueces congregadores que, generalmente, eran los alcaldes mayores de las provincias. Debido a que los traslados se hicieron de manera obligatoria, a esos jueces se les asignaba el auxilio de la fuerza pública para atemorizar a los indios que no estaban de acuerdo en la mudanza, y que no debieron ser pocos, especialmente cuando veían que los nuevos pueblos tenían tierras muy pobres o de mala calidad. Además, los jueces se acompañaban de un notario un intérprete y un alguacil, esa tarea debían realizarla en un año, pero tal lapso se prolongó por lo menos durante 20 años.

Para los españoles, la congregación significó la posibilidad de disponer de nuevas tierras. El cabildo de la Ciudad de México, como representante de los intereses de los hombres del poder, propuso varias veces una política de congregación para los pueblos indios. Su plan era que las tierras de todos los pueblos existentes alrededor de la ciudad fueran expropiadas en favor de la población blanca, a cambio la población nativa podría tener tierras en regiones más alejadas y de menor importancia para el comercio. Sin duda, la congregación permitió a los españoles anexarse las tierras de los pueblos. Los colonos españoles arribaron a las tierras que ocuparon los indígenas congregados en otros lugares y rápidamente recibieron dotaciones o mercedes de tierras, por parte del virrey, de todo el territorio que quedaba despoblado de indígenas.

Tributo y trabajo

A pesar del desplome o colapso de la población indígena en el siglo XVII, el trabajo en las unidades productivas coloniales dependía enteramente de la fuerza de trabajo indígena, como era el funcionamiento de los ranchos, las haciendas, las minas, los obrajes, así como la construcción y conservación de todas las obras civiles y religiosas (acueductos, caminos, casas, palacios, iglesias, conventos, entre otras muchas). De tal manera que en el año 1610, la mayor parte de los trabajadores en las minas eran indígenas. Por otra parte, las zonas de mayor producción agrícola, como eran las regiones de Tlaxcala, Tecamachalco, Atlixco (en el actual estado de Puebla), Toluca (actual Estado de México) y el Bajío (actual estado de Guanajuato), dependían del trabajo indígena. En esa misma época, el trabajo en obra pública de los centros urbanos, como la Ciudad de México, también era realizado por los indígenas. Una de las quejas recurrentes por parte de los colonos blancos, en el siglo XVII, fue la falta de indígenas para el trabajo y el aumento del número de vagos o vagabundos debido al incremento de la población mestiza y mulata.

Con el afán de lograr un mayor control de la mano de obra y las tierras de la población indígena, su forma de vida tradicional era combatida por parte de los empresarios criollos

y españoles. Los hacendados de Tlaxcala pugnaron, por ejemplo, porque se aboliera el sistema de corregimiento y que en lugar de éste se establecieran cabildos españoles para que se hicieran cargo del gobierno local de los pueblos indígenas. Los problemas generados por tan difícil contexto orillaron a los indígenas a sufrir altos niveles de alcoholismo, así como a la ruptura de su tejido social. Fue en el siglo XVII cuando los españoles observaron el fenómeno de la delincuencia entre los indígenas, especialmente en los centros urbanos. Ése es un fenómeno asociado a la fuerte movilidad indígena que se dio en aquella época hacia la periferia de las ciudades españolas, adonde acudían los indígenas atraídos por una posibilidad de obtener mayores ingresos y también huyendo de los mandones (autoridades nativas que organizaban el trabajo en sus pueblos) y, en ocasiones, de las propias autoridades de sus pueblos. Los indígenas que salían de sus pueblos eran llamados forasteros y se alquilaban como trabajadores en ranchos y haciendas; de igual manera, muchos se dedicaron a distintos oficios, tales como acarrear agua, panaderos, a transportar con sus mulas por los caminos productos para comerciar, herreros, carpinteros, entre otros oficios y servicios. En muchas ocasiones esta migración indígena hacia los centros urbanos se debía a los tributos excesivos que los pueblos debían pagar a las autoridades coloniales o a un encomendero. Durante los primeros años de la colonia, el tributo impuesto a los indígenas por los españoles descansó en la organización social sobreviviente de la etapa prehispánica, aunque tal situación cambió de forma rápida.

Muy pronto las autoridades españolas tendieron a cambiar el concepto de tributo manejado por los indígenas; a finales del siglo XVI la tendencia era la de individualizar el pago del tributo e imponer su pago en moneda y no en especie. Sin duda, las políticas tributarias de los españoles también consideraron los efectos de las epidemias. En los momentos de mayor despoblación, como fue durante el año de 1577, las autoridades españolas trataron de evitar que los indígenas abandonaran los cultivos y permutaron el tributo en moneda a especie, especialmente maíz y trigo, para evitar una escasez de alimento que llevara a una hambruna general en Nueva España. De tal manera que, a fines del siglo XVI, cada indígena tributario debía cultivar una parcela o terreno de diez varas (equivalente a 8.5 metros) para tal fin. Sólo los gobernadores y alcaldes indígenas estaban exentos. El producto de la venta de los cultivos debía usarse para gastos del propio pueblo o comunidad. Muchos gastos de los pueblos eran manejados a través de sus cajas de comunidad. La caja de comunidad, una especie de caja de ahorro, se estableció desde el año 1554, por orden de la Corona, con el fin de que el pueblo resguardara su dinero de manera segura; para ello, la caja contaba con tres cerraduras. Aunque muchos pueblos no guardaban gran cosa de dinero, ya que la carga tributaria era muy pesada y les impedía ahorrar mucho más.

Esto no nos debe extrañar, a principios del siglo XVII, un tributario indígena promedio en el valle de México debía pagar anualmente ocho reales (un peso) y media fanega de maíz al encomendero o al corregidor, un real por “Fábrica y de ministros” (un impuesto asignado en esa época por la Iglesia secular y el rey para la financiación de la construcción de las

catedrales) y cuatro reales por servicio real. También contribuía al tesoro de su pueblo sobre la base de diez varas de tierra sembrada.

Otros gastos extraordinarios impuesto a los pueblos ocurrieron en el siglo XVIII, el primero en 1770, cuando se ordenó que hubiera maestros para los niños en los pueblos y que sus salarios fuesen pagados con dinero de la propia comunidad. El segundo impuesto se dio en 1786, cuando se ordenó que el dos por ciento del ingreso anual de la caja de comunidad de los pueblos fuese asignado como parte del salario de los intendentes. Además de estos impuestos, no se debe olvidar que los pueblos sostenían económicamente a los sacerdotes de sus parroquias. El gran número de obligaciones económicas propició que en muchos pueblos se retrasaran los pagos y que sus pobladores y autoridades acumularan grandes deudas frente a la Corona. En el siglo XVIII, los atrasos en el pago de los tributos en el territorio de Nueva España equivalían a un millón y medio de pesos, lo que representaba el tributo anual de más de un millón de indígenas.

Por otra parte, no se debe olvidar que los pueblos tuvieron la obligación de servir a los españoles de manera obligatoria en sus empresas a través del repartimiento (trabajo obligatorio). Aunque en el año de 1632 se prohibió, por parte de la Corona, el repartimiento de trabajadores indígenas, con excepción del que se ocupaba en las minas, esta prohibición tendría efecto a partir del 1 de enero de 1633. El trabajo indígena desde entonces fue asalariado y hasta fines del periodo colonial.

El trabajo en las minas sobresale como el sector más importante de Nueva España, y de Hispanoamérica en general. Las minas de plata de la América española fueron las más ricas del mundo, su producción aumentó de manera importante desde el siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, y llegó a representar cerca del 80% de la producción mundial de ese metal precioso; en aquella época el oro y la plata eran la mercancía más codiciada por el mundo europeo. De ahí que el peso de plata colonial entre el siglo XVI y el XVIII fue el dinero metálico que circuló por casi todo el mundo, como han estudiado algunos especialistas. De hecho, el peso de plata novohispana, por su alto valor, fue exportado a Europa durante la etapa colonial. La moneda y los lingotes de plata de Nueva España viajaban también al Báltico, Rusia y el imperio otomano (Turquía, que en esa época era una potencia mundial), así como a la India y China, que absorbían las mayores cantidades del metal.

La lucha por la tierra

Un estudio reciente muestra que la corrupción en las distintas esferas de la administración colonial influyó, negativamente, en la revuelta indígena de distintos barrios de la Ciudad de México en 1692. En ese año, un importante sector indígena de la ciudad, acompañado de otros grupos, se levantó en contra de las autoridades virreinales. Algunas de las causas del levantamiento se centraron en las malas cosechas del año anterior y la falta de alimento para la población, así como las irregulares políticas coloniales en el manejo del comercio del pulque y el abasto de maíz. Sin embargo, las causas del levantamiento también se

debieron a que los indígenas de la Ciudad de México percibieron, especialmente las dirigencias indias, que las negociaciones con las autoridades españolas estaban rotas y que no había una respuesta política favorable a sus demandas de alimento por parte del virrey. La percepción indígena era que las autoridades novohispanas actuaban de manera deshonesto y que eran malos gobernantes, el siguiente paso fue la revuelta, la cual dio como resultado la huida del virrey y su posterior destitución.

Naturalmente la corrupción de las autoridades favorecía el beneficio económico y social no sólo de los gobernantes sino también del resto de los grupos de poder local, como eran los criollos, todo en detrimento de los intereses indígenas. En especial el asunto de la propiedad de la tierra fue central. Este problema fue de la mayor importancia a partir del siglo XVII debido al creciente interés de los españoles por las mejores tierras indígenas, lo que generó que cada vez más un mayor número de colonos se dedicara a las empresas agrícolas, sin duda esta época marca una creciente aceleración de la mercantilización de la tierra.

El acceso de los españoles a las tierras estuvo garantizado por ciertas políticas de la Corona y de sus autoridades coloniales que se instauraron a partir del último cuarto del siglo XVI. Como ya he señalado, esas políticas implicaron que la nobleza indígena fuese restringida en su acceso a la jurisdicción de sus pueblos, especialmente a partir de las reformas tributarias que impulsó la Corona en el año de 1564. Además, tales políticas no sólo estuvieron encaminadas a limitar ciertos derechos tradicionales de la nobleza india, también se procuró reducir el poder de los encomenderos y el de los frailes. Así, la Corona impidió, a través de sus autoridades, que los españoles tuvieran una encomienda de indígenas más allá de la tercera generación. Así, a finales del siglo XVI y con escasas excepciones, la mayor parte de los encomenderos habían diversificado sus intereses económicos hacia las tierras, las minas y los obrajes. Aquellos encomenderos que no habían seguido esta vía alterna terminaron en simples pensionados de la Corona.

Así, los rancheros y hacendados agrícolas españoles y criollos acumularon extensos derechos de irrigación, monopolizando y privatizando en su favor el agua tan necesaria también para los pueblos indígenas aledaños; a finales del siglo XVIII, en la región de Puebla los hacendados controlaban el agua. Incluso estos estancieros de origen europeo ponían a sus sirvientes a vigilar el uso del agua, les llamaban “guardianes del agua” y limitaban el acceso de los pueblos al preciado líquido. A pesar de que ese tipo de guardias no era oficial, se dio especialmente en el siglo XVIII en la región de Puebla.

Desde el siglo XVI la Corona procuró tutelar a los indígenas en cuanto a su acceso a la tierra. Las tierras que los indígenas adquirieron de manera comunal fue por medio de las mercedes otorgadas por el virrey, estas tierras asignadas estaban ya dentro de los límites de las comunidades que las solicitaban por vez primera. Los pueblos con tierras más ricas y aptas para el cultivo se vieron despojados de las mismas desde muy temprano a través de distintos mecanismos utilizados por los españoles, entre otros la falta de confirmación de muchas

de las tierras de las comunidades. Además, desde el siglo XVI algunos pueblos indígenas lograron obtener tierras por parte de las autoridades para la cría comunal de ganado mayor (vacas, caballos) y menor (puercos, chivos, borregos).

A partir del siglo XVII y a lo largo del XVIII, muchos pueblos se vieron obligados a rentar sus tierras a particulares, especialmente españoles, con el fin de obtener algún beneficio económico a sus acuciantes necesidades cotidianas. Por ejemplo, en diversas ocasiones los españoles rentaban las tierras de los pueblos a cambio de solventar alguna parte de sus obligaciones tributarias. Los contratos de arrendamiento eran en ocasiones cartas que los indígenas escribían en su lengua, generalmente en náhuatl, donde cedían a cambio de una renta sus tierras. Los particulares —incluso clérigos— que arrendaban las tierras sentían que eran dueños de éstas y si los indígenas pretendían rescindir los contratos protestaban airadamente ante las autoridades.

En general, a partir de 1567 se reforzó el poder de los cabildos indígenas con la idea de que los indígenas detentaran las tierras de forma comunal. En ese año se creó, por parte del virrey marqués de Falces (Gastón de Peralta, marqués de Falces, virrey de 1566 a 1568), el fundo legal, el cual señalaba que se otorgaba a cada pueblo 500 varas de terreno “por los cuatro vientos”, medidas a partir de la última casa del pueblo, posteriormente, en 1687 se extendió a 600 varas (aproximadamente 101.12 hectáreas o un kilómetro). Para el año de 1695 la Corona señaló que las 600 varas se medirían a partir de la iglesia de cada pueblo, ubicada normalmente en el centro de éste, lo que restringió evidentemente la superficie de los pueblos indígenas, esta disminución se debió a que los empresarios españoles se opusieron a que las 600 varas fueran medidas desde la orilla de los pueblos. Podemos decir que el fundo legal es el pueblo de indígenas, al cual se le adscriben otras tierras, como las ejidales. En 1573 la Corona había ordenado que a los pueblos se les dotara de un ejido de una legua de largo para su ganado (4.18 kilómetros equivalentes a 4 180 metros). En el siglo XVIII los empresarios españoles pugnaron porque se reconociera como pueblo sólo aquellos que tenían iglesia, un gobernador indígena e incluso un corregidor, limitando a su favor a los pueblos de reciente creación, muchos de ellos sujetos separados de las cabeceras, que no cumplían con todos esos requisitos. En el siglo XVIII algunos barrios se congregaron a partir de la población trabajadora de una hacienda e incluso, en ocasiones, intentaron obtener el estatuto de pueblos de indígenas.

Una aproximación a las reformas borbónicas en el reino novohispano

La Corona española, bajo la dinastía de los Borbones, procuró realizar profundas reformas administrativas y hacendarias en todos sus territorios. El objetivo principal era transformar el sistema colonial restando poder a las corporaciones, que disminuían la jurisdicción del rey en todos los niveles. Lo interesante del caso es que esos intentos fueron detenidos en el ámbito local por una profunda red de intereses que beneficiaron directamente a los sectores más poderosos, como eran los servidores reales (como se conoce actualmente el sector de mando administrativo y burocrático), los mineros, los hacendados y los comerciantes.

Pero, vayamos por pasos. Estas reformas inician con la llegada al trono de Castilla del rey francés Felipe V, en 1700, quien heredó la corona por parentesco con la casa de Austria, cuyos miembros dinásticos reinaron en Castilla y todos sus dominios desde el año de 1500. Así, Felipe V ocupó el trono de Castilla hasta el año de su muerte, en 1746. Su reinado se caracterizó por intentar aplicar y consolidar las reformas en todos los ámbitos de la vida colonial, aunque para ello se requería un cambio en quienes ostentaban el poder político y administrativo. Sin embargo, al igual que ocurrió en la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo del XVII, existían mecanismos normados y de “costumbre” que hicieron difícil, casi imposible, que los cambios corrieran en la dirección planeada por la Corona. Así, con la publicación de la Real Ordenanza para el Establecimiento e Instrucción de Intendentes, en 1786, el rey y su Consejo de Indias comenzaron por reformar el área político-administrativa de Nueva España, sustituyendo las provincias por intendencias, y cambiando las antiguas alcaldías mayores por subdelegaciones. Nueva España quedó dividida en 12 intendencias y 143 subdelegaciones. La idea era que los cargos fueran ocupados por los servidores reales más fieles a la Corona y menos interesados en hacer negocios por cuenta propia; sin embargo, como ocurrió en el siglo XVI, los cargos cambiaron de nombre, incluso tenían una mayor jurisdicción, tareas y mando territorial, pero la gente era la misma. En efecto, la mayor parte de las subdelegaciones fueron ocupadas por los mismos alcaldes mayores que estaban en ese momento, con los mismos intereses locales y privados, pero con otro nombre, más poder y mejor salario. Ahora bien, ¿cuál fue la razón de esta decisión? No podemos adentrarnos en la cabeza de los consejeros de Indias, tampoco del rey, lo único que es posible plantear es que la experiencia en el gobierno local fue lo que impulsó a dejar a los mismos personajes como subdelegados, imaginando que con ello el servidor real sería, en efecto, un servidor a las órdenes del rey, y un intermediario eficaz para hacer llegar la justicia de su majestad y organizar la hacienda o economía local. Como veremos más adelante, no fue así.

Es interesante considerar que las reformas borbónicas impulsadas a partir de 1765 obligaban, entre otras cosas, también a un saneamiento de las finanzas de los pueblos indios, esto se pretendía lograr arrendando sus tierras “sobrantes” o no ocupadas, al final esa política sólo benefició a los hacendados, mineros y comerciantes y no a las comunidades indígenas.

De igual forma, las comunidades indígenas dependían administrativamente de las intendencias. Los subdelegados de las intendencias se involucraron de manera directa en la regulación financiera de los pueblos, lo que significó una mayor participación, por parte de la autoridad española, en los asuntos del gobierno indígena y una pérdida, por parte de las autoridades nativas, de sus recursos políticos locales.

Por ello, no es de extrañar que con los cambios ocurridos a raíz de las reformas borbónicas hubiera inquietud entre los pueblos indígenas, la que se tradujo a fines del periodo colonial en algunos disturbios y revueltas. En opinión de algunos especialistas, las situaciones que

detonaron el descontento, y levantamiento rebelde, en contra de la autoridad colonial por parte de más de 150 pueblos a fines del siglo XVIII y durante la primera década del siglo XIX se debió al aumento de tributos, problemas de tierras y dificultades al interior del gobierno indígena, así como por los miembros de sus cabildos, debido a la interferencia en las elecciones internas de los pueblos por parte de la administración colonial a través de los intendentes. De ahí que la mayor parte de las revueltas indígenas fuesen encabezadas por sus propias autoridades, generalmente los gobernadores de los pueblos, quienes solían iniciar la protesta enfrentándose a algún funcionario español por cuestiones de poder y reconocimiento de su autoridad. En ese contexto general es que ocurren los primeros levantamientos, entre 1810 y 1820, por la independencia de México.

Y aquí es importante señalar, como diversos especialistas han hecho notar, que la guerra de independencia no tuvo como actores principales a los mestizos, como suele afirmarse; en realidad en este movimiento participaron centenares de miles de indígenas, lo que es natural ya que eran la población mayoritaria. Del total de población que había en Nueva España, en 1810, aproximadamente 60% eran indígenas, 20% eran españoles y otro 20% era población afrodescendiente y castas (o mestizos). De hecho, a lo largo del siglo XIX la población indígena fue mayoritaria: en 1857 representaban 50% del total de población en México y en 1876 aproximadamente 43 por ciento.

De igual manera, se ha señalado que el movimiento de independencia en México, surgido a partir de 1810, tiene como antecedente los diversos levantamientos que se dieron en los pueblos a fines del siglo XVIII. En general, la tendencia ha sido la de señalar que el gran descontento de la población rural que detona el movimiento de independencia se debió, en parte, a un aumento de la población indígena, lo que incrementó la demanda de tierras, así como por la aplicación de políticas “modernizadoras” que amenazaron la supervivencia de las comunidades y también debido a diversos cambios en el acceso a la tierra que favorecieron a la gran propiedad. Por último, otro factor fue el incremento de la comercialización agrícola que benefició a los grandes productores, sin duda muchos de estos cambios fueron impulsados desde la época de las reformas borbónicas. Aunado a lo anterior, la agricultura novohispana entró en crisis para el periodo de 1808 a 1811, lo que trajo hambruna entre la población, que, desesperada, se unió al levantamiento de 1810. Sin embargo, lo anterior no fueron las únicas razones para que buena parte de la población indígena participara en el movimiento de independencia de 1810–1820. En este sector de la población ocurrió un prolongado proceso de resistencia cultural en contra de algunos cambios que impulsó la Corona mediante sus reformas. Esa resistencia cultural tuvo como elementos importantes la identidad étnica, el sentido de pertenencia a la comunidad, la propia sensibilidad religiosa indígena, así como un pensamiento político propio.

Durante los años de la guerra independentista, varios pueblos indígenas manifestaron una ideología mesiánica y leal a la figura del monarca español; era común que los indios insurgentes expresaran su deseo de cambio mediante el clamor de “¡Viva el rey y muera el mal

gobierno!”. Sin duda, había un sentimiento en contra de los españoles —representados por las autoridades coloniales y la oligarquía local— y una adhesión leal al rey y a la Virgen de Guadalupe, aunque esta última, cabe recordar, había tenido una reducida influencia en la fe indígena a lo largo de la época colonial. Este punto es interesante: algunos especialistas han mostrado que el vínculo que los pueblos hicieron entre la virgen, la justicia y un sentimiento nacionalista se originó durante la guerra de independencia, el cual posteriormente fue acrecentándose.

Por otra parte, la legislación liberal que se dio en el contexto de una debilitada monarquía hispana permitió generar esperanzas a los pueblos indios de lograr un mayor bienestar para ellos y sus comunidades. En 1812 entró en vigencia la constitución liberal promulgada en Cádiz, la cual sentó las bases de la organización del futuro Estado nacional en México; con ella se creó la división administrativa del Estado en diputaciones provinciales, la organización del poder municipal y la igualdad de derechos entre americanos, españoles e indios (por ejemplo, la abolición del tributo, la encomienda y de los servicios personales). A través de esta constitución se ordenó la creación de ayuntamientos en las poblaciones que contaran con mil habitantes y también se ordenó que —al igual que en el cabildo colonial— las autoridades fueran elegidas por votación. Esta situación jugó en favor de las comunidades indígenas, ya que los indios estaban familiarizados con las elecciones (a diferencia de los otros grupos sociales) y hubo amplia participación de los indios en las mismas entre 1820 y 1830. Sin embargo, en la época colonial las reglas para la elección de cargos para el cabildo indígena variaban según las costumbres locales; esto cambió y en la etapa posterior a la guerra de independencia se señaló que, para elegir los cargos municipales, podían participar sólo los varones mayores de 25 años, además de que el voto era indirecto. Dentro de las comunidades indígenas se identificó la idea de ciudadanía con el pago de impuestos y el derecho a votar por los oficiales municipales quienes, a su vez, controlaban los recursos. De hecho, las ceremonias utilizadas para elegir a los oficiales del ayuntamiento en esta época eran muy similares a las acostumbradas en la época colonial con los cabildos indios, ya que ambos tenían un origen común en la práctica municipal española.

Por encima de los ayuntamientos estaban las diputaciones provinciales. Aquí la aplicación de la justicia quedaba fuera de la esfera de los ayuntamientos y dependía de los subdelegados, aunque supuestamente la figura del subdelegado quedaba anulada con la creación de diputaciones provinciales en Nueva España; sin embargo, los subdelegados “subsistieron como jueces de primera instancia, y como encargados de los asuntos de guerra”. Como se puede observar, en general esta legislación generó entusiasmo entre numerosos pueblos indios ya que les permitía una autonomía basada en su personalidad jurídica como ciudadanos, así como evitar, desde esta novel trinchera, una continuada participación política. Aunque este entusiasmo no era compartido por las autoridades coloniales y las oligarquías blancas locales, especialmente los subdelegados percibían a los ayuntamientos indígenas como unidades políticas que les limitaban en su jurisdicción.

La constitución gaditana fue suspendida en 1814 a raíz del fallido intento de Fernando VII de consolidar la monarquía absoluta en los reinos de España; sin embargo, se vuelve a imponer en Nueva España la constitución de Cádiz en 1820. Estos cambios políticos tuvieron consecuencias entre los pueblos indios. Por ejemplo, las autoridades del antiguo cabildo de Tlaxcala, los caciques, gobernador y regidores perpetuos (abolidos en 1812 por la constitución de Cádiz) fueron cesados en sus cargos en 1812; no obstante, en 1814 volvieron a asumir sus funciones para finalmente volver a salir en 1820. Ante esta situación, los caciques explicaron en 1822 su confusa situación política en una carta dirigida al emperador Agustín de Iturbide (1822-1823). En ella explicaban que con la constitución de Cádiz de 1812 habían sido cesados el gobernador y los regidores perpetuos indígenas con la creación del ayuntamiento, argüían que a raíz de esta pérdida de su poder habían sufrido escarnio público por parte de quienes les sucedieron en el gobierno del ayuntamiento de Tlaxcala. Con resignada paciencia los caciques escribieron que esta situación la solían padecer quienes eran depuestos de “aquella estera” —en alusión al antiguo asiento real indígena. Abundaban explicando que, sin embargo, nuevamente:

[...] abolida la Constitución por el Real Decreto de [4 de mayo de 1814] se nos repuso en los destinos antes dichos (volvieron a ocupar sus puestos de gobierno) y pudiendo haber desahogado entonces vergonzosas pasiones huimos constantes de bajezas y nos limitamos únicamente a el lleno puntal de nuestras atribuciones e incumbencias.²⁰

Pero breve fue el tiempo que gozaron los caciques tlaxcaltecas de su restitución en el gobierno, en 1820 nuevamente queda vigente la constitución de Cádiz y con ella se destituyó por segunda vez a los caciques de sus cargos. Por ello, en su carta resumen esa situación y explican que las nuevas autoridades del ayuntamiento de Tlaxcala “sin miramientos [...] nos pidieron las cédulas, papeles y constancias que formaban el archivo, todo los que entregamos con la mayor prontitud, sin merecer siquiera que se nos acusase el recibo de estilo para nuestro resguardo”. El vaivén político causó a los caciques “depresiones nuevas” y abundaban que se hallaban en un “estado de confusión y abatimiento [...] sin que el derecho, la justicia y la reflexión hayan sido capaces de variar nuestra suerte”. Por ello, solicitaban al emperador que se respetara el decreto de las Cortes Generales y Extraordinarias de Cádiz del 24 de marzo de 1813, en que se establecía que las autoridades cesadas, como era su caso, conservaran sus “distinciones, tratamientos, honores y uso de uniforme de que estuvieran en posesión al tiempo de crearse los nuevos (ayuntamientos)”.

Despojados de poder político, los caciques insistían en que se les permitiría gozar de su antiguo poder simbólico, como era el de recibir honores y distinciones; después de todo el cabildo de la ciudad de Tlaxcala había logrado, a pulso, después de la conquista arrancar privilegios y honores al emperador Carlos V y al rey Felipe II; tres siglos después los caciques supervivientes seguían luchando por los resabios de dichos privilegios en un México independiente. Asimismo, los caciques cerraban su petición expresando a Iturbide su pleitesía, al igual que sus ancestros coloniales la habían declarado en las numerosas cartas que

escribieron al rey desde el siglo XVI. Así, los caciques asentaban en 1822, que “ahora que tenemos la dicha de besar por primera vez sus sagradas plantas le elevamos esta humilde y respetuosa representación prometiéndonos el mayor consuelo, y el alivio más ventajoso en la desgracia”.^{21]}

Resulta interesante observar cómo los descendientes de las casas señoriales indígenas intentan acomodarse a las nuevas circunstancias del México independiente desde su propia cultura política tradicional. Sus circunstancias no son fáciles, la nobleza indígena no tenía en esta turbulenta etapa variados recursos políticos de los cuales echar mano, incluso los descendientes de Moctezuma se quejaban amargamente, en 1814, de que no se les pagaba su pensión desde hacía tiempo.²² Esa situación era compartida no sólo por los indios caciques, en general la situación de los pueblos indios era de una gran inestabilidad. A pesar de ello, y por lo que se puede observar en la carta de los caciques de Tlaxcala dirigida a Iturbide, los indios siguieron mostrando una “flexibilidad ideológica notable para reclamar un lugar en la sociedad nacional frente al Estado, algo que lograron adoptando nuevos sistemas políticos al mismo tiempo que mantenían vivas prácticas provenientes de la Colonia”.²³

Los pueblos indígenas durante la primera mitad del siglo XIX

En efecto, durante aquella época los indios continuaron utilizando su enorme flexibilidad ideológica, en la que sus prácticas culturales tradicionales tenían un importante papel, y lo hicieron en un ambiente complejo para ellos, ya que a raíz de la legislación de Cádiz y con los sucesivos gobiernos liberales y conservadores, los pueblos perdieron la protección que la monarquía les había dado en cuanto a su personalidad jurídica. No existía más un juzgado especial para ellos y debían convivir con los otros grupos de ahí en adelante sin la protección, aunque sólo fuera en la legislación, de un monarca “paternal”. Aparentemente, los indios estaban en igualdad de derechos frente a los demás, pero la realidad era distinta y los pueblos tuvieron, rápidamente, que aprender las nuevas reglas de sucesivos gobiernos con distintas ideologías, pero que tenían en común el de considerar a los indios como un lastre para la creación y consolidación de un Estado moderno.

Sin duda, la exaltación del pasado indígena tuvo un importante papel en el desarrollo del patriotismo criollo desde el siglo XVIII. Esta exaltación continuó después de 1810 por parte de algunos liberales, como Carlos María de Bustamante, este sector blanco de la sociedad pensaba que eran ellos los verdaderos descendientes de los antiguos mexicanos. De tal manera, en parte, durante algunos años la legitimación del proyecto nacional se fundamentó en la legitimidad de las civilizaciones prehispánicas, especialmente la mexicana. Sin embargo, los patriotas criollos no tenían en tan alta consideración a los indios contemporáneos, los vivos, quienes —según su óptica— era gente social y políticamente degradada debido a los tres siglos de colonización. De forma paulatina, después de la independencia, los grupos políticos mexicanos, tanto liberales como conservadores, fueron abandonando la exaltación de la civilización prehispánica, la cual fue cayendo en el olvido y la indiferencia. Para mediados del siglo XIX, los sucesivos gobiernos del México independiente llegaron

incluso a considerar que, en realidad, la conquista y la colonización españolas fueron un gran servicio para los indios, los cuales eran como “animales salvajes”, incapaces de aspirar a ser hombres civilizados.²⁴

Así, en 1821 algunos diputados debatían acerca de las capacidades físicas y morales de los indios, la discusión tenía partidarios a favor y en contra, en general a lo largo del siglo XIX los miembros de la élite política consideraron que los indios era gente atrasada, sin educación y degenerada.²⁵ A pesar de ello, parte de la legislación establecida a partir de la constitución gaditana permitió a los indios gozar de ciertos beneficios. En 1822 se suprimió la contribución a los indios del medio real de ministros, que financiaba desde finales del siglo XVI el abolido Juzgado General de Naturales. También se eliminaron el medio real del Hospital de Naturales, así como el real y medio de tributo que los indios pagaban a sus cajas de comunidad.²⁶ Sin embargo, al mismo tiempo que eran relevados de una buena parte de su carga tributaria, los indios quedaban sin la posibilidad de acudir a una justicia especialmente entrenada en conflictos indígenas y a los hospitales donde sólo ellos eran atendidos. La legislación de esa época señalaba que los indios, como cualquier ciudadano, podían acudir a cualquier hospital y ser admitidos, el asunto es que no había una infraestructura en la inestable y empobrecida nación que pudiera atender los problemas de justicia y salud de los numerosos indígenas.²⁷ Para agravar la situación, poco tiempo después se decretó una contribución personal para cada indígena mayor de 16 años, así es que la situación fiscal sólo mejoró ligeramente para los indios después de la independencia.²⁸

Aun así, el que se les diera la categoría de ciudadanos permitió a los indios negociar, desde este lugar, algunos beneficios, especialmente para conservar algunos elementos de sus “derechos y prácticas tradicionales”.²⁹ Aquí es importante subrayar que la idea de ciudadano que prevaleció entre los indios representaba, en realidad, una nueva manifestación de la pertenencia a sus comunidades, una visión de la comunidad nacional como una extensión de la comunidad local. Para los indios, la idea de ciudadano no se centraba en el individualismo, sino que era la posibilidad de pertenecer a una comunidad más amplia que englobaba a la nación, la cual estaba conformada por el pueblo y en donde todos tenían derechos y obligaciones sin distinción de raza o clase.³⁰ Como “mexicanos” reconocidos, los indios generaron estrategias para preservar el orden colonial en diversos aspectos de su vida interna,³¹ especialmente en el nivel del gobierno de los pueblos. De tal manera que la respuesta de los pueblos indígenas frente a las agresiones y cambios externos que se sucedieron durante la primera mitad del siglo XIX, contienen elementos culturales tradicionales importantes.

Quisiera ahondar en este punto analizando algunos casos. Los primeros nos remiten a las creencias tradicionales de los indios en el ámbito local durante la primera mitad del siglo XIX. Posteriormente reseñaré un evento que muestra cómo después de la independencia hubo numerosos indígenas que anhelaban una autonomía política, representada a partir de la elección de un rey indígena. Por último, expondré un caso que involucra la participación política de algunos pueblos con una agenda que incluía temas que se discutían en el nivel

nacional. Con estos casos espero mostrar la gran flexibilidad ideológica de los indios, combinada con un fuerte apego a sus tradiciones.

Con la constitución de 1824 se estableció el federalismo en México, lo que significó adoptar como forma de gobierno la de una república representativa, popular y federal. Entre 1829 y 1831 fue presidente el famoso caudillo de la independencia, Vicente Guerrero (asesinado en 1831), quien gozó de un fuerte apoyo de los pueblos indios, su breve gobierno y en general el sistema federal permitió a los indios tener una mayor participación política. En las regiones federativas, el número de municipios era casi igual al número de repúblicas indias existentes en la etapa colonial; además, la práctica del sufragio universal para los hombres estaba garantizada. Y aunque los indios pagaban impuestos a su municipio, el dinero se administraba de manera local. Para muchos indios el término “federalismo” significaba la “difusión del poder a un nivel local”.³² Aunque hay que considerar que también había municipios controlados por mestizos y blancos con fuertes intereses regionales y que tenían poder sobre varios pueblos pertenecientes a su municipio, pero esta situación no invalida la existencia de numerosos municipios controlados por indios.

El federalismo se prolongó sólo hasta el año de 1834, cuando los centralistas asumieron el poder, el gobierno centralista (1835–1841), sin duda, afectó gravemente a las comunidades indígenas. Los centralistas redujeron el número de municipios, varios de los cuales estaban controlados por las élites criollas y los mestizos, quienes dominaban a los pueblos indios de su jurisdicción. Además, durante esos años los impuestos se elevaron causando gran malestar entre los indios, quienes se rebelaron en contra del pago de dicho impuesto, en especial en lo que actualmente es el estado de Guerrero. Finalmente, los centralistas restringieron el sufragio universal, a partir de 1836 sólo podrían votar aquellos que tuvieran un ingreso anual de más de 100 y 200 pesos, lo que eliminaba totalmente la participación indígena campesina en las elecciones.³³

Estas situaciones provocaron que varios pueblos indios del actual estado de Guerrero (de la Montaña y de la Costa) se rebelaran en contra del gobierno centralista. Inicialmente se levantaron en Chilapa, en donde la élite blanca y mestiza de ese municipio intentó, durante la etapa centralista, controlar diversos pueblos indios circunvecinos a través de manipular los asuntos políticos internos de los pueblos, situación que en poco tiempo se volvió un agravio central de los campesinos que se rebelaron en los años de 1840.³⁴

A los indios alzados de la región de Chilapa se unieron muchos otros pueblos que estaban en contra de las leyes centralistas, especialmente el asunto de los impuestos generó un gran movimiento en contra del gobierno central y que se esparció por grandes áreas del actual estado de Guerrero. Aunado a ello, el gobierno centralista tenía grandes fisuras que aprovecharon gente no india con gran respaldo político, entre otros el federalista Juan Álvarez, quien apoyó a los indios en sus demandas. Juan Álvarez fue una figura clave en la creación del estado de Guerrero en 1849, lo cual finalmente se logró gracias al respaldo indígena, a

quienes prometió resarcir de sus agravios. Aunque, sin duda, en el debilitamiento del gobierno centralista influyó fuertemente la invasión de Estados Unidos y la pérdida de territorio (1846-1848). El propio Juan Álvarez peleó contra el ejército estadounidense con una táctica de guerrilla, apoyado por numerosos indígenas provenientes del actual estado de Guerrero.

Una vez acabado el levantamiento y con el gobierno centralista eliminado, el país volvió a contar con un gobierno federalista de 1850 a 1852, en ese año el gobierno federal, encabezado por Mariano Arista, terminó con su renuncia debido a la fuerte presión de los conservadores y los aliados del expresidente Antonio López de Santa Anna, quien regresó del exilio y fue nombrado nuevamente presidente. En el estado de Guerrero, Juan Álvarez y otros importantes políticos federalistas se rebelaron en contra de esta situación y redactaron el Plan de Ayutla (1854), basado en un federalismo popular. En este levantamiento, nuevamente, volvieron a participar, con base en una guerra de guerrilla, del lado de los federalistas las comunidades indígenas de la Montaña de Guerrero, que habían luchado en el movimiento de los años cuarenta. A pesar de que López de Santa Anna intentó aplastar la rebelión con particular saña, no lo logró. Poco tiempo después se unieron gente y pueblos de otras regiones del país al movimiento en contra de López de Santa Anna, adhiriéndose al Plan de Ayutla: Michoacán, Estado de México, el actual estado de Morelos, Tamaulipas, Oaxaca, Nuevo León, Jalisco, San Luis Potosí, Zacatecas y la Ciudad de México. Finalmente, Antonio López de Santa Anna fue derrotado y exiliado de México en agosto de 1855. En ese año Juan Álvarez fue electo presidente de México y entró a la capital del país acompañado del ejército indígena, pocos meses después renunció al cargo y asumió como presidente Ignacio Comonfort.³⁵ Es interesante notar que en este movimiento político de los indios, las alianzas se tejieron entre grupos que no hablaban la misma lengua (mixtecos, tlapanecos, amuzgos, nahuas), quienes se comunicaban por escrito en español. La agenda política de los indios coincidió con la de aquellos que deseaban debilitar al gobierno centralista y crear una república federalista.

A través de ese y otros casos que omito por falta de espacio, me interesa subrayar cómo algunos elementos tradicionales de la cultura indígena seguían siendo una fuerza de cohesión dentro de las comunidades en la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, al mismo tiempo se puede observar que las acciones emprendidas por la población indígena frente a los acontecimientos ocurridos durante esta etapa, sin duda fueron variadas y obedecieron a la enorme flexibilidad ideológica que posee la población india. Se trata de comunidades con una organización política de larga tradición que lograron, en ocasiones, incluir en su agenda política demandas a escala nacional, involucrándose con otros sectores no indios de la sociedad y que coadyuvaban a la formación del Estado mexicano.

Por otra parte, durante el siglo XIX generalmente los pueblos indígenas optaron por negociar con las autoridades, como lo habían venido haciendo desde la época colonial, esta negociación partía, por lo general, desde su aprehensión de la propia legislación que se les iba imponiendo. Con la novedosa figura de los ayuntamientos, los indígenas lograron

retener antiguas funciones políticas coloniales, en donde “la designación del gobernador de república fue reemplazada por la del alcalde primero”.³⁶

Es interesante observar cómo, en el nivel local, en cientos y cientos de pueblos, el mando y gobierno quedó en manos de los propios habitantes de los pueblos a lo largo del siglo XIX, independientemente de los vaivenes políticos, las guerras e invasiones. Con la promulgación de la constitución de 1857, los ayuntamientos fueron encabezados por presidentes municipales, para crearse un municipio sólo se requería que contara con 500 habitantes, de tal manera que gracias a la habilidad política indígena y a la ley de 1825, numerosos pueblos de Oaxaca se consolidaron como municipios y retuvieron el territorio que habían logrado desde la época de las composiciones coloniales. Además, en general las leyes nacionales eran confusas y los estados no tenían agentes efectivos para forzar a los pueblos a cumplir este tipo de legislación que atentaba en contra de sus tierras, quienes además se defendían en el terreno legal, aunque no fuesen cabeceras municipales, contratando abogados y encontrando resquicios legales para ser reconocidos.³⁷

Esta situación reforzó una larga tradición de resistencia legal y política por parte de los pueblos, para quienes la tierra era no sólo un recurso económico, sino una fuente de derechos políticos y de libertades colectivas frente al Estado.³⁸ La defensa legal fue un recurso importante utilizado por los indios, para las autoridades y una gran parte de la sociedad esta resistencia de los pueblos era promovida maliciosamente por los propios abogados de los indios a quienes se denominaba despectivamente “tinterillos”.³⁹ Esta tenaz defensa legal, por parte de los indios, provocó que en 1852 en los estados de México, el Distrito Federal, Veracruz y Guerrero se prohibiera a los pueblos de indios litigar por sus tierras.⁴⁰

Lo anterior es importante para entender que en el siglo XIX los indios, en ocasiones, pudieron ejercer ciertos derechos políticos y proteger las tierras de sus pueblos y que un recurso importante fue el de acudir a la legislación y a las instancias de justicia. Sin embargo, los gobiernos en general no eran proclives a garantizar la supervivencia de las comunidades en la etapa nacional, especialmente estaban interesados en que las tierras dejaran de ser comunales y pasaran a ser privadas. No en balde incluso algunas comunidades llegaron a lamentar la desaparición del régimen colonial, aludiendo que en esos tiempos los pueblos indios estaban mejor protegidos por la monarquía hispana.⁴¹

Los pueblos indios, la tierra y los títulos a partir de las Leyes de Reforma

En general, entre los años de 1821 y 1850 los sucesivos gobiernos nacionales y estatales intentaron individualizar varios tipos de tierras de los pueblos indios.⁴² Pero fue con los liberales, en 1856, que se dio un duro golpe a los derechos colectivos sobre las tierras por parte de los pueblos a través de la legislación de desamortización de los bienes de “manos muertas”.⁴³ La legislación permitía que las tierras comunales de los pueblos fuesen divididas, repartidas e individualizadas; esa situación no se dio de inmediato ni tampoco fue general. Si bien es cierto que la legislación, en efecto, facilitó que un gran número de

pueblos perdieran el usufructo de sus tierras en común, después de todo era una legislación no sólo apoyada por los liberales, los hacendados la apoyaron al igual que los conservadores.⁴⁴ También es verdad que recientes estudios muestran que, en el caso de muchos pueblos, los indios lograron conservar sus tierras a través de los resquicios de la propia legislación, recurriendo a amparos, por ejemplo, las tierras de servicio público estaban exentas y según la lectura podían ser los ejidos y el fundo legal.⁴⁵ Los pueblos también podían conformarse en sociedades agrarias y adoptar el condueñazgo.⁴⁶

Así, varios pueblos con tierras, generalmente no muy codiciadas por los mestizos y blancos, lograron titularlas a nombre de los pobladores manteniendo el control colectivo sobre las mismas.⁴⁷ Finalmente, los indios también acudieron a medidas radicales, como era la de rebelarse en forma violenta para evitar la pérdida de sus tierras. Además, había otros casos todavía más excepcionales, como era el de algunos de los descendientes de los caciques mixtecos (los *iya* en mixteco), pese a que los mayorazgos habían sido abolidos poco después de la independencia, hubo caciques indígenas en Oaxaca, especialmente en la Mixteca, que lograron retener su cacicazgo a pesar de las leyes de desamortización; por ejemplo, Chazumba era uno de los cacicazgos más grandes de la Mixteca y fue retenido por José María Bautista y Guzmán hasta su muerte, ocurrida entre 1870 y 1880. Don José recibió el cacicazgo de su padre, Joaquín Antonio Bautista y Guzmán, y su linaje se puede rastrear hasta por lo menos el siglo XVI.⁴⁸

Este abanico de respuestas, por parte de los pueblos indios, corrobora su gran capacidad de negociación y su capacidad para defender las tierras de sus pueblos. Una interesante estrategia de los indios para conservar sus tierras fue la búsqueda, a partir de mediados del siglo XIX, de sus títulos primordiales, este recurso ha sido poco estudiado. Numerosas autoridades indígenas, o sus representantes, trataron de localizar sus títulos primordiales para defenderse del despojo de sus tierras, sobre todo a partir de la legislación de desamortización.⁴⁹

Sin embargo, algunos pueblos habían comenzado la búsqueda de sus títulos desde antes de la publicación de esta legislación y lo siguen haciendo hasta nuestros días. Desde el año de 1830, los indígenas comenzaron a solicitar a través de sus autoridades que en el Archivo General se les buscaran los títulos primordiales⁵⁰ de sus pueblos con la finalidad de proteger sus tierras. Para 1869, se crea el Archivo de Búsquedas y Traslado de Tierras del Archivo General, que comienza en ese año a concentrar toda la información referente a la búsqueda de títulos para los pueblos.⁵¹ Los pueblos, generalmente, escribían una solicitud al director del Archivo General en la que manifestaban requerir, para algún trámite legal o litigio, copia certificada de los títulos primordiales de sus pueblos y el Archivo General designaba a una persona para que buscara esos títulos y se les pudiese dar copia a los pueblos de los mismos documentos. También algunos pueblos comenzaron a llevar títulos que resguardaban en sus comunidades para que se les hiciera una transcripción y se les certificara por parte del Archivo General. Numerosos pueblos comenzaron la búsqueda de la historia de sus comunidades, tan sólo el registro de la solicitud y respuesta de la búsqueda de títulos entre los

años de 1869 a 1991 abarca 175 gruesos volúmenes, lo que da idea de la cantidad de pueblos que procuraron (y procuran) obtener sus papeles por medio del archivo.⁵²

En el año de 1846, el reglamento del Archivo General señaló, en el artículo 97, que el archivo “expedirá copias a aquellos que necesitaren algunos documentos para afianzar sus derechos u otros usos”⁵³ y todavía más interesante, en el artículo 102 se señala que “las compulsas extendidas en los términos prevenidos harán entera fe en todos los tribunales, juzgados y oficinas de la República”. Lo que significa que a partir de este reglamento se otorgó validez legal a las copias. Para el año de 1920, este servicio se nombró “expedición de copias certificadas de los títulos primordiales, mercedes, planos y demás instrumentos originales existentes en él [Archivo General] que de alguna manera puedan ser utilizados por el público”.⁵⁴ Entre 1830 y 1904, las copias de los títulos primordiales, que muchas veces incluían mapas y códigos de tipo Techialoyan, se hicieron por extraordinarios paleógrafos y dibujantes de manera manuscrita y las copias de ilustraciones estaban también pintadas a mano. Los documentos que eran entregados como copia de los títulos a los pueblos durante el siglo XIX provenían generalmente del ramo de Tierras y consistían en diversos documentos coloniales, como mercedes, fragmentos de litigios, mapas, etcétera, algunos de los cuales tenían una gran antigüedad. En 1904, las copias se comenzaron a realizar en máquina de escribir.⁵⁵

Este mecanismo legal no había sido estudiado, salvo por quien esto escribe al igual que por Florencio y Claudio Barrera y, sin embargo, fue el recurso más utilizado para proteger y ampliar el territorio por parte de los pueblos de México, desde mediados del siglo XIX hasta la época actual.⁵⁶ Por lo general, la solicitud de los pueblos era muy sencilla, normalmente hacían alusión al reglamento de 1846, el cual les permitía que el Archivo General les diera una copia de sus títulos.⁵⁷ En otras peticiones, la solicitud incluye información que las autoridades de los pueblos recopilaron de los ancianos del lugar y que son testimonios orales acerca de la antigüedad de su comunidad; cuando incluyeron este tipo de información lo hicieron para facilitar al paleógrafo y traductor del archivo la búsqueda de sus títulos primordiales. Asimismo, algunas de las copias de títulos primordiales que el Archivo General entregó a los pueblos estaban originalmente en náhuatl, por lo que antes eran traducidos al español, en estos documentos se narra una serie de hechos históricos que pertenecen a la tradición indígena. En esta época muchos pueblos que conservaban mapas y documentos antiguos se dieron a la tarea de actualizar sus mapas, inscribiendo en ellos más información para presentarlos ante los tribunales con el fin de amparar sus tierras de propiedad comunal.

En resumen, a lo largo de los siglos XIX y XX, los relatos orales y las historias locales, plasmados en algunos títulos coloniales, seguían teniendo utilidad legal para los pueblos indígenas y eran copiados, y en ocasiones traducidos, por parte del Archivo General para ser utilizados como un instrumento legal por los pueblos para defender sus tierras y su territorio.

A partir de ese contexto, es interesante preguntarnos acerca de lo que ocurrió con algunos pueblos que no encontraron sus títulos primordiales en el Archivo General o que no contaban con documentación colonial propia para utilizarla ante los tribunales para demostrar la antigüedad de sus pueblos. En esos casos, algunos de aquellos pueblos decidieron elaborar su propia documentación y hacerla pasar por antigua, un fenómeno similar a lo que ocurrió en el siglo XVII, con los títulos primordiales y con los códices del tipo Techialoyan.⁵⁸

En 1863, con la caída del gobierno de Benito Juárez a raíz de la invasión de la Francia de Napoleón III, se instauró en México una monarquía “moderada” encabezada por Fernando Maximiliano de Austria, quien gobernaría México hasta el año de 1867 en que fue derrocado y fusilado. Si bien el grupo de conservadores mexicanos fueron quienes lograron traer a Maximiliano de Austria como emperador de México, el joven príncipe tenía una tendencia política liberal. Durante su gobierno algunos pueblos indios lucharon al lado de los liberales en contra de la monarquía y del ejército francés que lo apoyaba; por ejemplo, los indios de la Sierra Norte de Puebla se destacaron en la lucha en contra de los invasores.⁵⁹ Aunque también es verdad que muchos pueblos apoyaron la permanencia del monarca austriaco, especialmente debido a la política en favor de los pueblos indígenas que el emperador desarrolló durante su breve estancia en el gobierno. Así, durante el viaje de la pareja imperial, en 1864, de Veracruz a Puebla les ofrecieron copiosas recepciones en donde las autoridades indígenas ofrecían discursos de bienvenida en náhuatl, los cuales eran traducidos por el licenciado Chimalpopoca Galicia.⁶⁰

Maximiliano de Austria decidió restituir la propiedad comunal que la legislación de 1856 había suprimido; esa restitución la hizo publicar en español y náhuatl, ordenando que los pueblos mayores a 400 habitantes que carecieran de ejidos y fundo legal tendrían derecho a obtenerlos; de igual manera, los pueblos con más de dos mil habitantes tendrían, además de su fundo legal, derecho a un terreno para ejidos y tierras de labor, los terrenos de que se dotaría a los pueblos los obtendría, el gobierno, de las tierras baldías y también de la expropiación.⁶¹ Esta legislación ofreció un gran respiro a las comunidades indígenas, además de que el emperador creó en 1865 la Junta Protectora de Clases Menesterosas, en donde los asuntos indígenas fueron ventilados legalmente, sobre todo los asuntos de tierras; por otra parte, desde 1864 el propio emperador ofrecía audiencia pública cada domingo.⁶² Sin duda, muchas comunidades vieron con beneplácito esta política que era muy similar a la seguida durante la etapa colonial, en donde existía un tribunal especial para los indios; finalmente, el emperador devolvió a los indios su personalidad jurídica: “las peticiones indígenas que le llegaban al emperador le servían para atenuar conflictos y conocer la realidad de sus súbditos, esa función tenía las peticiones para los monarcas europeos”.⁶³

La junta estaba presidida por Faustino Chimalpopoca Galicia, quien era “preceptor imperial” de la lengua náhuatl en el Colegio de San Gregorio y administrador de las parcialidades de Santiago y de San Juan de la Ciudad de México.⁶⁴ Este nahua educado estaba a cargo de revisar los problemas que los indios llevaron a la junta y que eran en su mayoría asuntos

por tierras y aguas que los indios peleaban en contra de hacendados.⁶⁵ Muchos de esos pueblos contrataron abogados para garantizar el éxito de sus demandas y se mantenían al tanto de la publicación de las leyes.⁶⁶

Esta política en favor de los indios no era obra de la casualidad; Maximiliano estaba genuinamente interesado en la arqueología mexicana; el escudo imperial, por órdenes suyas, llevaba el símbolo mexica de la serpiente sobre el nopal devorado una serpiente. Además, en los muros de su castillo, en Chapultepec se pintaron frescos con paisajes y temas prehispánicos. Tanto el emperador como su esposa tenían predilección por sus súbditos indígenas; por ejemplo, las disposiciones relativas a los indios se ordenaban publicar en español y náhuatl y el emperador recibía con interés a las delegaciones indígenas. Sin duda, la política indigenista de Maximiliano de Austria desactivó algunos conflictos latentes al interior de los pueblos debido a la aplicación de las Leyes de Reforma de 1856,⁶⁷ en opinión de un historiador del siglo XIX, el entusiasmo que despertó el emperador entre la población indígena se debió, en gran parte, a que “era una novedad para ellos (los indios) verse invitados a tomar parte en la cosa pública”.⁶⁸

Sin embargo, con el triunfo del proyecto liberal sobre el imperio en 1867, se abolieron los cambios legales efectuados durante el gobierno de Maximiliano y volvió a quedar vigente la legislación sobre las tierras de comunidad promulgadas en 1856.⁶⁹ Esta legislación fue un importante antecedente para la política agraria que llevó a cabo Porfirio Díaz durante los más de 30 años que duraría en la presidencia de México (1876–1911). Para Díaz, las comunidades indígenas y las formas de posesión colectiva de la tierra eran un gran obstáculo en su proyecto de nación liberal y moderna.

En 1883 el gobierno de Porfirio Díaz lanzó una gran ofensiva legal relativa a la propiedad indígena mediante el Decreto sobre Colonización. En este decreto se ordenó el deslinde de los terrenos baldíos de todo el país, la idea era ceder esas tierras a los inmigrantes extranjeros y a colonos mexicanos; además, se autorizaba a deslindar las tierras a compañías a las que se le concedía a cambio la tercera parte de los terrenos que habilitaran.⁷⁰

En 1894 el presidente Porfirio Díaz también expidió la Ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos de los Estados Unidos Mexicanos. Mediante tal ley los terrenos baldíos, o tierras sin estar cedidas para uso público, las tierras de demasías, las excedencias y los terrenos nacionales podían ser cedidos a cualquier persona que los “denunciase” sin límite de extensión.⁷¹ La ley “continuó el proyecto de desaparición de la pequeña propiedad, así como de los bienes ejidales y comunales”; en ese contexto, muchos indios perdieron sus tierras y tuvieron que alquilarse como trabajadores en ranchos y haciendas para sobrevivir. Es así que esta legislación favoreció a la mediana y gran propiedad, y además, coadyuvó a la liberalización de la mano de obra.⁷²

A pesar de este panorama fuertemente adverso a los intereses de los pueblos indígenas, algunos autores recientemente han considerado que se debe matizar la idea de que todos los indios y campesinos perdieron sus tierras durante el gobierno de Porfirio Díaz. Si bien es cierto que muchos pueblos perdieron sus tierras, también es verdad que se pueden observar algunos casos regionales en donde los indios lograron preservar la administración comunal de sus tierras, este fenómeno obedece a la gran capacidad de negociación que los indígenas desplegaron y que forma parte de su bagaje cultural tradicional, así como a que algunas de estas tierras no eran particularmente ricas ni se ubicaban en un emplazamiento estratégico para algunas empresas, como era la del ferrocarril.

Sin duda, en la medida que se estudien más casos regionales referentes a la defensa de la tierra por parte de los pueblos durante el régimen de Porfirio Díaz, podremos avanzar en nuestro conocimiento de las estrategias desarrolladas por los indios. Aunque por ahora sólo podemos señalar que algunas de estas estrategias, sin duda, incluían la búsqueda de sus títulos primordiales en el Archivo General y la elaboración de documentos “antiguos”.

En 1910 los indios de Xixingo, estado de Puebla, participaron con éxito en una práctica topográfica a cargo de un ingeniero que tenía la misión de establecer sus tierras como parte del límite entre los estados de Puebla y Oaxaca; los indios apoyaron con la traducción de topónimos (nombres de lugar) del náhuatl al español y explicaron relatos de su tradición oral, mencionando, por ejemplo, que en ciertos parajes habían existido restos de esculturas prehispánicas —“ídolos”— y especificando que “antiguamente sus moradores encontraron muchos ídolos que los mexicanos consideraban como los dioses de su primitiva religión pagana”.⁷³ Podemos imaginar en los albores de la Revolución mexicana a los indígenas de Xixingo en compañía del ingeniero proveniente de la ciudad de Puebla, rememorando los nombres y parajes de sus tierras en náhuatl y relatándole historias locales. La capacidad de negociación de los indios y su gran flexibilidad ideológica permitió a algunos pueblos conservar sus tierras, aunque en un ambiente político en donde las estrategias de negociación indígena estuvieron sumamente constreñidas por parte del Estado mexicano hasta el inicio, en 1910, de la revolución armada.

Las tierras los indios y los títulos después de la revolución

Hacia 1910 una proporción muy grande de indígenas y campesinos se encontraban sin tierras, algunos especialistas han llegado a calcular que esa proporción llegaba al 95% de las cabezas de familia rurales.⁷⁴ Esta situación había llevado a numerosos pueblos, desde fines del siglo XIX, a rebelarse a pesar de la gran represión que el gobierno de Porfirio Díaz ejercía en contra de la disidencia.⁷⁵ En el año de 1911, los zapatistas publicaron el Plan de Ayala, en el que se desconocía el gobierno del presidente Francisco I. Madero (1911–1913) y en donde se declaraba que la tierra debía repartirse a las comunidades. Emiliano Zapata encabezó un gran movimiento agrarista de 1910 a 1919, recientes estudios muestran que el zapatismo generó un plan político coherente y radical para la transformación global de una sociedad compleja. Además, las propuestas del zapatismo no fueron estáticas y cambiaron

a lo largo de la lucha por el reparto de las tierras a los pueblos, aunque estos cambios ocurrieron a partir de la formulación de un plan político inalterable que se resume en el Plan de Ayala.⁷⁶

Para los zapatistas, la comunidad agraria era la unidad social básica y el problema agrario el tema principal para reorganizar a la sociedad. Para ello se debía devolver a las comunidades las tierras que, históricamente, les habían pertenecido y dejar a los pueblos que de manera autónoma definieran y establecieran las formas en las que organizarían la producción de sus tierras, todo ello de acuerdo con sus recursos y tradiciones; esto se lograría a través de municipios libres y autónomos, que serían la entidad política central. Además de devolverseles sus tierras a los pueblos, el zapatismo proponía la dotación de tierras de manera individual e intransferible para que se organizaran en cooperativas. Para lograr tales metas, toda la tierra que no fuera pequeña propiedad sería expropiada y las tierras serían tomadas de inmediato por la vía de las armas. Los dueños de la propiedad expropiada tendrían que mostrar sus títulos de tierras ante cortes revolucionarias; esa propuesta global intentó transformar la estructura agraria de la nación. El estado y el gobierno federal eran vistos como unidades de servicio y coordinación, en este contexto, los gobernadores de los estados y el presidente de la República se nombrarían por consejos de líderes revolucionarios.⁷⁷

Con el Plan de Ayala se introdujo, en el discurso de la revolución, la demanda agrarista, cuya respuesta estatal fue el ejido. Para los campesinos insurgentes, los ejidos de los pueblos eran las tierras que siempre habían controlado y cultivado, el complejo entero de las tierras del pueblo conocidas durante el periodo colonial y el siglo XIX como terrenos de común repartimiento, propios, fundo legal y ejido. Después de 1856, este complejo de tierras se denominaba simplemente ejido. En opinión de Dana Markiewicz, el cambio de terminología pudo ser el resultado del lenguaje del artículo 8 de la Ley Lerdo, del 28 de junio de 1856. Como se vio con anterioridad, al estar los ejidos exentos de la legislación de desamortización, algunos pueblos argumentaron que todas las tierras que todavía controlaban eran ejidales.⁷⁸

Para recuperar estos ejidos, los pueblos pelearon durante la revolución. Sin embargo, el gobierno maderista y posteriormente el de Venustiano Carranza (1917–1920) no podían reconocer los reclamos campesinos, ya que ello significaba desconocer la validez de los títulos de muchos dueños de tierras a gran escala, y a fin de cuentas la validez de la propiedad privada. De tal manera que el ejido que surge con la revolución fue mucho más una creación de los campesinos y no del nuevo régimen posrevolucionario.⁷⁹

En 1915 los constitucionalistas, entre ellos Venustiano Carranza, promulgaron una ley agraria menos radical que el Plan de Ayala. El 6 de enero de 1915 se creó la Comisión Nacional Agraria, que tenía como finalidad la dotación, restitución y ampliación de tierras; con ella se establecieron las bases para la tipificación de la propiedad ejidal, la comunal y la pequeña propiedad, y en cada estado de la república se crearon comisiones locales para coadyuvar

en el reparto agrario a la comisión. Esa comisión fue el antecedente del artículo 27 constitucional, y finalmente el 17 de enero de 1934 quedó establecido el Departamento Agrario, que asumió las funciones de la Comisión Nacional Agraria.

Con la creación de esas instancias, se trató de resolver el problema agrario devolviendo a los pueblos su personalidad jurídica. Una de las primeras acciones fue la de “restituir”, en 1915, las tierras que los pueblos habían perdido debido a las Leyes de Reforma de 1856. La restitución implicaba una febril reconstrucción histórica por parte de los pueblos a través de la búsqueda o manifestación de sus títulos primordiales, muchos de los cuales fueron solicitados al Archivo General de la Nación, así como la presentación de testimonios orales de los ancianos de los pueblos para reconstituir las tierras que los pueblos poseían antes de la legislación de 1856; esa búsqueda de los títulos primordiales fue reforzada por el artículo 27 de la constitución de 1917. Para toda esta tarea se contrató, por parte de la Comisión Nacional Agraria, los servicios de paleógrafos que transcribieran los documentos coloniales que las comunidades esgrimían como prueba de la antigüedad de su posesión territorial.⁸⁰

Sin embargo, la restitución fue insuficiente para resolver el problema agrario, pues muchos pueblos no encontraron documentación histórica que sustentara la pérdida de sus tierras, por lo que el siguiente paso fue la dotación de tierras y la formación de nuevos núcleos agrarios; para ello también se requería de los títulos primordiales de los pueblos o de documentación histórica que avalara la “fecha de fundación del pueblo y copia del acta de constitución”.⁸¹ Además, los pueblos indios habían continuado buscando en el Archivo General de la Nación sus títulos primordiales desde antes de la creación de la Comisión Nacional Agraria y después de la revolución, tal y como lo venían haciendo desde antes de mediados del siglo XIX, aunque naturalmente redoblaron esta búsqueda a partir de la legislación emanada de la revolución.

El cuidado por reelaborar y presentar pruebas históricas por parte de los pueblos después de la revolución no es aleatorio, para esta época tenían casi 400 años de experiencia legal en proteger sus tierras de extraños codiciosos. A pesar de la revolución, los indios sabían que no tenían aseguradas sus tierras y que los hacendados pelearían por quitárselas, además de que el apoyo a la restitución y dotación de sus tierras por parte de las autoridades gubernamentales era relativo.

En opinión de Dana Markiewicz, la reforma agraria fue más significativa por sus limitaciones que por sus logros, de tal manera que tuvo éxito en evitar revueltas campesinas, modificar las relaciones de propiedad de la tierra y fue de vital importancia para que el nuevo régimen surgido de la revolución lograra una institucionalidad. Sus limitaciones se debieron a la falta de voluntad política de los gobiernos surgidos de la revolución por llevar a cabo un reparto de tierras efectivo; esos gobiernos nunca estuvieron interesados en el desarrollo agrario y el bienestar de los campesinos, un factor principal en el diseño de la política de la reforma agraria. La ley agraria permitía pequeñas propiedades y la garantía constitucional de la

posesión de la tierra permitió a grandes propietarios encubrirse como pequeños propietarios ante los tribunales. La única salvedad a esta situación se dio durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934–1940), época en la que se dio un reparto de tierras jamás superado, ni antes ni después.

Así, durante el gobierno de Venustiano Carranza se distribuyó muy poca tierra, el porcentaje de resoluciones favorables a los campesinos fue muy bajo, entre 1917 y 1920 se entregaron a los campesinos poco menos de 400 000 hectáreas de tierras, lo que representa 0.3% de toda la tierra agrícola. Más aún, en el artículo 27 constitucional se ordenaba que las legislaciones federal y estatal completara la división de las haciendas; sin embargo, tanto el presidente Venustiano Carranza como su sucesor en el cargo, Álvaro Obregón (1920–1923), permitieron en los hechos que los estados resolvieran el espinoso asunto. En este sentido, la ley federal permitía la expropiación de la tierra en favor de los pueblos, pero no ponía límite superior a la cantidad de territorio que podía ser propiedad de un individuo o compañía, y aunque las leyes aprobadas entre 1918 y 1923, efectivamente, pusieron límites a esta situación raramente fueron aplicadas.⁸²

Más aún, las leyes del estado permitían a los dueños de tierras el mantener grandes extensiones de tierra y generalmente les otorgaba amplios periodos de tiempo en los cuales podían vender el exceso de propiedad, y en ocasiones otorgaron excepciones por eficacia en la administración de los latifundios. Si la expropiación ocurría los beneficiarios debían pagar a los gobiernos de los estados por la tierra recibida, y los dueños de tierras tenían derecho a una indemnización. Obviamente los campesinos pobres y los trabajadores agrícolas no se podían beneficiar de estas leyes al no tener dinero con que comprar tierras.⁸³ Además, como hemos visto por el caso de Santa Inés Zacatelco, muchos grandes propietarios de tierras eran apoyados por los gobernadores y estaban armados, por lo tanto, la aplicación de esta orden constitucional no fue exitosa.

Durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (1924–1928) sólo una pequeña fracción de campesinos recibió créditos agrícolas, en parte debido a la gran corrupción reinante en el gobierno. En 1928 sólo aproximadamente 4% de toda la tierra agrícola había sido distribuida y tan sólo 10% de las haciendas existentes habían sido afectadas por el reparto ejidal, así es que los grandes acaparadores de tierras eran una poderosa fuerza en contra de la reforma agraria y estaba apoyada por el Estado mexicano de la época. En 1930 el presidente Calles declaró que la reforma agraria debía terminarse, su opinión sólo muestra la realidad política nacional en esos años, la distribución de tierras se había detenido en el país y el número de resoluciones presidenciales estaba claramente a la baja. Alrededor de 2.5 millones de personas no tenían tierras; en 1930 había 4 189 ejidos y 898 413 ejidatarios, que controlaban en promedio cada uno 2.2 hectáreas de tierra de cultivo. Además, sólo 5 565 haciendas habían sido afectadas por la reforma agraria, y de los 41.3 millones de hectáreas controladas por los grandes propietarios, sólo se habían expropiado 6.9 millones o 17 por ciento.⁸⁴

Un giro importante a esta situación se dio, como se mencionó líneas arriba, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, tanto él como parte de su equipo gobernante comprendían la importancia social que tenía el sector campesino para la nación. Durante su gobierno se dio alta prioridad a los esfuerzos por consolidar el régimen. A lo largo del periodo de 1935 a 1940, el presidente Cárdenas firmó 11 mil resoluciones presidenciales, otorgando a 774 000 campesinos 19 millones de hectáreas de tierra. Para 1940, el ejido controlaba 57.4% de las tierras irrigables, un fuerte contraste con lo que ocurría en 1930, en donde el ejido contaba tan sólo con 13.1% de este tipo de tierras. Sin duda, el reparto de tierras durante el gobierno de Cárdenas se incrementó notablemente; sin embargo, la reforma agraria durante la etapa de su gobierno se desarrolló a un paso desigual, determinada por los eventos internacionales, conflictos al interior del régimen y luchas de clase domésticas; aun así, la mayor parte de los cambios en la estructura agraria ocurrieron entre 1936 y 1938.⁸⁵

Este impulso terminó a partir de 1940, con la presidencia de Ávila Camacho (1940–1946). En ese año todavía existían 308 latifundios con un promedio de 100 000 hectáreas cada uno. Las haciendas de más de mil hectáreas, que representaban 0.8% de las propiedades, controlaban 79.5% de la tierra, más aún: la distribución de tierras dentro del sector ejidal estaba lejos de ser uniforme. Mientras que 9.1% de todos los ejidatarios controlaban 1% de las tierras de cultivo ejidales, en terrenos que en promedio tenían menos de una hectárea, 2.5% de todos los ejidatarios que utilizaban terrenos con un promedio de 20 hectáreas controlaban 13.8% de las tierras de cultivo ejidales. Esa desigualdad entre ejidatarios no había sido impedida por el régimen; y además, era común en estos años la venta de tierras ejidales con el consecuente enriquecimiento de algunos ejidatarios y la pobreza de otros.

Sin duda, muchos hacendados perdieron tierras durante el gobierno de Cárdenas, pero a partir de 1940 regresaron con más fuerza y con el apoyo del Estado. Durante el gobierno de Ávila Camacho se quitaron recursos y apoyos a los ejidos, la política agraria en esos años fue la de concentrarse en el desarrollo agrícola y no en la reforma social. En 1946, durante la presidencia de Miguel Alemán (1946–1952) volvió a quedar vigente el recurso legal del amparo en los procedimientos agrarios, marcando el fin del proceso de la reforma agraria iniciado en 1915. El propio Miguel Alemán declaró que la reforma agraria y el desarrollo económico eran mutuamente excluyentes, modificando el artículo 27 para facultar a los dueños de tierras el permitirse retar las expropiaciones de la reforma agraria ante la justicia, lo que quitó a los ejidos su principal defensa legal en contra de los hacendados. Los años de 1940 a 1965 se convirtieron en una era dorada para la agricultura comercial en gran escala. El financiamiento técnico y los recursos políticos fueron puestos a disposición de la agricultura capitalista; los ejidos, desde mediados del siglo XX, perdieron el apoyo del gobierno y comenzaron un proceso de declive con respecto a la agricultura privada.⁸⁶

Este difícil contexto para los indígenas y campesinos sólo podía culminar con la venta de las tierras de sus pueblos. En noviembre de 1991, el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988–1994) modificó el artículo 27 constitucional para permitir la renta y venta de tierras

que poseían los campesinos en forma de ejido y para animar a la inversión privada y promover que el capital privado extranjero se involucrara en el sector agrícola. Salinas anunció el fin de la reforma agraria iniciada en 1915. Los representantes del gobierno insistieron que las nuevas medidas modernizarían, no destruirían, el ejido; al mismo tiempo, iba implícito que el régimen no necesitaba lo que alguna vez fue el apoyo político crucial de los campesinos ejidatarios. Las organizaciones campesinas consideraron los cambios como un desastre para los ejidatarios, los trabajadores agrícolas y los pueblos indios.⁸⁷

Con esta reforma se creó el Programa de Certificación de Derechos Ejidales-Comunales (Procede), a través del cual se certifica de manera individual las tierras con el fin de facilitar la incorporación de las tierras de uso común a sociedades privadas mediante su venta, lo que permite el acaparamiento y la venta ilegal de tierras ejidales o comunales, favoreciendo un proceso de privatización de las tierras y los recursos naturales de los pueblos.⁸⁸

Lo más grave de esta reforma es la desaparición de un gran número de organismos del Estado (encargados de dar préstamos, regular precios, otorgar insumos, semillas y fertilizantes, etcétera) que se encargaban de que llegaran los recursos del Estado para la productividad social del campo;⁸⁹ por ejemplo, al desaparecer el Instituto Mexicano del Café también desaparece el precio de garantía. Así, con esta reforma el Estado deja de asumir su responsabilidad de promotor de la producción y de la garantía de los precios, el apoyo que daba el Estado a la población agrícola desapareció colapsando al campo mexicano a la fecha.⁹⁰

Ahora bien, en este difícil contexto los pueblos indígenas continúan negociando ante los tribunales y las autoridades estatales y nacionales, para defender sus tierras y territorios, y tener acceso a numerosas tecnologías agrícolas que sean útiles para hacer productivas sus tierras, hasta ahora estos cambios son muy limitados e inexistentes en la mayor parte del territorio nacional. Por ejemplo, actualmente varios pueblos han presentado sus títulos primordiales ante los Tribunales Unitarios Agrarios creados a raíz de la reforma del artículo 27 de 1991; en realidad, esta legislación no contempla ya la vigencia de los documentos históricos, como los títulos primordiales, para la resolución de los conflictos por tierras. Sin embargo, los magistrados de los tribunales pueden o no aceptarlos, dependiendo de la sensibilidad política de estos funcionarios hacia los pueblos.

Como hemos podido analizar a lo largo de los anteriores capítulos, la importancia de la tierra para los pueblos indígenas, y su vínculo con los documentos antiguos, con los títulos primordiales, con la historia local, es parte de una compleja negociación que emprenden los pueblos indígenas frente al Estado para defender sus tierras. Esa negociación implica una aprehensión propia de la legalidad oficial y una lectura que los indígenas realizan desde su propia cultura de los discursos, programas, documentos y legislación agrarios que emanan y emanan del Estado y en donde los sellos oficiales, las legalizaciones y los propios títulos primordiales conforman una moderna mitología generada por los pueblos.⁹¹ De la enorme capacidad de negociación de los indígenas, a través de su notable flexibilidad

ideológica, depende que puedan introducir elementos culturales propios en las circunstancias legales más adversas y en ocasiones con éxito. Para ello, es importante abordar la sensibilidad histórica indígena, en opinión de Gary H. Gossen:

Está claro que México, como país multi-étnico, no puede menos de reconocer que tiene una pluralidad de historias, cada una de las cuales le proporciona sentido a su correspondiente sociedad y una perspectiva útil sobre su situación existencial [...] proporcionar a las visiones indígenas de su propio pasado el respeto y la atención que merecen [...] es ser más sabios, más ricos y profundos en cuanto a la comprensión humana, y mejor capacitados para comunicarnos respetuosa y benéficamente con quienes tienen diferentes premisas básicas acerca del mundo.⁹²

No podríamos estar más de acuerdo con esto que tan inteligentemente señala Gary H. Gossen.

* Doctora en historia por la Universidad de Sevilla. Con posdoctorado en Antropología Social por la Universidad de Bonn, en Alemania. La doctora Ruiz Medrano es investigadora de tiempo completo en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Además, es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. En 2006 recibió la prestigiosa Beca Guggenheim y ha sido profesora invitada por la reconocida Universidad de Harvard (Cambridge, Estados Unidos). Es Premio en Ciencias Sociales por la Academia Mexicana de Ciencias (AMC). Cuenta con más de 20 años de experiencia en investigación en archivos nacionales y extranjeros a la par que realiza trabajo de campo y de colaboración con los pueblos de la Mixteca Alta desde el año 2004. Es autora de 11 libros, cuatro de ellos publicados en inglés.

¹ *Antología poética*, Madrid, Alianza, 1995, p. 29.

² La mayor parte de este trabajo se expone en forma más amplia en mis siguientes textos: Ethelia Ruiz Medrano, *México's Indigenous Communities: Their Lands and Histories, 1500 to 2010*, Boulder, University Press of Colorado, 2010; *Shaping New Spain: Government and Private Interests in the Colonial Bureaucracy, 1535-1550*, Boulder, University of Colorado Press, 2012; Ethelia Ruiz Medrano y Susan Kellogg (coords.), *Negotiation with Domination: Colonial New Spain's Indian Pueblos Confront the Spanish State*, Boulder, University of Colorado Press, 2014.

³ *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, ed. y trad. de Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson, Santa Fe, The School of American Research / University of Utah, 1963, 1950-1982, XIII vols., libro XII; también la escena es similar en otras crónicas escritas por españoles: Hernán Cortés (*Cartas de relación*); Bernal Díaz del Castillo; Francisco López de Gómara; Juan Cano y Alonso de Zorita (Ethelia Ruiz Medrano y José Mariano Leyva [eds.], *Relación de la Nueva España*, 2 vols., México, Conaculta, 1999), véase el libro III, vol. 2.

⁴ Leslie Bethel (comp.), *Colonial Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Henry Kamen, *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*, Madrid, Alianza, 1984.

⁵ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*; Ethelia Ruiz Medrano, *Shaping New Spain...*, *op. cit.*

⁶ Beatriz Bernal, *El censual de Alonso de Zorita (leyes y ordenanzas reales de las Indias del Mar Océano por las cuales primeramente se han de librar todos los pleitos civiles y criminales de aquellas partes y lo que por ellas no estuviere determinado se ha de librar por las leyes y ordenanzas de los*

reinos de Castilla por Alonso de Zorita, 1574), México, SHCP, 1985; Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973.

⁷ Para observar su uso en este contexto además de los numerosos documentos del siglo XVI, se puede consultar: Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de la Nueva España*, México, UNAM, 1963; para la utilización de los términos en náhuatl: James Lockhart, *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992, pp. 15–18, 42; Luis Reyes, Eustaquio Celestino Solís, *et al.*, *Documentos nahuas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México, CIESAS / AGN, 1996.

⁸ La llegada de las primeras órdenes religiosas a Nueva España, así como el conocido establecimiento de la orden de frailes menores o franciscanos (OFM) en México acaecida en el año de 1524, ha sido objeto de estudios por parte de Robert Ricard (*La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1995); Georges Baudot (*Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana [1520–1569]*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983; *La pugna franciscana por México*, México, Alianza/Conaculta, 1990); acerca de la llegada de la orden de predicadores (OP) o dominicos, véase Berta Ulloa; y con respecto de la orden de san Agustín (OSA) o agustinos, consúltese Antonio Rubial.

⁹ Louis Burkhardt, *Slippery Earth...*, *op. cit.*

¹⁰ Paulino Castañeda, *El real patronato ante la santa sede...*, *op. cit.*

¹¹ Nos parece importante señalar estas particularidades, ya que para no caer en reiteraciones utilizaré de manera indistinta estos términos. Pero hay que tomar en cuenta que gracias a los trabajos pioneros de Luis Reyes y de James Lockhart actualmente se analiza de manera más profunda a la sociedad india a través de la utilización de sus propias fuentes, lo que ha generalizado la utilización de conceptos y vocabulario proveniente de este tipo de fuentes (Lockhart, *The Nahuas after the Conquest...*, *op. cit.*, pp. 16–18, 112, 607–611); Luis Reyes, “El término *callpulli* en documentos del siglo XVI”, en Luis Reyes, Eustaquio Celestino Solís *et al.*, *Documentos nahuas de la Ciudad de México del siglo XVI*, *op. cit.*; en este trabajo Luis Reyes muestra de manera notable la inexistencia del término *callpolli* en diversos documentos en náhuatl.

¹² Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*, México, FCE / Colmex, 1996.

¹³ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519–1810*, México, Siglo XXI, 1987, p. 196.

¹⁴ Acerca de la organización administrativa del Estado en Indias véanse Ernesto Shaffer, *El Consejo Real y Supremo de las Indias*, 2 vols. (Sevilla, Imp. Carmona, 1935); Mario Góngora, *El Estado en el derecho indiano. Época de fundación (1492–1570)* (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1951), y del mismo autor: *Studies in the Colonial History of Spanish America* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975); José María Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias* (México, FCE, 1986); Fernando Muro, *Las presidencias-gobernaciones en Indias (siglo XVI)* (Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1975). En lo relativo a los controles ejercidos sobre los altos funcionarios en América: Pilar Arregui Zamorano, *La Audiencia de México según los visitantes. Siglos XVI y XVII* (México, UNAM, 1981); Javier Barceló Malagón, *El distrito de la Audiencia de Santo Domingo en los siglos XVI a XIX* (Ciudad Trujillo, Universidad de Santo Domingo, 1942); José María Mariluz Urquijo, *Ensayo sobre los juicios de residencia indianos* (Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1952). Con respecto a la formación de cuadros para la burocracia en las colonias: Richard L. Kagan, *Lawsuits and Litigants in Castile, 1500–1700* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981). En lo relativo a la abundante información recibida por la Corona española de parte de sus vasallos americanos, mecanismo único de control, bastaría con observar que en el Archivo General de Indias (AGI), en Sevilla, existe una sección completa relativa a cartas de particulares enviadas a la Corona tan sólo entre los años de 1544 a 1602 (AGI, México, legs. 95 al 121).

¹⁵ Helen Nader, *Liberty in Absolutist Spain. The Habsburg Sale of Towns, 1516–1700*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990.

¹⁶ Sobre la concentración del poder por parte de la Corona española, véanse los trabajos clásicos, entre otros muchos, de Henry Kamen, *Empire: how Spain became a World Power, 1492–1763* (Nueva York, Harper Collins, 2003); Helen Nader, *Liberty in Absolutist Spain. The Habsburg Sale of Towns, 1516–1700*; Andrew Wheatcroft, *The Habsburgs. Embodying Empire* (Londres, Penguin Books, 1996); Perry Anderson, *El Estado absolutista* (México, Siglo XXI, 1990); Marvin Lunenfeld, *Los corregidores de Isabel la Católica* (Barcelona, Labor, 1989); Henry Kamen, *Una sociedad conflictiva: España, 1469–1714* (Madrid, Alianza, 1984); Alonso Benjamín González, *Sobre el Estado y la administración de la Corona de Castilla en el Antiguo Régimen* (Madrid, Siglo XXI, 1981); A.W. Lovett, *La España de los primeros Habsburgos (1517–1598)* (Barcelona, Labor Universitaria, 1989); John Lynch, *España bajo los Austrias. Imperio y absolutismo (1516–1598)* (Barcelona, Península, 1987).

¹⁷ Sobre la multitud de servidores reales que había en la Audiencia desde mediados del siglo XVI, así como su distribución espacial, el propio Alonso de Zorita escribe en su *Relación*, libro I, f. 81r: “El Visorrey es Gobernador y Capitán General de aquella tierra y presidente del Audiencia real donde hay ocho Oidores para dos salas en lo civil y tres alcaldes de Corte para lo criminal para otra sala/hay sus fiscales, relatores, chancilleres, y registro, porteros, e intérpretes, y dos abogados, y dos procuradores de pobres, y todos con buenos salarios, hay abogados y procuradores, y receptores, y secretarios, y alguacil de Corte que pone tres tenientes y un alcalde para la cárcel y cuando los nombra los presenta en el Audiencia para que los confirme y reciban, y los oficiales de la Real hacienda, tesorero, contador, y factor entran en el cabildo de la ciudad y tienen voz y voto y el primer asiento por su antigüedad entre ellos”.

¹⁸ Kamen, *Empire: how Spain...*, *op. cit.*, pp. XXV–XXVI.

¹⁹ “Predispuesto a transformar las Indias en un territorio de máxima utilidad económica para la Corona. Este cambio fue impulsado por el ascenso al trono de Felipe II...”. De tal forma, la “cristalización de un sistema económico mercantil, controlado internamente por la población europea, constituyó la premisa de la política de la utilidad económica. El Estado logró imponer este proyecto entre 1570 y 1600” (Carlos Sempat Assadourian, “La despoblación indígena en Perú y Nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial”, *Historia Mexicana*, vol. XXXVIII, México, Colmex, 1989, pp. 425–426, 440).

²⁰ Paréntesis míos. AGN, Gobernación, 34, “Quejas y reclamaciones. Los caciques, gobernador y regidores perpetuos de la N.C. (Noble Ciudad) de Tlaxcala sobre se les expida el rescrito correspondientes para el goce de los honores de que se hallaron despojados por el Nuevo Ayuntamiento”, 4 de diciembre de 1822. Firmada por “Don Francisco Vásquez, Don José de Molina, Don José Ignacio de Lira y Don Juan Tomás de Altamirano y Don Rafael Morales Caciques todos de la N[oble] C[udad] de Tlaxcala”.

²¹ *Idem*.

²² AGI, Indiferente General, 1612.

²³ Michael T. Ducey, “Hijos del pueblo y ciudadanos: identidades políticas entre los rebeldes indios del siglo XIX”, en Brian Connaughton, Carlos Illanes, Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México*, México, Colmich / UAM / UNAM / Colmex, 1999, p. 127.

²⁴ Rebecca Earle, “Creole Patriotism and the Myth of the ‘Loyal Indian’”, en *Past and Present*, núm. 172, Oxford, 2001, pp. 125–145.

²⁵ Lucina Moreno Valle, *Catálogo de la Colección Lafragua, 1821–1853*, México, IIB–UNAM, 1975, documento núm. 129; esta situación se aplica no sólo a México sino también a Perú; Florencia E. Mallon, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial México and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 16.

²⁶ AGN, Gobernación, vol. 40/7, exp. 6, año de 1822, “Decreto de la Junta Provisional Gubernativa sobre suprimir las contribuciones de medio real de ministros, medio real de Hospital y uno y medio de Cajas de Comunidad, que pagaban los indios. También se ordena que en los hospitales se admitan a los enfermos indios, como a cualquier ciudadano”.

²⁷ Moreno Valle, *Catálogo...*, documento núm. 741, decreto del 21 de febrero de 1822.

-
- ²⁸ Antonio Escobar Ohmstede, "Introducción. La 'modernización' de México a través del liberalismo. Los pueblos indios durante el juarismo", en Antonio Escobar Ohmstede (coord.), *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez (1847-1872)*, México, UAM, 2007, p. 19.
- ²⁹ Ducey, "Hijos del pueblo y ciudadanos...", *op. cit.*, p. 130; Ducey T. Michael, "Viven sin ley ni rey: rebeliones coloniales en Papantla, 1760-1790", en Victoria Chenaut, (coord.), *Procesos rurales e historia regional (sierra y costa totonacas de Veracruz)*, México, CIESAS, 1996N, pp. 15-49.
- ³⁰ Guardino, *Peasants, Politics...*, *op. cit.*, pp. 91-92.
- ³¹ AGN, Gobernación 40/4, exp. 67, 1822, "Guadalajara solicitud para eliminar las palabras de mulatos, negros, indios para en su lugar colocar la palabra mexicanos".
- ³² Guardino, *Peasants, Politics...*, *op. cit.*, p. 95.
- ³³ *Ibidem*, pp. 101, 174.
- ³⁴ Chris Kyle, "Land, Labor, and the Chilapa Market: A New Look at the 1840s' Peasant Wars in Central Guerrero", *Ethnohistory*, núm. 50, 2003, pp. 15-16.
- ³⁵ *Ibidem*, pp. 178-210.
- ³⁶ Édgar Mendoza García, *Los bienes de comunidad y la defensa de las tierras en la Mixteca oaxaqueña. Cohesión y autonomía del municipio de Santo Domingo Tepenene, 1856-1912*, México, Senado de la República, 2004, p. 90.
- ³⁷ *Ibidem*, pp. 104-107.
- ³⁸ Escobar Ohmstede, "Introducción...", *op. cit.*, p. 17.
- ³⁹ Antonio Escobar Ohmstede y Teresa Rojas Rabiela (coords.), *La presencia indígena en la prensa capitalina del siglo XIX. Catálogo de noticias I*, México, INI / CIESAS, 1992, p. 292.
- ⁴⁰ AGN, Gobernación, núm. 422, exp. 1, año 1853.
- ⁴¹ Wayne Osborn Smyth, "A Community Study of Meztlán, New Spain, 1520-1810", tesis doctoral, University of Iowa, 1970, pp. 206-208.
- ⁴² Robert J. Knowlton, "El ejido mexicano en el siglo XIX", *Historia Mexicana*, vol. XLVIII, núm. 1, México, Colmex, 1998, p. 76.
- ⁴³ Manuel Fabila, *Cinco siglos de legislación agraria (1493-1940)*, 2 t., México, SRA / CEHAM, 1981, "Las Leyes de Reforma", tomo I, libro V, pp. 109-115.
- ⁴⁴ Donald J. Fraser, "La política de desamortización en las comunidades indígenas, 1856-1872", *Historia Mexicana*, vol. 21, núm. 4 (84), México, Colmex, 1972, p. 627.
- ⁴⁵ El artículo 8 dice en su último fragmento: "De las propiedades pertenecientes a los ayuntamientos, se exceptuarán también los edificios, ejidos y terrenos destinados exclusivamente al servicio público de las poblaciones a que pertenezcan", Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas, México, 28 de junio de 1856.
- ⁴⁶ "El condueñazgo era una propiedad que pertenecía a varios dueños, quienes no cercaban sus lotes de tierra, sino que los mantenían como parte de la unidad territorial, reconociendo cada uno de ellos la tierra que le pertenecía, compartiendo los gastos que se generaban por litigios con otras propiedades o por el pago de impuestos". El condueñazgo se dio desde la época colonial, véase Antonio Escobar Ohmstede y Ana María Gutiérrez Rivas, "El liberalismo y los pueblos indígenas en las Huastecas, 1856-1885", en Escobar Ohmstede (coord.), *Los pueblos indios...*, *op. cit.*, pp. 256, 276.
- ⁴⁷ Escobar Ohmstede, "Introducción...", *op. cit.*
- ⁴⁸ John Monaghan, Arthur Joyce y Ronald Spores, "Transformation of the Indigenous Cacicazgo in the Nineteenth Century", *Ethnohistory*, vol. 50, núm. 1, p. 132.
- ⁴⁹ Guillermo Palacios, "Las restituciones de la Revolución", en Ismael Maldonado Salazar, Guillermo Palacios y Reyna María Silva Chacón (eds.), *Estudios campesinos en el Archivo General Agrario*, vol. 3, México, Registro Agrario Nacional / CIESAS, 2001, pp. 131-132.

⁵⁰ El nombre de títulos primordiales se generaliza en el siglo XIX y se refiere a los títulos coloniales de las tierras de los pueblos.

⁵¹ Carlos Ortiz Paniagua, "El servicio de copias certificadas en el AGN", en *VII Congreso Nacional de Archivos*, núm. 35, México, AGN, s/f.

⁵² *Ibidem*, p. 221.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Ethelia Ruiz Medrano, Claudio Barrera Gutiérrez y Florencio Barrera Gutiérrez, *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*, México, FCE, 2012; Ethelia Ruiz Medrano y José Refugio de la Torre Curiel, edición y estudios introductorios, William B. Taylor y Jessie Vidrio, versión paleográfica, *Conquista verdadera de Tonalá. La escritura de una crónica local en defensa de la propiedad comunal indígena en el siglo XIX*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 2011.

⁵⁷ AGN, Archivo de Búsquedas y Traslado de Tierras, 1, 1867-1869.

⁵⁸ Ruiz Medrano, Barrera y Barrera, *La lucha por la tierra...*, *op. cit.*

⁵⁹ Mallon, *Peasant and Nation...*, *op. cit.*, pp. 23-133.

⁶⁰ Escobar Ohmstede y Rojas Rabiela (coords.), *La presencia indígena...*, *op. cit.*, pp. 437, 440.

⁶¹ "Decreto de Maximiliano de Habsburgo publicado en español y en náhuatl, sobre el fundo legal de los pueblos", en Ascensión H. de León-Portilla, *Tepuztlahtcuilolli. Impresos en náhuatl. Historia y bibliografía*, tomo I, México, UNAM, 1988, pp. 289-291.

⁶² Miguel León-Portilla, "Estudios introductorios", en *Ordenanzas de tema indígena en castellano y en náhuatl expedidas por Maximiliano de Habsburgo*, Querétaro, Instituto de Estudios Constitucionales, 2003, p. 13.

⁶³ Daniela Marino, "Ahora que Dios nos ha dado padre [...] El Segundo Imperio y la cultura jurídico-político campesina en el centro de México", *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 4, México, Colmex, 2006, p. 1362.

⁶⁴ Jean Meyer, "La Junta Protectora de las Clases Menesterosas. Indigenismo y agrarismo en el segundo imperio", en Antonio Escobar O. (coord.), *Indio, nación y comunidad, en el México del siglo XIX*, México, CEMCA / CIESAS, 1993, p. 335.

⁶⁵ Marino, "Ahora que Dios..." , *op. cit.*, p. 13.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 1386.

⁶⁷ Erica Pani, "¿'Verdaderas figuras de Cooper' o 'pobres inditos infelices'? La política indigenista de Maximiliano", *Historia Mexicana*, vol. XLVII, núm. 3, México, Colmex, 1998, pp. 574, 576-577, 598.

⁶⁸ Paréntesis míos, cita del historiador Niceto de Zamacois en Pani, "¿'Verdaderas figuras de Cooper'...", *op. cit.*, pp. 598-599.

⁶⁹ Fabila, *Cinco siglos...*, *op. cit.*, pp. 159-168.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 183-189.

⁷¹ Fabila, *Cinco Siglos...*, *op. cit.*, pp. 189-205.

⁷² Escobar Ohmstede y Gutiérrez Rivas, "El liberalismo y los pueblos indígenas en las Huastecas, 1856-1885", *op. cit.*, pp. 272, 286.

⁷³ Agradezco al Lic. Lorenzo Martínez el haberme permitido revisar este expediente ubicado en el Tribunal Unitario Agrario (TUA), núm. 47 de la ciudad de Puebla, exp. 13/95 2761/887.

⁷⁴ Markiewicz, *The Mexican Revolution...*, *op. cit.* p. 2; "En 1910, de acuerdo con las categorías de propietarios entonces empleadas, la propiedad de la tierra estaba dividida de la siguiente manera: 97% de la tierra censada estaba en manos de las haciendas y de los ranchos (cuyas unidades sumaban 5.932 y 32.557 hectáreas respectivamente; 2% estaba en manos de pequeños propietarios, la mayor parte originados por el fraccionamiento de las tierras de comunidad, y el restante 1% era la tierra que

los pueblos habían conseguido mantener. 50 de las 70 mil comunidades y pueblos se encontraban enclavados dentro de lo que era entonces territorio de las haciendas”, Guillermo Palacios, “Las restituciones...”, *op. cit.*, pp. 124–125

⁷⁵ Markiewicz, *The Mexican Revolution...*, *op. cit.*, pp. 16–17.

⁷⁶ Arturo Warman, trad. de Judith Brister, “The Political Project of Zapatismo”, en Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion, and Revolution Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 322, 326; Arturo Warman, ...*Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, México, CISINAH, 1978, pp. 104–109.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 326–327.

⁷⁸ Véase la nota número 56.

⁷⁹ Markiewicz, *The Mexican Revolution...*, *op. cit.*, pp. 23–24.

⁸⁰ Palacios, “Las restituciones...”, *op. cit.*, pp. 125, 128–130, 135–136.

⁸¹ Circular número 15, número XI, Constitución y Reformas, México, a 24 de enero de 1917”, en Fabila, *Cinco siglos...*, *op. cit.*, pp. 301–302.

⁸² *Ibidem*, pp. 29, 37–38.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 50, 63, 84. La resolución presidencial es cuando se sancionaba oficialmente el reparto de tierras a un pueblo o su ampliación.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 83, 87–88, 95.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 88–89, 90, 167–168.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 1.

⁸⁸ Procede–Procecom, “Las escrituraciones del diablo”, en *Ojarasca*, núm. 86, junio de 2004, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2004/06/14/oja86-procede.html>>.

⁸⁹ Guillermo de la Peña, “Sociedad civil y resistencia popular en el México de final del siglo XX”, en Leticia Reina y Elisa Servín (coord.), *Crisis, reforma y revolución. México: historias de fin de siglo*, México, Taurus / Conaculta / INAH, 2002, p. 379.

⁹⁰ Entrevista con el maestro René Marneau Villavicencio, 3 de diciembre de 2006.

⁹¹ Monique Nuijten, “Between Fear and Fantasy. Governmentality and the Working of Power in Mexico”, *Critique of Anthropology*, vol. 24, núm. 2, 2004, pp. 3–4, 9.

⁹² Gary H. Gossen, “Cuatro mundos del hombre: tiempo e historia entre los chamulas”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. XII, México, UNAM, 1979, pp. 189–190.

Un pasado muy presente en imágenes

Rebeca Monroy Nasr*

La calle de General Plata número 92, justo frente a la Preparatoria 4 de la UNAM, fue el lugar que los vio forjarse y crecer. Una casa compartida por tres fotógrafos y un actor de teatro. Todos ellos en la búsqueda de formas y medios de expresión alternativos, no hegemónicos, que irrumpieran en la realidad que se mostraba distante, ajena, atrapada en los mecanismos políticos y sociales del último tercio del fin de siglo XX, ante un país que vivía una urgente necesidad de un cambio profundo. Alicia Ahumada, Pedro Hiriart, Jorge Acevedo y Guillermo Acevedo eran los habitantes de esa casa de grandes dimensiones con un jardín que permitía la reunión de pares sindicalistas, feministas, cineastas, literatos, actores y actrices, entre muchos otros.

Ahí un clóset pequeño abrió sus puertas para convertirse en el “cuartoscuro” de la casa de General Plata, donde profundizaron y compartieron sus conocimientos, Acevedo, Ahumada e Hiriart. Toda una odisea entrar en él, pero salir con la experiencia del haz de luz convertido en imagen era extraordinario, las sales de plata hacían lo suyo, los aromas a ácido acético e hiposulfito de sodio emergían de los rollos y los papeles mostrando diversos discursos, formas, estilos de representación forjados por sus creadores. Muchas imágenes mostraban que la magia y la ciencia de la fotoquímica se convertían y mutaban los temas, los estilos, las presencias icónicas que compartieron por varios años.

También la casa se vio transformada por sus habitantes. Era un lugar de encuentro cultural, de trabajo comunitario, con posturas de raigambre ideológica; con la presencia de algunos artistas, cineastas del CUEC, algunos miembros del Grupo Octubre, actores en la búsqueda de profundizar obras de teatro con guiones como los de Bertha Hiriart, Hugo Hiriart, Otto Minera; con la música que resonaba del grupo On'Ta, en las paredes, además de notas del bossa nova, la trova cubana y de música clásica, por doquier; con el grupo de teatro Triángulo o aquel otro tan festivo Circo, Maroma y Teatro; con actos feministas presentes en la vida cotidiana que transcurrían entre textos, agendas, revistas con autoras como Isabel Vericat, Eli Bartra, Ángeles Necoechea —quien incursionaba en el cine—, entre muchas otras y otros. Por ahí la presencia de Julián Meza, quien los invitó a realizar fotografías en centros de salud poco visitados por la cámara, los tres miembros habitantes de esa casona realizaron imágenes en los psiquiátricos, en las granjas de salud, de asilos con un legado muy importante que llegó al celuloide con la película *Las instituciones del silencio*, en aquellos años de fines de los setenta, del ya lejano siglo pasado. Así, las imágenes desfilaron dejando

su granito de plata para develar un nuevo mundo que se abría en búsqueda de la alternancia a la vida ruda, austera, cerrada, con el anhelo de transformar el exterior.

Desde ahí salieron todos para generar diferentes destinos, algunos en el INAH, otros independientes, y Alicia Ahumada, después de una travesía por el Ajusco, emigró a la recién creada Fototeca Nacional del INAH —en un cambio de centro de trabajo desde Culhuacán—, se fue a habitar en Pachuca “la airosa”, y a convertirse en la mejor impresora del país junto a David Maawad, gran fotógrafo y conocedor de los procesos químicos del famoso cuarto oscuro, quienes después se independizarían y formarían su propio y productivo espacio cultural. Porque en eso se convirtió aquella casona que albergó a muchos visitantes nacionales y extranjeros, en donde se fraguaron muchos proyectos e imágenes forjadas en la plata sobre gelatina. Una ciudad productora de la misma plata.

Es así como se inició esta historia que llevó a Pedro Hiriart a colocarse como uno de los más dedicados fotógrafos de imágenes arquitectónicas, en blanco y negro, y en color. Pero, además, como un gran experimentador, pues su formación de físico en la UNAM y su mente científico-artística, que lo llevó a dejar el doctorado con Marcos Mazari para hacer juegos visuales y magníficas imágenes, seguramente por conocer a profundidad los procesos fotoquímicos y físicos de la imagen creada con luz. Ese lugar fue la simiente de los caminos diversos que seguirían esos tres fotógrafos, cada uno en su forma y estilo, experimentando, aprendiendo y forjando imágenes de gran calidad, contenido y, sobre todo, reveladoras de sus intereses y preocupaciones del momento.

Pedro Hiriart pasó años perfeccionando su trabajo: ha experimentado todo tipo de métodos fotográficos del siglo XIX y XX; ha realizado gomas bicromatadas, cianotipias de gran calidad; ha buscado los medios tonos logrados por Edward Weston y Ansel Adams con su sistema de zonas, y sus búsquedas estéticas en los años de ideologización de la fotografía lo llevaron a sendas discusiones: “que si la forma”, “que si el contenido”, “que si las dos”, que se rompieron, rasgaron y maltrataron amistades, por ello otras se consolidaron. Pero así eran aquellos años en que la tolerancia estaba en menos dos y te quedabas en el espacio que te comprendía y permitía el crecimiento. Elegías y Pedro Hiriart lo fue haciendo con sus temas, su labor impecable, preocupado por que la forma y el contenido correspondieran, por mantenerse en el medio produciendo imágenes de gran calidad.

Sus labores lo han llevado a trabajar la reprografía de documentos antiguos, de mapas enormes, de libros, de cuadros, su trabajo de fotoarquitectura lo fue afinando con los años al lado de Teodoro González de León y Francisco Serrano, convirtiéndose en un experto en la materia. Además de trabajar con edificios prehispánicos, coloniales y contemporáneos. Lo mismo ha realizado labores sobre temas botánicos, de paisaje, de retrato y eso es lo que se va a decantar en su fototrabajo que se presenta en este *dossier*.

En su más reciente viaje al sureste, Pedro Hiriart, en este pandémico año de 2021, compartió con el equipo de trabajo de TV UNAM los días y sus noches en Yucatán, Campeche, Tabasco, Chiapas y Quintana Roo, por ser ahora el “encargado de la Memoria Fotográfica del Tren Maya”.¹ Comprometidos en realizar una serie de cápsulas sobre la región con entrevistas, imágenes de video y fotografía fija. Así, el equipo se sumergió en diversas zonas, en las poblaciones y localidades, ahí es donde el encuentro se dio entre la naturaleza y los personajes de la zona, quienes dieron cabida para recuperar una parte de esa historia que tiene mucho que narrar.

Mirada panorámica

Bien se sabe cómo desde el siglo XIX, la región maya de Yucatán fue visitada por viajeros y estudiosos con cámara en mano, que muchas veces buscaban sólo registrar los vestigios arqueológicos y sumar la presencia de los lugareños indígenas para dar cuenta del tamaño de las pirámides, sólo como un referente de visualidad, proporción humana ante los vestigios que encontraban. Injustas cámaras que movilizaban a los indígenas del lugar para interés propio, de estudio, de análisis, de ver al Otro como objeto de estudio. Participaron muchos viajeros de los que tenemos referencia. Esas formas de trabajo desde la perspectiva del positivismo, deseosos de llevar a sus lugares de origen resultados tangibles, cuantificables, catalogables, que mostraran los efectos de aquello para lo que fueron financiados. Así, en la fotografía de esos personajes y lugareños se procuraba mostrar características físicas, estatura, formas físicas del rostro, de sus ropas, de sus elementos de uso cotidiano; es decir, antropometría con un sesgo de racismo; entre ellos se encuentra Alexander von Humboldt, quien por cierto fue de los que menos transgredieron los principios de sus retratados. Sin embargo, recordemos a John Lloyd Stephens, quien junto con el arquitecto Frederick Catherwood, emprendieron diversos viajes a la región maya y, además, el propio Catherwood realizó dibujos caracterizados como romantizados. Estos viajeros elaboraron daguerrotipos, con todas las vicisitudes que significaba los largos tiempos de exposición y el pesado equipo a llevar, ya que esto se dio unos meses después del descubrimiento, en 1839, cuando se dio a conocer en Francia.

Muchos viajeros fueron con sus pesadas cámaras y equipos a esa región, a lo largo del siglo XIX, atraídos por la región y sus descubrimientos. Por ejemplo, el francés Claude-Joseph Désiré Charnay (1828–1915), el matrimonio de Alice Le Plongeon (1851–1910) y Augustus Le Plongeon (1825–1908); también anduvo por acá el capitán Teobert Maler (1842–1917); así como el explorador inglés Alfred Maudslay (1850–1931), quien trabajó en la región de 1880 a 1891, entre otros, quienes han sido estudiados por Olivier Debroise, Rosa Casanova, Deborah Dorotinsky, José Antonio Rodríguez, Gina Rodríguez, sólo por mencionar algunos.

Olivier Debroise y Rosa Casanova han dejado en claro el camino recorrido por esos viajeros estudiosos y sus presencias en diversas partes del país, con sus imágenes, muchas de ellas antropométricas.² Para José Antonio Rodríguez muchos de esos viajeros exploradores hicieron uso de la fuerza para obtener imágenes de los lugareños, como en el caso de Oaxaca,

que sometieron a las mujeres con la policía del lugar para que posaran e incluso se desnudaran y, así, obtener imágenes de sus cuerpos, transgrediendo y violentándolas con actos que ellas no deseaban realizar.³ Por su parte, Deborah Dorotinsky ha realizado una genealogía muy fina de la imagen indígena en México y su recorrido fotográfico a través de los tiempos.⁴

Asistimos a un cambio radical en la forma de acercarse y captar las costumbres de los pueblos indígenas, de retratarlos y trabajar de manera más empática la presencia de los pobladores de este país. La fotografía, por ejemplo, de Gertrude Duby Blom en Chiapas, Ruth D. Lechuga en diversos lugares y fiestas del país, de Bernice Kolko, quien trabajó su cámara con los oficios de las mujeres indígenas. Con ello, esa mirada más antropológica, que evitaba transgredir, dio un giro importante en la forma de aprehender las imágenes, de introducirse en las comunidades, de atrapar las fiestas y la condición de vida de estos pueblos. Por su parte, la mirada de Mariana Yampolsky consolidó una veta importante en ese sentido, al integrarse con las comunidades, ir a estancias más o menos largas y mostrar el rostro, las manos, los tiempos, los lugares, la arquitectura, las tradiciones y costumbres de esos pueblos de manera tan cercana a ellos, logrando en su acervo de más de 80 000 imágenes tener una presencia inédita del mundo indígena, dignificado.⁵ Alicia Ahumada, compañera de andanzas de Mariana Yampolsky, compartió con ella esa actividad, legando también un material importante por su rescate y atractivo por la carga estética que contiene de esos pueblos indígenas. Por su parte, otro gran fotógrafo que ha vivido, comido, dormido y visto desde adentro la esencia de estos pobladores es Bob Schalkwijk, quien mantiene un vínculo muy estrecho y comparte su mirada empática con una clara estética depurada, que nos muestra el lado más atractivo de sus fiestas, caminos, entornos, vestimentas, rostros, todo ello con una calidad impecable de fotografía. El fotógrafo tiene una mirada amorosa a sus personajes, lo que los hace aún más comprometido con su realidad. Sigue yendo, por ejemplo, con los tarahumaras a dormir en el suelo, con el frío y bajo sus condiciones de vida para compenetrarse en ese diario andar.⁶

Ahí es donde coloco la mirada de Pedro Hiriart, en esa labor de integración y empatía con sus retratados, pues es notable la manera en que se acerca y dispara su cámara digital, por lo que es justo mencionar que porta dos cámaras, con la idea de un manejo más accesible de diferentes lentes y una agilidad mayor en sus movimientos instantáneos, poco invasivos y generosos en la toma, como lo veremos a continuación.

El presente en imágenes

Me parece que en esta somera selección que se presenta, de las más de 400 fotografías, las cuales en conjunto fueron tomadas en Quintana Roo —en una gira de 21 días, de los cuales seis fueron en dicho estado—, dan cuenta clara de los diversos universos visuales que le gusta trabajar al fotoautor: la toma de los entornos, del paisaje, los contextos generales, las casas, así como parte de la naturaleza que se le presenta a cada paso; admirador y conocedor de botánica y de la fauna le dedica imágenes que se convierten en retratos

auténticos, aunado a las tomas de la arquitectura vernácula y todo aquello que puede mostrar de su paso por esos lugares que no son de tan fácil acceso.

A lo largo del recorrido entre Bacalar, Pedro Antonio de los Santos, Nuevo Jerusalem, Felipe Carrillo Puerto, Xpichil, Cobá, Nuevo Xcan, entre otras regiones, se buscó a los lugareños en sus ocupaciones cotidianas, para entrevistarlos, para conocerlos y saber más de las actividades de esos universos aprehendidos por las cámaras de Hiriart.

Es evidente que las cámaras fijas y móviles llegaron. Que los lugareños los pueden ver como personajes ajenos a su propio paisaje. Sin embargo y a pesar de ser irrumpidos por la presencia de estos fuereños, se muestran contentos, alegres, sin molestia por las lentes que los rodean. Continúan realizando sus quehaceres y en ello vemos cómo ha cambiado la forma de verse y percibirse con extraños en sus tierras. Más bien podemos observar las imágenes del lugar y sus revelaciones, como un mural que se encontraron en Bacalar, que da cuenta de algunos de los habitantes, de los vestidos mestizos combinados con ropa más moderna de otros personajes. Las plantas, las flores —con una gran dosis de color, el que surge del sol y del calor—, en donde el/la autor/a o autores muestran la intención de continuidad entre la pared y la naturaleza, pues nos presentan la imagen continua al hacer gala de la integración del espacio pictórico con el entorno real; es un acierto la imagen fotográfica que recoge las continuidades de la vida.

Por su parte, el templo de San Joaquín, fotografía tomada con un gran angular, nos permite ver su singularidad constructiva, con los contrafuertes románicos muy del estilo del siglo XVI o XVII, que permiten servir de contrarresto a los arcos y bóvedas. Luciendo espectacular con su innata sencillez, un arco de medio punto y sin mayores ornamentos en el exterior, la sencillez por toda identidad, que además remata en un copete de la fachada en la parte superior con un espacio que estuvo, seguramente, dedicado a una representación de san Joaquín, patrono del lugar. Esta fachada culmina con una cruz en el exterior y es el punto más alto, lo cual se aprecia gracias a la toma completa que realizara con su cámara Hiriart, con una lente gran angular desplazable, que es un corrector de perspectiva, producto de su experiencia arquitectónica y lo que nos permite es su contemplación completa.

En una toma de la vida cotidiana, algo tan especial y singular como son la venta de las marquesitas en esta tierra, ahí, postrado en el exterior con su carrito que lleva por todo nombre Luna y Andy, vemos a la posible dueña en espera de su clientela. No sabemos si la ciudad está vacía, si hay poca gente por la pandemia del COVID-19, si las tiendas están cerradas por esa condición. Pero los vemos con la calma que caracteriza a esos pobladores, sin la prisa inmundada de la urbe, entre un techo de palma muy del lugar, las sillas de plástico, una motocicleta y otros ornamentos que nos hablan de la inserción de algunos elementos muy contemporáneos, vemos un aparato que cuelga del carrito, una bocina enorme que seguro reproduce música para atraer a los clientes. Una niña mira a un lado de la escena mientras la madre parece jugar con su celular, con una botella de cerveza por un lado y un

envase de refresco por el otro. Es una escena muy singular. Mientras “El Chepe Contreras”, nos mira postrado en una manta, pues conformó lo que parece ser una alianza de partidos para ser el presidente municipal, nos aporta elementos visuales que dan cuenta de las condiciones de vida del lugar, nos recuerda lo que tantos años trabajó Mariana Yampolsky y que procuraba mostrar las contradicciones que se vivían en algunos poblados, mientras perduraban ciertas tradiciones, por otro lado se rompían con la entrada de las nuevas tecnologías, anuncios, marcas o plástico que sustituía los elementos del lugar. Preciada imagen porque deja ver el mundo de contradicciones y afluentes contemporáneos.

Hay otras imágenes que nos hablan de los lugareños, con sus retratos y sus formas de supervivencia. La siembra de piña es una actividad que se realiza cotidianamente, Pedro Hiriart se acercó a los cosechadores y vendedores de sus piñas, que están a un lado de la carretera y de sus tierras, esperando algún cliente. Las piñas tienen su temporada y, por supuesto, sus enemigos y plagas como el tejón, el armadillo, la víbora, el ratón y los insectos. Nada fácil de combatir.

En este caso vemos el carrito lleno de ellas, pero lo más atractivo es el retrato individualizado de la mujer y luego ella con su pareja, rostros que se asoman a la cámara sin temor ni recelo, al contrario, con el gusto de saberse vistos. Incluso, la piña misma se deja ver como un personaje retratado con sus mejores galas, con su perfecto diseño producto de la naturaleza, con sus simétricos ritmos visuales desde la cáscara, sus hojas, todo su ser, como nos lo muestra la cámara de Hiriart.

Es en los rostros de muchos de estos personajes en donde vemos las huellas del pasado presente, ahí en donde se fueron a resguardar los mayas producto de la Guerra de Castas. Una guerra que dejó profundas huellas, ya que después del levantamiento indígena maya contra los explotadores de la región, que los esclavizaban y los tenían en condiciones de vida deplorables, que estalla en 1847, aproximadamente, y que llevó medio siglo de buscar recuperar su libertad, su capacidad de trabajo e independencia de los señores hacendados y caciques que los explotaban impunemente. La lucha fue ardua y dura, los intentos por crear su independencia de la nación era parte del plan. La guerra se declaró en contra de “los blancos”, criollos y mestizos, y los indígenas esclavizados, despreciados y sin derechos ciudadanos, por el otro.

Dilucidar el qué hacer en esta guerra, que además venía del ánimo separatista de la élite yucateca, que dos veces lo intentó en el siglo XIX, para decidir quedarse anexados a México al final del camino. Hubo además intentos de esa élite por aliarse con los ingleses, españoles, cubanos y estadounidenses, lo cual tampoco fructificó. Todo ello se hizo evidente en la vida política y social, posicionamientos y discusiones se dieron en los diarios, en las tribunas, unos consignaban los esfuerzos por someterlos y aniquilarlos —pues más valía el indio muerto que el indio vivo—, mientras otros pugnaban por su integración al “buen orden”, con educación y trabajo, desvaneciendo sus usos y costumbres.⁷

Fue Porfirio Díaz, como presidente, quien usó la fuerza de su ejército para acabar con el movimiento en 1901 y terminó el levantamiento rebelde de los indígenas de la zona sur y oriente de Yucatán. Aquellos mayas yucatecos sobrevivientes se fueron a radicar a los pueblos aledaños y están ahí, sembrando, cosechando, vendiendo sus productos, trabajando en sus tierras, en sus casas, en sus tiendas, haciendo hamacas, tejidos y bordados. Limitados por la movilidad al exterior y en eso están ahora, los esfuerzos actuales. Es ahí donde fueron localizados estos personajes, en ese reducto en el que quedaron de la zona suro-oriental de la península, ahí donde Pedro Hiriart y el equipo de trabajo de TV UNAM los fueron a entrevistar y les otorgaron un espacio sustancial de visibilidad.

Esos retratos dan cuenta de sus actividades, de sus costumbres, del sostén de muchos de ellos, como es en la comunidad Nuevo Jerusalem, en donde una cooperativa gestiona la venta de hojas y semillas de ramón, una planta que tiene grandes efectos alimenticios y curativos contra el asma, diabetes, tuberculosis y bronquitis, además de tener un alto contenido de fibra y de proteína. Aquí las imágenes nos dejan ver las tareas casi exclusivas de las mujeres, al seleccionar las hojas y los frutos del árbol de ramón, quienes las seleccionan y le retiran los hongos para su venta. Las imágenes se fechan solas al verlas con el uso del cubrebocas, para evitar contagios por la pandemia. Ellas, cuidadosas, trabajadoras, deshojan las ramas para colocarlas en las cajas de plástico para su manejo y posterior exportación. Ahí, una de ellas se deja retratar con la cámara de Hiriart, sabe que él está ahí pero no se distrae, seguro que la lente de su cámara Sony digital de 24 –240 mm le ayuda al autor para evitar intimidar a los personajes. Esta joven mujer es la jefa de la cooperativa, y ha sido entrevistada para aparecer en las cápsulas de la televisión universitaria.

Al igual han quedado plasmadas las mujeres bordadoras de X-pichil, una de ellas se mimetiza con su máquina “Singer”, ya clásica, también las que están trabajando con el hilo y la aguja a mano, borda que te borda, a pesar de los años y la edad que parece vencer sus cuerpos. Ahí retratada aparece Diana Tuk Coh, empresaria del taller, que se deja ver con su gran carácter, su cuerpo seguro y presente entre los visitantes que ven con gusto estos materiales y sus productoras que se irán a Colombia, directamente, a venderlos.

Vemos un perfil muy maya en el profesor del Conalep, en la localidad de Felipe Carrillo Puerto. La imagen muestra de manera fina su presencia y deja en fuera de foco los alrededores y el contexto, lo que enmarca de manera más clara. Sus rasgos sobresalen de manera nítida. Por su lado, también está el promotor social de Nuevo Xcan, encargado de mantener el orden y la limpieza del lugar, pues ahí te multan con cinco mil pesos si tiras basura en la calle, ¡magnífico ejemplo! Es una organización comunal que conserva sus usos y costumbres desde hace años y que decanta su capacidad de conservarse.

Me parece que de la selección realizada entre cientos de fotografías tomadas, están las más simbólicas en términos de la vida cotidiana y mística, como es el altar a la Cruz Parlante. Cuenta la historia que en ese lugar la Cruz Parlante les decía a los indígenas las estrategias

de combate. Y ahí está aún, con un altar, con una techumbre de madera en donde le ofrendan algunos elementos para rendirle homenaje. Es posible que la propia cruz no esté ya ahí, pero hay elementos simbólicos que se encuentran y que conforman las tres cruces que creó José María Barrera —un soldado desertor de las filas del gobierno yucateco—, con el maya Manuel Nahuat, que al parecer hacía las veces de ventrílocuo. Al primero se le considera que fue el caudillo e intérprete de la cruz. Ahí las velas, los frascos, algunos incluso de refrescos de marca, la mesa, y todos los implementos dan cuenta del culto que todavía se le rinde. Incluso, aparece un retrato de los “Guardianes de la Cruz Parlante”, que se encargan de mantener en buen estado el pequeño altar y evitar que sea saqueado.

Así, los paisajes del lugar el cenote azul de Bacalar, las ninfas y su flor, un pequeño pájaro amarillo captado en el entorno de la laguna, con el foco claro en su cuerpo en su pico en sus alas, en un entorno de una naturaleza que no ha sido enturbiada y que Pedro Hiriart descubrió para legarnos esa imagen que parece un haikú visual. Asomarse a la zona arqueológica de Cobá, y del bello cenote resguardado, de que se suban nacionales y extranjeros a las piedras, que conserva su belleza entre estalagmitas y estalactitas, con sus tonos azulados en el agua y los grisáceos en las paredes que guardan en silencio sepulcral su vida ancestral. Al igual su gente, que desea un mayor reconocimiento en sus usos y costumbres, una mayor dignificación de sus pueblos y de sus grandes labores manuales, culinarias, de sus oficios, herederos de aquellos que huyeron del exterminio y que ahí se han resguardado, en espera de tiempos mejores, de una vida que se abra al exterior, de conservar esas sonrisas sencillas, claras, nítidas, que esperan que las nuevas estaciones del Tren Maya les permitirá tener un lugar mejor en el mundo local y nacional, para su economía familiar.⁸

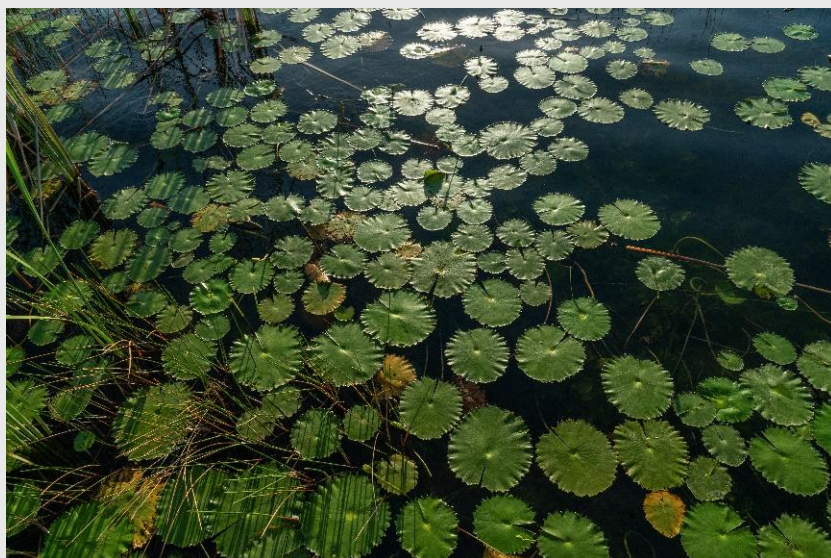
Para Pedro Hiriart, lo mejor de este viaje maravilloso por tierra maya es que “la gente le permite y le da gusto que la fotografíes”,⁹ es el sonido claro del hombre de la cámara que disfruta de su labor y que goza con la participación activa de sus personajes y de su entorno. Hoy la revista *Con-temporánea* nos obsequia esta ventana al mundo maya, al mestizaje y al aprendizaje de un pasado que está más presente que nunca.

Rostros y paisajes de un territorio rebelde, Fotografías de Pedro Hiriart.





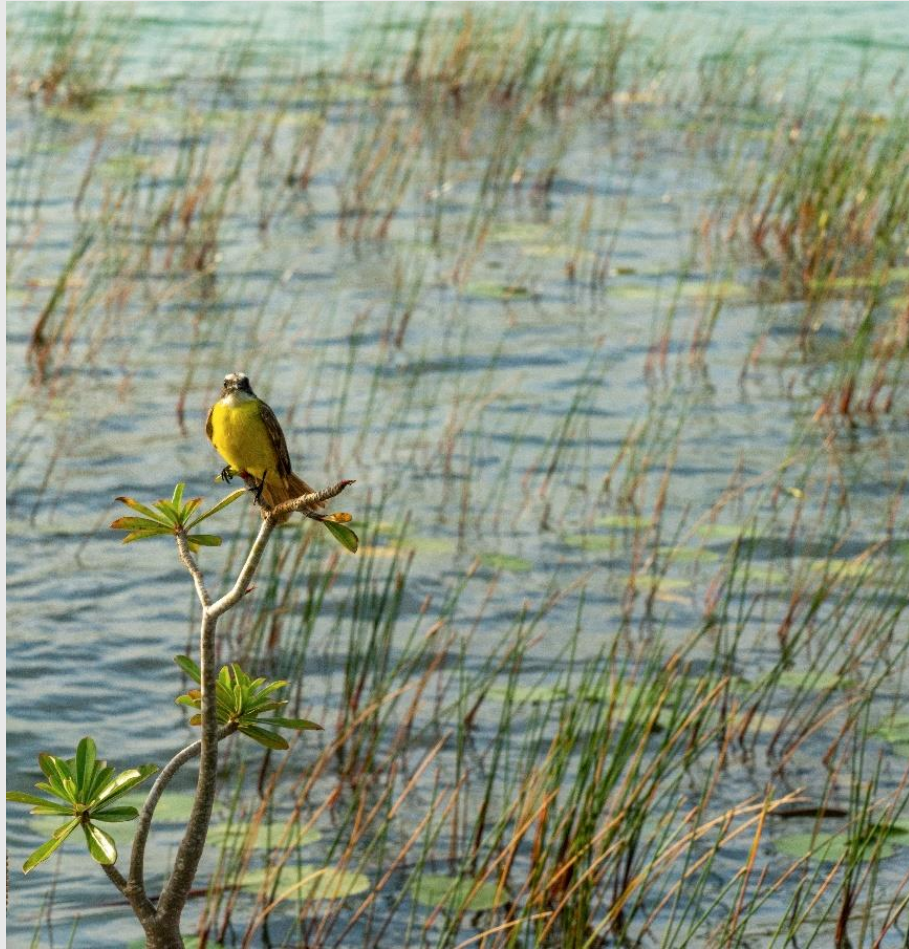








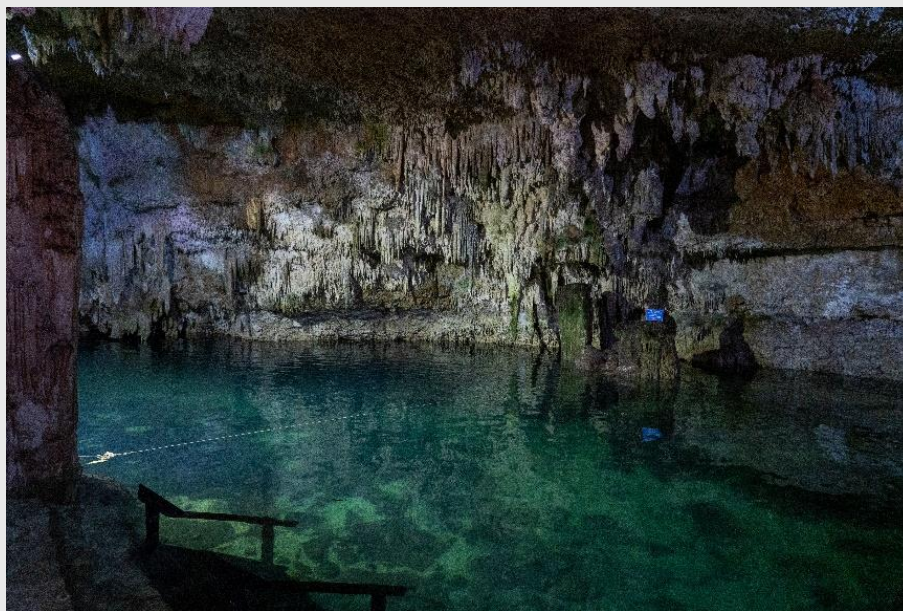












* Dirección de Estudios Históricos–INAH

¹ Este viaje fue encargado y financiado por Fonatur–Tren Maya, quien es el propietario de las imágenes. El fotógrafo Pedro Hiriart dedica las fotografías a la memoria de Pablo Careaga, ambientalista recién fallecido.

² Olivier Debrouse, *Fuga mexicana. Un recorrido por la fotografía en México*, Barcelona, Gustavo Gili, 2005; Rosa Casanova, “De vistas y retratos: la construcción de un repertorio fotográfico en México, 1839–1890”, en *Imaginarios y fotografía en México, 1839–1970*, México, Lunwerk, 2005.

³ José Antonio Rodríguez, *Lo fotográfico mexicano. Fotografía, violencia e imaginario en los libros de viajeros extranjeros en México, 1897–1917*, México, FFyL–UNAM, 2013.

⁴ Deborah Dorotinsky, “La vida de un archivo. ‘México Indígena’ y la fotografía etnográfica de los años cuarenta en México”, tesis doctoral, FFyL–UNAM, México, 2003.

⁵ Para ver una parte de la obra de Bob Schalkwijk, véase *Tarahumaras*, México, Conaculta, 2014.

⁶ Actualmente su archivo se encuentra en la Universidad Iberoamericana, después de la custodia de la fundación que llevaba su nombre, ahora bajo resguardo institucional, en donde han producido ya varios libros con la obra de la fotoautora, que revela una gran cantidad de imágenes que no se conocían de su acervo de más de 80 000 negativos. Entre esos libros destaca, con la coordinación de María Teresa Matabuena, *Alegría* (México, UIA, 201); *Facetas* (México, UIA, 2019), y *Sabiduría* (México, UIA, 2020).

⁷ Jesús Guzmán Uriótegui, “‘De bárbaros y salvajes’. La Guerra de Castas de los mayas yucatecos según la prensa de la Ciudad de México, 1877–1880”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 35, México, UNAM, 2010, disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-5742010000100005>, consultado el 1 de octubre de 2021.

⁸ En una plática con la antropóloga Paloma Escalante, nos mencionaba que en una ocasión, la falta de trabajos y de oportunidades ha llevado a los jóvenes adolescentes a incrementar el número de suicidios por falta de un futuro mejor. Lo que tal vez ahora se pueda abrir en oportunidades de trabajo, mejoras económicas y escolares para ellos con una mejor comunicación interna al exterior.

⁹ Agradezco gran parte de la información a Pedro Hiriart, en ocasión de una entrevista realizada el día 11 de septiembre de 2021. En ella, el fotógrafo nos comentó que la mayor parte de los entrevistados por el equipo están a favor de la construcción del Tren Maya, por una mejor expectativa de vida.

Rezo de santiguación para curar
y purificar a un yerbatero maya.
Invoca a distintos santos y vírgenes, está
ubicado en la que fue la zona del conflicto

[\[Da clic aquí para acceder al audio\]](#)

La santiguación es un tipo de purificación en la que el h-men realiza una invocación a distintas deidades del panteón maya contemporáneo y hace mención a lugares sagrados

Filiberto Pat, compositor musical y cantante

[\[Da clic aquí para acceder al enlace\]](#)

Ángel Sulub, entrevista realizada por la antropóloga Paloma Escalante Gonzalbo en la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo. Parte 1



Da clic en la imagen para ver la entrevista

De cocinas e ingeniería a monumentos y geometría. Leonardo Icaza: una vida estudiando el patrimonio construido

In memoriam

María del Carmen León García*

La primera vez que hablé con Leonardo Icaza platicamos de cocina. Era mayo de 2001, en el taller de ciencia y tecnología que coordinaba en la Dirección de Estudios Históricos. No nos conocimos hablando de arquitectura, ni de monumentos, ni de tratadistas, sino de recetas y libros de cocina antiguos. El pretexto fue el de Dominga de Guzmán, el libro manuscrito del siglo XVIII de aquí, del valle de Toluca. Leonardo me dijo que conocía bien a Guy Rozat, mi profesor de historia, quien desde las décadas de 1970 y 1980 insistía en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en el estudio de la cultura alimentaria en México. Eran amigos desde entonces. El hilo de la charla nos llevaba a trazar la necesidad de un estudio serio sobre la arquitectura de las cocinas, la importancia que tenía diseñarlas para el mejor aprovechamiento del combustible; éste era un serio problema para la vida cotidiana en las sociedades preindustriales. Y la madeja de la conversación desembocó en el otro Leonardo, el Da Vinci, y en su interés en los asuntos de la cocina, de su diseño y su arquitectura, del aprovechamiento del calor, de la invención de ingenios mecánicos para facilitar las preparaciones culinarias y, por supuesto, en el gusto por los sabores de una comida bien hecha registrada fielmente por escrito.

¿Lo tienes? —me preguntó— Sí, lo tengo. Comprendí que su interés era, además, por esa predisposición generosa, muy suya, de facilitar los materiales necesarios para que los demás pudiésemos continuar con nuestras investigaciones. Le comenté que los *Apuntes de cocina*, de Leonardo da Vinci, eran junto con el *Tratado de las confituras*, de Nostradamus, los dos libros de cocina del siglo XVI que más atesoro, porque representan el interés de dos eruditos en un tema “tan común”, “tan corriente”, como es la comida. Leonardo me dijo que no conocía el de Nostradamus, lo que resultó para mí la oportunidad de prepararle una fotocopia, lo más chula que pude, para regalarle lo que ya no se consigue en librerías. Éste sería el único tratado que supe del que no tuviera noticias, todo lo demás fue descubrir, a

lo largo de poco más de una década de amistad, la gran erudición de mi amigo y maestro. Sí, Leonardo Icaza era un polígrafo, humanista, inquieto investigador, serio conversador y divertido comensal, inclinado a convidar, siempre que podía, y generalmente podía siempre, la comida a sus colegas-amigos.

Entrelazamos el mutuo interés por dos temas que, para algunos, no tienen relación, la historia de la alimentación y la historia de la construcción. Espontáneamente repasamos la importancia de la construcción de caminos para el abasto. Le referí el caso que conozco bien, del camino de México a Toluca que construyeron los ingenieros militares en la segunda mitad del siglo XVIII. Fue un proyecto prioritario para garantizar el abasto de granos y carnes, principalmente, a la capital colonial después de la tremenda crisis agrícola de 1785. Sí, los ingenieros militares del siglo XVIII fue el segundo punto común. Leonardo ya tenía estudiada la arquitectura militar novohispana, fortalezas, atarazanas y torres de vigía como un “género de la arquitectura”, particularmente enfocando sus preguntas en la relación entre lo que se documenta y lo que trata de proteger el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Y, al igual que para el tema de los libros de cocina que conocía al investigador “clave”, para el de los ingenieros militares pasaba lo mismo: conocía a Omar Moncada, doctor en geografía por la Universidad Nacional Autónoma de México, quien ha estudiado ampliamente los ingenieros militares destinados a Nueva España durante los tres siglos coloniales. ¿Lo conoces? —¡Sí!

Leonardo llevaba ya involucrado con el tema de la arquitectura militar por investigaciones de sus estudiantes de posgrado en la Facultad de Arquitectura de la UNAM. Y, de otro lado, sus propias investigaciones en los años ochenta del siglo pasado en la región de Puebla y Tlaxcala, centraron su interés en la historia de la arquitectura relacionada con la producción y el abasto alimentarios en Nueva España. Efectivamente, en septiembre de 1990 se doctoró con la tesis “Arquitectura civil en la Nueva España, 25 ejemplos de la región Puebla-Tlaxcala”. Entre esa veintena retomó los casos de las ventas a orillas de los caminos para alojamiento de arrieros y viajeros; los edificios para el abasto de ganado y sus derivados, los rastros y mataderos, las carnicerías, las tocinerías, así como los edificios para el abasto de trigo y sus derivados. Un aspecto principal en su análisis fue la arquitectura para la producción agrícola y ganadera, examinando los vestigios de algunas haciendas productoras de cereales y ganado. Tema en donde, adecuadamente, dio prioridad a la tecnología hidráulica, “los edificios para el agua”, como a él le gustaba llamarlos: norias, aljibes, cisternas, jagüeyes, pozos, lavaderos, acueductos, pilas y fuentes de agua.

Es aquí, en el estudio de las fuentes de agua, donde volvimos a coincidir en julio de 2006. El agua, “el alimento de primera necesidad que no admite suplemento”, como refieren los documentos de finales del siglo XVIII del ayuntamiento de la Ciudad de México, supone un reto para los ingenieros y arquitectos de todos los tiempos. Y del abasto de agua potable en la red secundaria de cañerías y fuentes públicas de la capital colonial, también fue asunto del que se ocuparon continuamente los ingenieros militares. En este tema, tuve la gran

fortuna de que Leonardo leyera mis borradores, lo que permitía conversaciones encaminadas a profundizar la problemática, y recibí observaciones, sugerencias y extraordinarios préstamos bibliográficos.

Pero, mucho antes que yo, mis colegas investigadoras e investigadores de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos conocían bien a Leonardo. Desde el primer número de la tercera época del *Boletín de Monumentos Históricos*, Leonardo formaba parte del consejo editorial. Era enero de 2004, y desde entonces hasta poco antes de su deceso, en abril de 2013, participó puntualmente en todas las reuniones del consejo. Recuerdo su intervención durante la preparación del número 17, dedicado a las plazas y el espacio público, en el cual participé como coordinadora invitada. En ese proceso, otra vez tuve el apoyo incondicional y guía fundamental de Leonardo, principalmente para contactar a los colaboradores. Igualmente, en este tema conocía a los investigadores “clave” y no se guardó las referencias. Gracias a él, a Carmen Olvera y Ana Eugenia Reyes, editoras del boletín, aquel número “quedó redondo”, para dar cuenta de la importancia del espacio público y de la traza urbana para valorar los procesos de conservación y restauración de los inmuebles en nuestro país.

Y es que Leonardo llevaba especializándose como arquitecto restaurador desde fines de los años setenta del siglo pasado; trabajó en la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, así como profesor en la maestría de arquitectura en la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del INAH. Eran los años en que esos centros de trabajo compartían, junto con la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, el exconvento de Churubusco. Circunstancia que propició el diálogo constante entre estas tres áreas fundamentales para la conservación y restauración del patrimonio construido, bajo el ala jurídica de nuestro instituto. Por eso Leonardo supo enseñar en diferentes posgrados y especialidades de arquitectura, tanto de universidades mexicanas y del extranjero, como en la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, las materias de restauración de monumentos, inventario y catalogación de bienes culturales, documentación e investigación histórica de inmuebles, arquitectura y urbanismo. Él mismo participó, ya como investigador de la Dirección de Estudios Históricos, en proyectos como el de “Catalogación de la frontera norte, estado de Baja California Sur” y en el de “Catálogo de haciendas del estado de Tlaxcala”, y propuso desde 1990 otro proyecto propio: “Arte sin ciencia nada es, los tratados de la arquitectura, siglos XVI–XIX”.

Los valiosos consejos de Leonardo como arquitecto–investigador–restaurador serían fundamentales para la propuesta que realicé para crear, dentro de la Subdirección de Investigación de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, un seminario permanente de investigación sobre historia de la construcción. El seminario “Constructores, mano de obra, técnicas y materiales de construcción en México, siglos XVI–XX. El punto de vista social para los monumentos históricos”, inició sus sesiones en febrero de 2007, reuniéndonos cada seis semanas y contando con dos sedes alternas, la propia coordinación y la Biblioteca y Archivo Históricos del Palacio de Minería. Durante el tiempo en que lo coordiné, entre

febrero de 2007 y diciembre de 2010, Leonardo Icaza participó con nosotros en diversas actividades. Lo tuvimos en algunas sesiones normales, en la visita que realizamos a las minas de tezontle en la Sierra de Santa Catarina, en Tláhuac, en abril de 2008, y en la primera sesión abierta con la conferencia magistral del ingeniero Enrique Santoyo Villa, en septiembre de ese mismo año. En esa convivencia, Leonardo Icaza, junto con José Manuel Chávez Gómez, nos invitaron como seminario, a sus simposios internacionales de tecnohistoria, con lo que aumentó la red de coincidencias de intereses y amistades.

Un nodo especial de esa red lo armó Omar Escamilla, responsable del acervo histórico del Palacio de Minería, miembro fundador del seminario, amigo de Leonardo y esposo de nuestra colega Gabriela Sánchez. Se trató del proyecto de investigación en torno al ejemplar que resguarda la Biblioteca del Palacio de Minería, “De Divina Proportione” de Luca Pacioli, publicado en Venecia en 1509. Al cumplirse 500 años de su publicación, bien merecía la pena un estudio concienzudo y multidisciplinar. Leonardo estudiaría la geometría y las matemáticas en el Renacimiento italiano y su relación con las obras constructivas en Nueva España en los siglos XVI al XVIII. Omar abordaba el texto en el ámbito de la matemática europea de los siglos XVI al XX. A mí me tocaría investigar sobre el uso, apropiación y circulación del ejemplar en la Ciudad de México entre los siglos XVII y XIX. Y Laura Milán lo haría desde el punto de vista de la restauración: analizaba el libro como objeto material, su estado de conservación y su función a lo largo de cinco siglos. El proceso de trabajo fue de lo más espléndido, escuchar a Leonardo hablar de geometría y de los geómetras, de la amistad de Luca Pacioli con Leonardo da Vinci; a Omar de los matemáticos y los detractores de la teoría de la proporción y la sección áurea y, por supuesto, a Laura sobre las características del papel, de las tintas y de la impresión de un libro “casi incunable”, junto con lo que yo iba desvelando de los distintos propietarios que tuvieron en su biblioteca personal este ejemplar, y quién y de dónde pudo haber copiado los modelos y ejercicios de trazos de fortificaciones en las hojas finales en blanco; trazos, dibujos y letras que, sin duda, fueron hechos en el siglo XVIII en la capital novohispana.

La vida caprichosa, con sus infortunios, truncaron el proyecto. La enfermedad, el temido cáncer; primero contra mi madre y luego contra Leonardo, impidió la conclusión de tan hermoso proyecto. Y del que apenas esbozamos sobre la arquitectura de las cocinas antiguas.

Extraño a Leonardo. Su inquietud por conocer, por compartir lo que se investiga; su intención, siempre lograda, por hacer de una reunión académica un encuentro entre amigos. Y las comidas en que reinó el fino humor del generoso maestro.

Sobre todo, tengo presente su legado académico como referencia constante y obligada. Sin duda, su actitud de libre pensador es la que le permitía observar las finas relaciones y múltiples vasos comunicantes del patrimonio construido con las diferentes manifestaciones de la cultura material, la ciencia y la tecnología.



Leonardo Icaza y Guillermo Boils, Sierra de Santa Catarina, Tláhuac (abril de 2008)



Pepe, Polo y Leonardo, camino a la mina Buenavista, La Estancia, Tláhuac



Participantes del seminario en la mina Buenavista, Tláhuac



Leonardo Icaza en la Biblioteca del Palacio de Minería
(septiembre de 2008)



Leonardo Icaza en la Biblioteca del Palacio de Minería



El seminario en la Compañía Agregados Basálticos, en Tláhuac

* Coordinación Nacional de Monumentos Históricos-INAH.

Medidas y patrones desde la mirada de Leonardo Icaza

Guillermo Boils Morales*

*El atributo del poder es conferir carácter
de obligatoriedad a las medidas y guardar los patrones,
que a veces poseen un carácter sagrado.*

Witold Kula

Estas breves notas se ocupan de una de las múltiples facetas de conocimiento que exploró Leonardo Icaza a lo largo de sus muchos años como investigador: la relativa a las medidas de otras épocas. Junto con ellas, también se dedicó al análisis de los instrumentos de medición que emplearon las culturas del pasado; también se afanó en el establecimiento de sus equivalencias con las medidas de uso corriente en el mundo contemporáneo. Como en muchos otros ámbitos de conocimiento en los que él incursionó, en éste, el de las medidas, se adentró con paso firme y nos legó novedosos, cuando no sorprendentes, aportes al conocimiento histórico arquitectónico y de la vida cultural de otros tiempos.

Una temprana inquietud por medir

Desde que estudiábamos en la preparatoria 5 de la UNAM, Leonardo Icaza mostró un singular interés por la medición de los objetos y del tiempo. Corría el año de 1962 y fue entonces que empezamos a hacer excursiones juntos por diferentes destinos de nuestro país. Primero en el grupo de excursionismo de ese plantel y dos años más tarde, ya en la universidad, lo comenzamos a hacer por nuestra cuenta. En nuestros viajes por la república y por Estados Unidos, así como por Canadá, Leonardo siempre mostraba inquietud por las distancias (la dimensión espacial), la velocidad (la relación de tiempo con distancia) y, por supuesto, los recorridos en función de esas dos variables anteriores. Hacía cálculos, generalmente acertados, de tal manera que se podían planear los itinerarios. Asunto por demás importante sobre todo en aquel largo viaje en automóvil, de varios miles de kilómetros, que hicimos en el verano de 1967, desde la Ciudad de México hasta Montreal.

Cuando él ingresó a la entonces Escuela Nacional de Arquitectura, a mediados de los años sesenta del siglo pasado, esa inquietud por medir se vio reforzada, en virtud de la propia naturaleza de la carrera. Ahora enriquecida por aquellos aspectos esenciales que integran la composición arquitectónica, tales como el ritmo, la armonía y la proporción. En sus

estudios de posgrado, los de maestría en la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía del INAH, y los de doctorado en la ya Facultad de Arquitectura de la UNAM, se fue acrecentando su inquietud por el estudio de la arquitectura del pasado. De suerte que su interés por los sistemas de medición se encaminó al análisis de aquellos que fueron usados por otras culturas, empezando por los utilizados en el mundo mesoamericano. Pero también se adentró, con gran inquietud analítica, en los que se usaron en el ámbito novohispano. Los que en la práctica siguieron vigentes en el México independiente hasta casi finales del siglo XIX, cuando finalmente se adoptó de manera preponderante el uso del sistema métrico decimal.

Leonardo Icaza y las medidas prehispánicas

Un profundo conocedor de las culturas que poblaron el territorio de Mesoamérica, Leonardo se fue centrando en el análisis, sobre todo en sus últimos años de vida, acerca de los sistemas de medición del espacio entre los antiguos mexicanos. En particular se concentró en el examen las medidas y los implementos de medición tanto entre los mayas como entre los mexicas. Era por demás sugerente y muy motivante escucharle cuando exponía con entusiasmo sus conocimientos sobre el *mécatl*. Una herramienta o patrón de medida que se usaba entre los mexicas para determinar la longitud de los espacios y de los objetos. Constituido por un simple cordel o mecate con nudos situados a una distancia regular, venía a ser una suerte de equivalente al flexómetro que se usa, entre otros oficios, en la albañilería, o bien, la cinta de medir que usan los sastres. Nada más que, nos decía Leonardo, el *mécatl* era, además, de un dispositivo de medición longitudinal un instrumento para efectuar cálculos aritméticos, de manera similar al ábaco. Funcionando como lo hacen los quipus de las antiguas culturas andinas, en América del Sur. En la fotografía número 1 vemos a Leonardo usando un cordel, similar al *mécatl* para medir una columna.



Fotografía 1. Leonardo Icaza midiendo una columna con un cordel, a modo de *mécatl*, en el Palacio de Minería. Fotografía de Guillermo Boils, mediados de 2011.

Del mismo modo, nuestro añorado colega y amigo se ocupó de analizar los instrumentos de medición y registro de la dimensión temporal entre las culturas mesoamericanas. De ahí que, entre otros objetos de análisis, se detuviera en el examen minucioso y formulara sugerentes reflexiones sobre la Piedra del Sol, o Calendario Azteca, en su calidad de instrumento complejo para medir el tiempo astronómico. Además, nos hizo ver que ese impresionante monolito de gran valor plástico, de igual manera, cumplía otras funciones de gran importancia, dado que era usado para determinar los ciclos estacionales asociados a los calendarios agrícolas.

Las medidas en el mundo novohispano

La dominación española implantada sobre el antiguo territorio de Mesoamérica, desde la tercera década del siglo XVI, comenzó a imponer a las culturas originarias los sistemas de medición que existían en el viejo continente. Ese sistema constituía una metrología que databa de muchos siglos atrás. Si bien al principio los pueblos originarios mantuvieron el uso de sus medidas seculares, gradualmente, sobre todo en las ciudades y villas, se fueron acostumbrando a usar las españolas; aunque no desaparecieron por completo las heredadas de las culturas prehispánicas. Como sea, se pasó a utilizar, cada vez más, entre otros, los “palmos”, las “pulgadas”, los “codos”, los “pies” o las “varas”.

Aunque lo cierto es que a muchos de ellos no se los aplicó, de manera exacta, con las mismas dimensiones que tenían en la metrópoli. No fue así en el caso de la vara castellana o vara de Burgos, con 83.58 centímetros, medida que corresponde a tres pies castellanos, que cada uno equivale a 27.86 centímetros. Ésta fue la vara que se impuso en América, de entre las múltiples variantes que tenía esa medida de longitud en las diferentes regiones de España.

Un patrón de la vara castellana fue labrado en el siglo XVI en el fuste de una columna de la plaza antigua, de la localidad española de Zafra, provincia de Badajoz, en Extremadura. Hasta ese lugar viajó Leonardo hacia los primeros años del siglo en curso y trajo varias imágenes fotográficas de esa columna. Una de esas imágenes es la que se presenta aquí en la fotografía número 2. Esa localidad extremeña adquirió, desde el periodo medieval, importancia como entidad comercial en el sur de Extremadura, por la feria ganadera de San Miguel que se realiza todos los años desde 1493, durante una semana al inicio del otoño. De ahí deriva el que se haya labrado ese patrón de medida en el espacio principal de aquella localidad, a fin de tener una instancia de regulación sobre las medidas de longitud. Hoy día, esa medida-patrón esculpida ya mide un poco más de 85 centímetros, debido a que se ha agrandado más de un centímetro, por el uso que ha tenido a lo largo de más de cinco siglos.

Una de las cosas que Leonardo Icaza señalaba acerca de la métrica antigua, tanto novohispana como mesoamericana, era que ambas tenían buena parte de su origen en medidas antropométricas. De ahí viene, precisamente, la mayoría de las referidas denominaciones

que se asignó a dichas medidas. Sólo que debido a que la antropometría de las personas es muy variada, siempre ha sido necesario establecer patrones que sean aceptados por la comunidad y sirvan como punto de referencia, a fin de evitar conflictos y malentendidos, entre otros, en las transacciones comerciales, en el deslinde de las superficies en las propiedades inmuebles, así como para calcular distancias de recorrido y organizar itinerarios de viaje.



Fotografía 2. Vara-patrón labrada en la columna de la Plaza de Zafra. Fotografía de Leonardo Icaza, hacia 2004.

De igual forma, se dedicó al estudio de los astrolabios, instrumentos de navegación de origen oriental, que también fueron de gran utilidad para determinar niveles y direcciones en terrenos. El acueducto realizado por el franciscano Tembleque, para llevar agua a la población de Otumba desde el cerro del Tecajete, obra excepcional de arquitectura hidráulica, probablemente no habría sido posible —nos decía— sin el uso del astrolabio. Y ello remite a otra de sus inquietudes como investigador, la relativa a la arquitectura para el agua, que le llevó a examinar con minuciosidad las medidas de capacidad, a fin de establecer volúmenes, presiones hidráulicas, diámetros de las cañerías y muchas otras variables más. De nueva cuenta, para explicar las características y funcionamiento de los objetos arquitectónicos destinados a conducir, almacenar o capturar el agua, se adentró en el estudio de las medidas que trajeron los españoles y su aplicación para el caso americano. Así, las “pajas”, las “naranjas”, los “bueyes de agua” o los “surcos”, pasaron a ser términos que manejaba con propiedad y los solía explicar para dar a conocer sus equivalencias.

Una nueva mirada sobre las medidas del pasado

El desempeño profesional de Leonardo le permitió desarrollar investigaciones de las que salieron trabajos en su mayoría publicados, donde se dedicó al análisis de las medidas antiguas y su aplicación. Su labor como investigador de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, docente de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía y de la Facultad de Arquitectura de la UNAM, le permitieron adentrarse en ése y muchos otros campos de conocimiento. Al mismo tiempo, esos espacios le abrieron la posibilidad de difundir aquel mismo conocimiento fuera en las aulas, en textos impresos, al igual que en conferencias y otros eventos académicos de difusión.

En suma, si —como dice Witold Kula— la metrología histórica es un dominio de las investigaciones históricas, Leonardo Icaza, desde la arquitectura y la geometría, logró adentrarse en ese campo, ofreciéndonos una nueva mirada. Así, nos proporcionó una interpretación de las medidas y lo mesurable de otras épocas, desde la base de una postura menos reduccionista, o en todo caso, no circunscrita al marco exclusivo de la disciplina de la historia. Con ello logró enriquecer la interpretación acerca de los sistemas de medición desarrollados por las culturas del pasado, dándole a la dimensión espacio-tiempo una muy refrescante y sugerente manera de ser analizada. Aquí sólo se han señalado algunos pocos instrumentos de medición, al igual que nada más algunas de las medidas de otras etapas históricas; sin embargo, en los estudios publicados y en las disertaciones de Leonardo Icaza se abordaron muchos más de ambos aspectos.

* Instituto de Investigaciones Sociales/Facultad de Arquitectura-UNAM

Leonardo Icaza y su noción de paisaje cultural y arquitectura a cielo abierto

José Manuel A. Chávez Gómez*

El doctor Leonardo Icaza fue un incansable académico y docente preocupado por el estudio, análisis, conservación, enseñanza y difusión de los bienes muebles declarados patrimonio histórico.

Desde que trabajó, en la década de 1980, en la entonces Dirección de Monumentos Históricos del INAH, hasta su estancia en la Dirección de Estudios Históricos, su inquietud por entender la relación entre las edificaciones arquitectónicas y su entorno natural fue un punto determinante en sus investigaciones. Esto es porque los ecosistemas donde se desarrollaron distintos asentamientos influyeron en los sistemas constructivos, desde la materia prima hasta el diseño del edificio. En ese sentido, Leonardo decía que la arquitectura se adaptaba al lugar adoptando elementos que la hacían semejante y única, a la vez, al utilizarse tratados de arquitectura, agrimensura y geometría para realizar el proyecto de la edificación, su cimentación, levantamiento de muros, distribución espacial y su delimitación con escaleras, vanos, puertas y ventanas, mamposteo de la fachada y terminación con los acabados finos del enlucido de las paredes y el establecimiento de pisos, y la fachada. En tal proceso influía la orientación para que la obra estuviese mejor iluminada con luz natural, que fuera más habitable y térmica en época de estío y lo más fresca posible en época de calor. Por ello, muchos edificios en diferentes asentamientos en los estados de Yucatán y Chiapas se distribuían de oriente a poniente en alguna sección o de noreste a suroeste en otra parte, dependiendo de la dirección en que soplaban los vientos alisios, del amanecer y del crepúsculo.

De igual manera, otro factor importante para el establecimiento urbano, a juicio de Leonardo Icaza, eran las fuentes perennes de agua potable. Siempre corregía a los que pensábamos que si un conjunto conventual, o las unidades habitacionales, estaban asentadas cerca de un río o corriente de agua era porque de allí se surtirían del vital líquido; lo cual era falso debido a que el cauce fluvial no era apto para el consumo humano por los múltiples elementos que arrastraban los sedimentos y la propia agua, desde cadáveres hasta basura orgánica. Por eso los arquitectos y agrimensores debían de emplear la “arquitectura hidráulica” para proveer de

agua a la población. De tal forma que se debían buscar los manantiales ubicados en regiones apartadas y de allí almacenarla en cajas de agua, conducirla a través de canales o tuberías hasta un reservorio o pila para que de allí se repartiera a los viandantes y vecinos.

Dichos elementos llevaron a Leonardo a fijarse en los paisajes naturales de los asentamientos coloniales y a entender su modificación por parte del hombre, a los que él, y otros especialistas, llamaron la “transformación de un paisaje cultural” provocado por las modificaciones humanas del medio. Así, las construcciones levantadas en ese paisaje formaron un conjunto armónico al que se le denominaba “arquitectura a cielo abierto”, donde las iglesias, conventos, casas, edificios civiles y fuentes públicas estuvieran relacionados mediante jardines, árboles, montañas, ríos, suelos y clima con la distribución espacial y urbana, dando como resultado una relación simbiótica de la naturaleza y el hombre. Misma que se rompería en diversas ocasiones cuando algún individuo, o institución, sobreexplotara los recursos.

Tres fueron los estudios de caso en los que Leonardo y yo desarrollamos dicha propuesta con mayor acuciosidad: primero, el exconvento agustino de Ocuituco, relacionando la fuente pública con el volcán Popocatepetl y la traza urbana. El segundo caso vino a ser el conjunto conventual agustino de San Juan Bautista de Tlayacapan, donde por vez primera notamos que una ceiba, sembrada en el centro de la población, los ríos de temporal, los cerros circundantes, la iglesia y la casa religiosa estaban relacionados con la traza geométrica y urbana de la población. El tercer ejemplo, mucho más complejo y más interesante, fue el de Chiapa de Corzo, en Chiapas, donde la fuente mudéjar, las ceibas, el río grande y el conjunto conventual dominico establecieron la relación simbiótica entre la arquitectura hidráulica y la de cielo abierto, mostrando como todo este conjunto era un patrimonio histórico que debía protegerse, sobre todo, el natural de las ceibas, que se ha desdeñado mucho.

Estas nociones quedaron plasmadas en dos artículos, uno publicado en el *Boletín de Monumentos Históricos*¹ y el otro está en prensa. Mientras que el libro sobre la fuente mudéjar se halla en proceso editorial.

Así, estos puntos sólo fueron una faceta en la última etapa investigativa de Leonardo Icaza, resaltando el patrimonio natural, como son los inveterados árboles y jardines, en concomitancia con los edificios antiguos, que juntos forman el patrimonio histórico y cultural que debe preservarse.

* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

¹ Leonardo F. Icaza Lomelí y José Manuel A. Chávez Gómez, “La vara y la montaña. El posible origen de la traza urbana de Ocuituco en el siglo XVI”, *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 26, 3a. época, México, INAH, 2012, pp. 86-100.

Virus metafísico y crisis ontológica

Armando Bartra*

No hay dimensión previamente dañada de la vida que no dañe aún más la irrupción del SARS-CoV-2: la pobreza, la desigualdad, la exclusión, el racismo, el sexismo, el adultocentrismo... y en el fondo la torcida relación sociedad-naturaleza que ya nos tenía contra las cuerdas. La modernidad capitalista está en entredicho y de la pandemia surgirán, tal vez, ideas e impulsos para transformarla.

La crisis sistémica que el coronavirus agrava ha sido llamada *capitalista* porque exhibe la creciente inviabilidad del sistema económico; *estructural*, porque remite a lo que subyace; *epocal*, pues marca el fin de una etapa histórica, y *civilizatoria*, ya que anuncia una nueva formación cultural. Reconociendo todo esto yo la he llamado la “Gran Crisis”, pues comparadas con ésta las otras son pequeñas, y he dicho que es *multidimensional* porque tiene muchos e indisociables filos.

Por su parte, cuando señalo que también es *ontológica* no es por apostar más fuerte o por ponerle “más crema a mis tacos”, es porque en su capítulo pandemia se presenta, ineludiblemente, como una experiencia radical de toda la humanidad, como un acontecimiento trascendental que remite a la condición humana y del que nadie escapa.

El virus es un ente físico y a la vez metafísico. Un agente material pero también espiritual que nos amenaza y desafía biológica y ontológicamente enfrentándonos a la muerte. No a la muerte normalizada que a todos nos espera, sino a una muerte desbordada, incontenible, torrencial... un “exceso de muerte” que desnuda nuestra íntima fragilidad a la vez que exhibe nuestra finitud como especie.

Racionalidad histórica y peste disruptiva: ¿de dónde viene la enfermedad?

Escribe Tucídides: “Sobrevino la epidemia que era la cosa menos esperada. Y lo que viene de súbito quebranta nuestros corazones. La epidemia fue más grande de lo que pueda decirse y más dolorosa de lo que las fuerzas humanas puedan sufrir”.

Transcurrieron dos milenios y medio, pero el autor de *Historia de la guerra del Peloponeso* es todavía nuestro contemporáneo, pues ahora como entonces, sufrimos inopinadas,

inesperadas, súbitas explosiones de muerte que “quebranta nuestros corazones”. Corren los tiempos y sin embargo nuestra fragilidad ontológica permanece.

Para Tucídides, la historia que reseña, la de la Hélade, la de Grecia, tiene un sentido: el tránsito del caos al orden, de la dispersión a la unidad, de la barbarie a la civilización, de las aldeas a la ciudad-Estado.

El propósito de los acontecimientos que Tucídides narra es la gestación del sentimiento de comunidad ampliada, de gran comunidad, que sustenta la identidad de Grecia. En la Atenas de Pericles culmina la puesta en común, culmina la integración civilizatoria de lo disperso, y en esta perspectiva teleológica los desencuentros, avenimientos, conflictos y guerras precedentes no son más que los pasos necesarios para llegar a la meta y alcanzar tal fin.

La peste, en cambio, no parece tener un sentido civilizatorio que la haga necesaria y, a diferencia de muchos de los atenienses, Tucídides tampoco ve en ella una conspiración de los espartanos o una intervención punitiva de los dioses.

Entonces cabe preguntarse: ¿de dónde viene la enfermedad?

Las transformaciones sociales, las reformas políticas, y hasta las guerras, son obras humanas y como tales son previsibles, si no es que intencionales, mientras que la irrupción de la epidemia fue súbita, sorpresiva, inesperada... un evento no planeado, singular y contingente que por su misma arbitrariedad “quebranta nuestros corazones”.

Habría que ahondar en este quebranto de los corazones, y no sólo de los cuerpos, que Tucídides se limita a enunciar. Un sentimiento profundo que a mi parecer se explica por la irrupción en la historia progresiva y necesaria, en la que él cree, de un factor externo y disruptivo: no son los persas, no son los espartanos, no son los bárbaros... sino que se trata de un enemigo invisible que no ataca a nuestros ejércitos ni a nuestra economía, tampoco lo hace a nuestras instituciones, sino que afecta a nuestros cuerpos.

Se puede ganar una guerra, se puede reordenar una sociedad, se puede restaurar la autoridad de un gobierno, pero a la peste no se le gana. Al menos no del todo. Y no se le gana porque la enfermedad nos desafía desde afuera y desde adentro, desde la naturaleza y desde el cuerpo, poniendo en crisis a la ciencia (médicos rebasados), a la sociedad (leyes ignoradas), al gobierno (liderazgos cuestionados), a la moral (valores desechados), a la religión (dioses ausentes). Así sucedió en Atenas, y con variantes menores, así ha venido sucediendo hasta nuestros días.

Enfermedades “injustas”: el curso social de la enfermedad

En *Plagas y pueblos*, libro publicado en 1983, William H. McNeill escribió: “Una de las cosas que nos diferencian de nuestros antepasados y hacen que nuestra experiencia contemporánea sea profundamente distinta de las de otras épocas, es la desaparición de las

enfermedades epidémicas como factor determinante de la vida humana”. Es claro que el historiador se equivocó.

En cambio, Susan Sontag, en su libro *El sida y sus metáforas*, escribió: “La llegada del sida ha demostrado que estamos muy lejos de haber vencido a las enfermedades infecciosas. El sida se convirtió rápidamente en un acontecimiento mundial cargado de significado histórico”.

Y, efectivamente, ésta y otras infecciones pandémicas, como la COVID-19, hicieron evidente que la “experiencia contemporánea” no es “profundamente distinta de la de otras épocas”, sino que al contrario es muy semejante. La “peste rosa” o “peste gay” como la llamaron algunos, nos enfrentó una vez más con la guadaña de la Parca.

El sida es una enfermedad “injusta”, que se ha ensañado particularmente con el continente africano donde habitan 70% de los infectados, unos 40 millones de personas de las que casi 60% son mujeres. La mayor parte de estas personas morirá por esa causa. Cito a los expertos:

Se calcula que la epidemia de vih ha provocado hasta ahora en el mundo entre 20 y 25 millones de muertes. El 90% de ellas en África. Cada minuto cinco personas contraen el virus del sida. Millones de niños y jóvenes son o se convertirán en huérfanos como consecuencia de la pandemia. Si no se adoptan medidas drásticas para detener la propagación del sida, unos cuarenta millones de niños habrán quedado huérfanos en 2010. La mayoría de estos niños crecerán en África.

De Henning Mankell tomo un testimonio: Christine era una joven madre que vivía en una pequeña comunidad cercana a Kampala, capital de Uganda. Christine tenía sida y sabía que iba a morir: “Las medicinas que controlan el sida [decía] cuestan el doble de lo que yo gano al mes. Siempre he podido mantener a mi familia con mi sueldo, por bajo que sea. Pero ese dinero no es suficiente para protegerme de la muerte”. Y tras de unos minutos de silenciosa reflexión, la joven mujer concluía: “Parece que nosotros, los africanos, sólo nos ocupáramos de morir, no de vivir”.

Mankell, quien pasó la mitad de su vida en África, formula su veredicto sobre una enfermedad que sin duda es “injusta” y sobre los responsables de esta patente injusticia:

Cuando se escriba la historia habrá que dedicar un capítulo a la actividad de los grandes monopolios farmacéuticos en la época en que la pandemia arrasaba la Tierra. La avaricia y falta de humanidad dirán mucho sobre nuestro tiempo, de lo que permitimos que ocurriese, de cuantos millones tuvieron que morir porque los más pobres no tenían acceso a los fármacos [...] Es imposible no sentir ira ante la epidemia de sida [...] La muerte se ha convertido en una cuestión económica.

Confundiendo curso social con origen: ¿quién inventó el sida?

El sida, la COVID-19, las otras pandemias y, en general, las enfermedades son “injustas”, porque son en las sociedades donde se padecen y se propagan. Y reconocer esta injusticia y combatirla es una cuestión ética y política.

Pero la necesaria crítica a la manera como la sociedad maneja las enfermedades lleva, con frecuencia, a atribuirle a la propia sociedad el origen de las enfermedades. De esa manera, el problema ontológico que los males del cuerpo ponen de manifiesto se diluye en razonamientos sociológicos y en la búsqueda paranoica de culpables.

Al parecer la zoonosis por la que el virus del sida transitó de un mono a un ser humano ocurrió en África, lo que fue utilizado por el Occidente “blanco” para culpar explícita o implícitamente a los “negros” y su bárbara costumbre de comer monos de haber desatado la pandemia.

La versión opuesta sostiene que el virus es un arma biológica y que mediante ingeniería genética desarrolló un centro de investigación del ejército estadounidense, ubicado en Maryland, cuyo propósito era servir a las operaciones encubiertas de la CIA en Angola, Zaire y otros países. En África corre el rumor de que el sida es una enfermedad que Occidente introdujo secretamente en el continente para reducir la población pobre.

En todas estas explicaciones —la intimidad de los africanos con los simios facilitó la zoonosis; el “imperialismo” yanqui fabricó el virus con fines genocidas—, buscan el origen del mal en factores ético-políticos: detrás del sida, se dice, hay culpables; el enfermo, la humanidad entera, tiene que responder por la enfermedad.

Y es que la cohabitación con monos o las conspiraciones de la CIA son atribuibles al sujeto, a la propia sociedad, que en esta lectura es quien provoca el mal. En la novela policiaca de la pandemia la víctima es también el culpable.

“Es el enfermo mismo quien crea la enfermedad [escribió Groddeck]. Él es la causa de la enfermedad no hay que buscar otra”. Susan Sontag rechaza tajantemente tal interpretación y sostiene que de esta manera se soslaya, se escamotea la realidad de la enfermedad —que remite al cuerpo— al dar de ella una explicación psicosocial.

Y lo mismo podría decirse de la explicación sociológica, ética o política... “El cáncer es una enfermedad del cuerpo [afirma siempre provocadora Susan Sontag, quien tuvo cáncer]. Lejos de revelar nada espiritual, revela que el cuerpo, desgraciadamente, no es más que el cuerpo”.

Afirmación que no es reduccionismo sino reconocimiento del sustrato natural, externo, otro... de los males del cuerpo. Padecimientos que provienen de que, en última instancia, somos biología. O como dirían los clásicos: el alma habita en el cuerpo, qué le vamos a hacer.

Y esta ontológica verdad se escamotea en el psicologismo, el sociologismo y el moralismo. Enfoques que en el fondo buscan ser tranquilizadores: “No se angustien, en última instancia las enfermedades las causamos nosotros y por tanto son manejables y quizá eliminables si cambiamos nuestros malos comportamientos colectivos e individuales. Portémonos bien, seamos buenos y no habrá enfermedad...”. Pero no.

El cuerpo no es psicología, sociología, ética... estos factores lo cruzan, pero el cuerpo es el gran Otro; el cuerpo es el cuerpo... y hay que reconocerlo así, aun si asumirlo provoca angustia.

La enfermedad, por ejemplo, el sida, no es culpa de la barbarie, como sostiene la derecha, ni es culpa de la civilización, como sostiene la izquierda; la enfermedad trasciende las distintas formas de vida porque incumbe a la vida como quiera que la vida se viva. Aunque, claro, la sociedad no es neutral en lo tocante a los padecimientos del cuerpo; en rigor la enfermedad no es “justa” ni “injusta”, pero la forma en que se padece sí lo es.

La enfermedad como desafío médico: hacia una ética del cuidado

Las enfermedades, sobre todo las pandemias infecciosas que contagian, enferman y matan a millones en lapsos cortos, ponen en crisis a la sociedad no sólo rebasando su capacidad inmediata de respuesta sino también evidenciando injusticias y contrahechuras. Y la toma de conciencia que propician las pandemias convoca a la acción transformadora de un orden cuyas malformaciones la enfermedad ha puesto en evidencia. Las pandemias deben ser vistas como revulsivos sociales globales.

Pero, no hay que olvidarlo, las enfermedades son ante todo desafíos médicos; lo primero es atender y curar a los enfermos. La dimensión clínica y epidemiológica del manejo de una epidemia va antes de todo y no puede ni debe suplantarla la necesaria crítica social. En primera instancia al enfermo hay que curarlo, no ilustrarlo sobre la injusticia que conlleva su mal.

Cuando se derrumba una casa lo primero es sacar a los atrapados, no buscar al responsable de las fallas estructurales en la construcción. Y de la misma manera en las crisis sanitarias, la prioridad es curar al enfermo. Lo que no es una obviedad sino un asunto de profundas implicaciones éticas.

El reto inmediato, perentorio, impostergable, es el dolor humano, que es algo concreto, no la injusticia general que tras él subyace, que como tal resulta abstracta. Dolor tangible y desafiante que nos convoca a curar. A curar no sólo en el sentido de sanar sino en el más amplio de cuidar. Y en las epidemias el emblema de esta responsabilidad son los trabajadores de la salud y paradigmáticamente el que cura, el médico.

La irritación, el coraje, la indignación y la crítica no siempre fundada son explicables en el contexto de una epidemia, pero, escribe Albert Camus en *La peste*: “no son sentimientos útiles para oponerse a la enfermedad”. Cabría preguntarse, entonces, ¿cuáles son los sentimientos útiles? La solidaridad, responde sin titubeos el escritor francés. Pero una solidaridad práctica, activa, curativa... una solidaridad que trate de sanar al paciente o cuando menos de reducir su dolor. De modo que la epidemia es, para empezar, un desafío clínico y epidemiológico.

Cuando en medio de una pandemia las voces más escuchadas en las redes sociodigitales y más atendidas por los medios de comunicación masiva son las de quienes —de buena fe, para lucir su presunta sapiencia o para sacar raja política— cuestionan a veces con bases y a veces sin ellas las medidas adoptadas por el gobierno y el trabajo de los equipos de salud. Cuando la iracundia política suplanta el compromiso ético, es bueno escuchar las palabras que Camus pone en boca de un médico: “De lo que se trata es de reducir lo más posible el número de muertes. Y para eso no hay más que un medio: combatir la peste”. No combatir las injusticias, no criticar al mal gobierno, no denunciar al sistema... combatir la peste, combatir la peste, combatir la peste... Los efectos, en este caso la enfermedad y la muerte, tienen causas, sin duda, pero cuando los efectos matan hay que ir de inmediato a los efectos... ya luego se verá.

Ya los estoy oyendo: “Te escudas en la emergencia sanitaria para soslayar la crítica del orden imperante. El manejo de la pandemia es un problema político no puramente médico...”.

Y es verdad, el manejo de la enfermedad es un asunto político... pero la política debe tener un fundamento ético y aprovechar la irritabilidad y el coraje que causa la pandemia para reiterar convocatorias al cambio social y repetir discursos airados pero huecos, es ver en el combate a la enfermedad una oportunidad y no un desafío, un medio y no un fin. Pensar que la emergencia sanitaria es buen momento para desgastar y tumbar gobiernos y hacer la revolución... o, para los de derecha, la contrarrevolución, es quíerese o no, política instrumental; deleznable *realpolitik* en que la enfermedad y sus secuelas son vistas como una afortunada circunstancia, como una coyuntura favorable...

Partir del dolor y no de una abstracción ideológica o política; ésta es la clave. No que las abstracciones sean prescindibles, sino que son derivadas. El punto de partida es el dolor y el de llegada es el dolor. En el lenguaje clínico la epidemia aparece como concepto y el combate a la enfermedad también juega con abstracciones: mortalidad, letalidad, paciente, recuperación, salud... pero el médico nunca olvida que se trata de personas y mantiene su anclaje ético. Por eso los trabajadores de la salud son emblemáticos.

Albert Camus lo tiene claro. Uno de sus personajes cree que hay que combatir el mal que es la enfermedad, pero también hay que combatir el mal social y el mal que todos llevamos dentro. Para Tarrou, no basta derrotar a la peste, es necesario redimir a la humanidad.

Tarrou, un moralista, hubiera querido ser un santo para salvar a los sufrientes de sus males físicos y metafísicos... por desgracia no hay santos. ¿Y qué hacer si no hay santos? Camus saca su conclusión: "No pudiendo ser santos, los hombres de todos modos se niegan a admitir las plagas y se esfuerzan por ser médicos".

Y ser médico, en sentido amplio, es asumir la ética del cuidado, es abocarse a remediar el dolor concreto y no dejarse llevar por la abstracción... abstracción que, sin embargo, es necesaria, de modo que entrar en su terreno forma parte de la lucha contra el mal. La enfermedad y más las epidemias nos lo recuerdan: la abstracción no es, no puede ser el punto de partida.

Santos imposibles o médicos eficaces, éste es el dilema. Y el médico es la figura alegórica que emplea Camus para cuestionar el doctrinarismo y el redentorismo y personificar la ética política que él mismo preconiza; una ética de la cura y del cuidado que vale para los médicos y para todos.

¿Vale esto para otros ámbitos? Claro. Redentoristas, doctrinarios, cultores de la abstracción política son, por ejemplo, aquellos que admiten que por más de tres lustros los "gobiernos progresistas" de América Latina mejoraron sustancialmente la vida de sus pueblos y aliviaron algunos de sus males, pero de todos modos los rechazan porque "no fueron anticapitalistas y no construyeron el socialismo".

Morirse

En *La peste*, Camus se abisma en el dolor y la muerte del Otro, sus personajes más entrañables se preocupan por los demás, no por sí mismos. "Simplemente no me acostumbro a ver morir", dice el médico pensando siempre en la agonía del paciente más que en la propia. Compromiso con el otro sufriente que sustenta una ética del cuidado. Hay en la novela del franco argelino consideraciones éticas sobre lo que significa ser solidario y no una ontología de la enfermedad. Y no la hay porque, como lo observa Heidegger en *Ser y tiempo*, "nadie puede tomarle al otro su morir".

La novelista inglesa Virginia Woolf, quien enfermó de influenza española y vivió aquejada por dolencias físicas y mentales, reflexiona sobre el tema de la enfermedad desde el mirador de su propio sufrimiento físico; desde las "grandes batallas del cuerpo", de su cuerpo. Porque el cuerpo es el territorio de la enfermedad, "ese monstruo, el cuerpo, ese milagro, su dolor".

"En la enfermedad [escribe] descendemos al abismo de la muerte". Y más allá del cuidado solidario que encomia Camus, éste es un trance en que estamos solos: "Los seres humanos no vamos de la mano hasta el final del camino". Dicho de otro modo: la muerte es un asunto solitario.

Para Camus, lo que importa es “luchar contra la muerte”, aun si las “victorias son provisionales”. En cambio, la inglesa, cuyo propio cuerpo es el campo de batalla, asume la derrota final: “Sólo los que yacen saben lo que, después de todo, la naturaleza no se esfuerza en ocultar: que al final ella vencerá”. Y la derrota anunciada no es solamente la de nuestro cuerpo sino también la de nuestro mundo: “El calor abandonará la tierra... el sol se apagará”.

Hablar de la muerte: narrar la agonía

Del cuerpo y la enfermedad no se habla, para ellos no hay palabras, piensa Virginia Wolf. “Se escribe sobre las obras del pensamiento [dice] pero desde la atalaya del filósofo se ignora al cuerpo. Del drama diario del cuerpo no queda registro”. Ausencia que posiblemente —digo yo— se origina en el miedo: el miedo al cuerpo doliente, el miedo a la enfermedad, el miedo a la muerte... no hablar de ella y, sobre todo, no hablar desde ella es una manera de sustraerse, una forma de “esquivarse ante la muerte”, que diría Heidegger.

Hay excepciones. En *Pálido caballo, pálido jinete*, Katherine Ann Porter, que sobrevivió a la influenza española, habla largamente de su agonía, de lo que se siente al morir. Pero en rigor no habla de la muerte, pues para la muerte no sirven las metáforas. Con la fiebre se le cruzan imágenes del cuarto de hospital, de los tornados, del firmamento... pero, escribe Katherine, “las paredes, los remolinos, las estrellas son cosas; ninguna de ellas es la muerte, ni la imagen de la muerte. La muerte es la muerte”.

Tucídides, Susan Sontag y Virginia Wolf nos hablaron de la enfermedad en general y de las que ellos padecieron, pero sólo Katherine Ann Porter se atreve a sumergirse en la experiencia personal del mal transformando su agonía en un potente relato. Porque la muerte, o cuando menos su inminencia, tiene que ser contada.

Las que he llamado experiencias desnudas son acontecimientos trascendentales que hacen historia porque se cuentan, porque persisten a través de la narración que las rememora. Y la experiencia desnuda por antonomasia, que es la muerte, tiene que encontrar un narrador; un relator que no puede ser el que muere sino el que está cerca de morir y sobrevive. Porque, para que la muerte exista, tienen que haber sobrevivientes; sólo para los vivos la muerte es la muerte. Y Katherine es este sobreviviente, que se sobrepuso para dejarnos su testimonio de lo que es el morir.

La novelista es consciente de la alegoría contenida en su cuento: la muerte necesita de la vida para tener un narrador sin el cual la muerte no existe. El propio título de su relato alude a ello. “Pálido caballo, pálido jinete se ha llevado a mi amada”, es parte de una canción que entonaban los negros en los campos petroleros de Texas. Pero la Parca no sólo se lleva a la amada, en el relato de la estadounidense la pandemia y la guerra se llevan a muchos, se llevan a decenas de millones.

Katherine pone la alegoría en boca de su personaje: “El pálido jinete se ha llevado a mamá, a papá, al hermano, a la hermana, a toda la familia además de a la amada... pero no al cantor, todavía no. La muerte siempre deja un cantor para que se lamente. ‘¡Muerte déjanos un cantor para que se lamente!’”. Y Katherine fue el cantor.

Por un tiempo las crisis son enfrentadas con los recursos institucionales y culturales previos. Pero si son profundas, si son ontológicas, terminan por romper esquemas y abrir paso a nuevos pensamientos, nuevos sentimientos, nuevas relaciones y nuevas prácticas sociales... Nuevas actitudes que con el paso del tiempo pueden revertirse permitiendo que regrese la vieja normalidad.

¿Cómo evitar la restauración una vez que se calman las aguas? La respuesta es escribir. Escribir la historia de la crisis; transformar la experiencia en un relato que restituya las vivencias que obligaron a quienes las tuvieron a ver las cosas con ojos distintos a los de antes. La trascendencia de experiencias radicales multitudinarias como las que suscita una epidemia depende de cómo sean narradas, de cómo se trasmitan a quienes no las vivieron, de cómo se vayan volviendo sentido común.

La muerte de un mundo

En los escritos de Virginia y de Katherine la muerte es algo personal. Aunque el contexto sea una pandemia, ellas escriben sobre ellas mismas y sobre individuos que enferman y mueren. Pero cuando en las guerras, las calamidades naturales y las epidemias la muerte se desborda, experimentamos la muerte de otra manera; ya no es sólo el sufrimiento que acompaña a la propia enfermedad, ya no es el dolor de ver morir a alguien cercano, ya no es el obituario que da cuenta de la cuota diaria de defunciones que forman parte del paisaje social.

Cuando es una sociedad la que enferma, la que agoniza, la que puede morir... la experiencia es de otro orden porque lo que fenece no es alguien entrañable sino un mundo, un modo de vida. La muerte de un ser querido es un drama, las epidemias son apocalipsis. Y como lo sabían los profetas, los apocalipsis tienen que ser contados.

Cuando las grandes ciudades colapsan por obra de la enfermedad no sólo se hace patente la fragilidad ontológica de los seres humanos, en tanto que individuos, se evidencia también y dramáticamente la precariedad sustantiva de órdenes sociales multitudinarios y complejos arduamente edificados por sucesivas generaciones y de los que sus constructores se sentían orgullosos.

Lo que en semanas o meses se lleva la Parca no son unas cuantas vidas sino toda una civilización. Ciertamente las ciudades, los países y el mundo se sobreponen a las pandemias, pero quedan “tocados”. Togados por lo que en su momento se vive como un estruendoso fracaso cultural. Porque las epidemias contagiosas se ensañan con las ciudades y las ciudades son la cúspide, la culminación, la cereza del pastel de los órdenes sociales

centralizados. Las epidemias no se van por las ramas, las epidemias apuntan al corazón, tiran a matar.

Experiencias colectivas como éstas que por su intensidad desnudan las conciencias obligando a desechar las mediaciones intelectuales, axiológicas y morales adquiridas, son experiencias puras, cristalinas que traspasando la incierta opacidad de los entes se asoman a la luz cegadora ser... o a la oscuridad total de la nada. Todo ocurriendo en un presente interminable en que el pasado y el futuro dejan de ser referentes y la gente queda desvalida, sin asideros, en vilo...

Al principio, la cercanía de la muerte se traduce en desconcierto y anomia, pero conforme pasa el tiempo se va reconfigurando el imaginario social. Y en toda transición hay momentos en que estamos en medio, en la precisa mitad del salto, un tiempo fuera del tiempo en que lo que era ya no es y lo que será aún no es del todo.

Empleando una metáfora orográfica, se habla de las grandes rupturas y tránsitos sociales como parteaguas. Y en los parteaguas de las serranías hay un momento en que estamos en el filo, entre una y otra vertiente, entre el antes y el después. Un punto en que un mundo se ausentó y el otro todavía no se hace presente del todo.

Es el instante eterno de Kairós, cuyos equivalentes en política serían las coyunturas en que las fuerzas de los contendientes se equilibran —que estudia Antonio Gramsci— y los momentos de dualidad de poderes en el que nadie manda del todo —de los que se ocupa Lenin—; circunstancias liminares y a la vez fractales en que todo y nada puede ocurrir. Tiempos de ahora, instantes eternos de ocasión de experiencias desnudas que alteran las subjetividades y con ellas cambian el mundo. Puede llamárselas también, como lo hago en este ensayo, crisis ontológicas en que el ser de nuestra historicidad se asoma tras los entes de la historiografía.

Los presentes liminares pueden durar un instante o prolongarse por días, semanas o meses que, sin embargo, parecen transcurrir en un perpetuo tiempo de ahora. Limbos de la historia, como lo fueron para los parisinos los menos de tres meses de la Comuna de 1871, como lo fueron para los jóvenes de la Ciudad de México los poco más de dos meses del movimiento de 1968, como lo fue para los londinenses 1665, el terrible año de la Gran Peste.

La reducción sociológica de la enfermedad como táctica de evasión

De la enfermedad escriben no sólo quienes la vivieron sino también los médicos, los epidemiólogos y los científicos sociales. Veamos ahora cuál es por lo general su discurso.

Los médicos atienden a la etiología, la clínica y la epidemiología de la enfermedad, lo que está bien pues es lo suyo. Pero quienes pretenden mirar más allá se quedan casi siempre

en los contextos sociales, económicos y tecnocientíficos que propician la patología, volviéndola más grave e injusta. Y esto en el fondo una táctica de evasión.

Me explico. Gran parte de las sociologías de la enfermedad apuntan al objeto y no al sujeto, al entorno del paciente y no al paciente mismo. Y, sobre todo, no al cuerpo del paciente. Paciente corporizado que en el mejor de los casos es visto como víctima de sistemas económicos, tecnológicos y sociales, que lo enferman y lo matan y no como origen de una enfermedad que remite en primer lugar a nuestra óptica fragilidad y sólo en segunda instancia a la injusticia del orden contrahecho que hemos construido.

La pregunta insoslayable es: ¿morimos por culpa del “sistema” o morimos porque somos mortales? Sin duda las dos cosas son ciertas, pero lo primero indigna y lo segundo angustia. Y al parecer preferimos indignarnos.

Algunos culpan del mal al ecocidio. Pero al culpabilizar de ciertas enfermedades a una sociedad que daña al medio ambiente se sugiere también que todo se resolvería viviendo en armonía con el entorno y con el propio cuerpo; esto es, con la naturaleza. Y no es así: un manejo responsable de los ecosistemas y un modo de vida saludable quizá mitigaría los daños, pero no erradicaría las enfermedades. Padecimientos cuyo origen está en la biología, en el cuerpo que habitamos, en el cuerpo que somos.

Otros no culpan de la enfermedad al ecocidio sino al autoritarismo. Veredicto político sustitutivo del diagnóstico médico, epidemiológico y, en última instancia, ontológico que hoy, por ejemplo, los lleva a minimizar la emergencia sanitaria rechazando una declaratoria de pandemia que juzgan totalmente injustificada. Uno de estos “negacionistas” es el filósofo italiano Giorgio Agamben.

Desviar hacia la psicología, la sociología, la economía, la tecnología, la política la reflexión sobre la enfermedad y la muerte, es una forma de evadir el reto ontológico que éstas representan y culpar al enfermo de su propio mal. Veredicto condenatorio que, a veces, va dirigido al individuo y sus malos hábitos y otras a la sociedad y sus prácticas viciosas. Comportamientos individuales imprudentes y estructuras sociales torcidas que ciertamente habrá que corregir, pero que no tocan el núcleo duro del asunto: quizás podamos cambiar individual y colectivamente, pero seguiremos enfermando, seguiremos sufriendo, seguiremos muriendo...

Frente a la evasión, frente al ocultamiento, no propongo despolitizar la enfermedad, sino evitar que se la presente como un mero subproducto del ecocidio o de la injusticia.

“Ser para la muerte”

En perspectiva histórica es evidente que la humanidad se ha defendido y se defiende de manera aguerrida de las enfermedades: intenta evitarlas, las cura si puede, las controla

cuando no puede, busca erradicarlas y esta secular rebelión contra la biología ciega y la naturaleza desalmada es nuestra diferencia específica, es lo que nos hace humanos.

Es verdad que lo hacemos mal y con frecuencia provocamos lo que quisiéramos evitar — exceso de antibióticos que provoca resistencia a los antibióticos— pero esto no le quita a la historia —un curso muy diferente de la simple evolución y del que somos responsables— su carácter sobrenatural, artificial, cultural...

Dimensión metafísica de nuestro ser en el tiempo de la que forma parte la inconformidad con la finitud; la rebeldía ante una muerte que llevamos en el cuerpo desde el momento mismo en que nacemos. El día en que doña Borola Tacuche se percató de que traía dentro una calaca (la Peloneta) ya no pudo dormir en paz.

Todos los vivientes nacen y mueren. La vida de animales y plantas es un cruzarse de causalidad y azar del que la muerte es el último eslabón, el efecto postrero de una causa: haber estado vivos. Las vidas de las personas también son cursos causales y azarosos, pero además nosotros estamos abiertos a la posibilidad y nos movemos por proyectos que hacen posible lo imposible. La muerte con la que termina la vida humana no es el efecto de una causa sino la última de nuestras posibilidades. Y en tanto que posibilidad humana y no sólo efecto natural, sabemos de ella, vivimos con ella, dormimos con ella. La muerte no nos aguarda, no nos persigue, no viene... la muerte, que es el tiempo, está todo el tiempo en nosotros como la posibilidad final.

La muerte es próxima, la muerte es inmediata, la muerte es inminente no como algo que se aproxima sino como algo que está ahí desde que nacemos. Vivir con la muerte, ser para la muerte, es nuestra “marca de fábrica”. Y esta condición nos lleva a la angustia, al vértigo perpetuo de ser en la inminencia de la nada.

En nosotros la muerte no es efecto, no es resultado de haber estado vivos sino posibilidad última del ser. Pero, como el resto de los vivientes, la muerte la traemos en la biología. El cuerpo es la residencia de la vida y de la muerte. El cuerpo está en disputa. El cuerpo, ese “monstruo”, ese “milagro”, que dijera Virginia Wolf, el cuerpo cuya fragilidad y finitud nos angustia; el cuerpo es campo de batalla entre la vida y la muerte.

El recordatorio de la presencia en el cuerpo de esta posibilidad final, siempre inminente, es la muerte del otro y la enfermedad propia. Señales de la Parca, que más que asustarnos como nos asusta algo que viene del entorno nos angustian porque vienen de dentro.

Tratamos entonces de mitigar la angustia exorcizando a la muerte. Escribe Heidegger: “El encubridor esquivarse de la muerte domina la cotidianidad, es un tranquilizarse que aparta al ‘ser ahí’ de la muerte, que no deja brotar la angustia ante la muerte”. Y concluye: “En el morir de los otros llega a verse una inconveniencia social”.

La reducción de la muerte a algo socialmente “inconveniente” es en el fondo un subterfugio defensivo para convertir la angustia en temor o en el mejor de los casos en activa indignación: “La muerte puede prevenirse, puede evitarse, ¡luchemos compañeros...!”.

Y sí, la muerte puede y debe erradicarse. Pero la que está en nuestra mano remediar o cuando menos mitigar si nos empleamos en ello, es la mala muerte, la muerte calificable: la muerte prematura, la muerte innecesariamente dolorosa, la muerte injusta, la muerte impuesta por el otro. No es remediable, en cambio, la muerte sin adjetivos, la muerte sustantiva que nos constituye. De modo que, después de la batalla contra el mal social, volverá la angustia... porque la hermana muerte sigue ahí...

Hay dolor y muerte en las guerras, en las revoluciones, en la acción de la delincuencia, en las represiones, en ciertos crímenes. Dolor y muerte que tienen un claro origen social y de los que hay responsables, de los que hay culpables. Alguien hace negocio con las pandemias y las hambrunas, las masacres tienen autores, las balas traen la marca del fabricante. Es entonces posible y necesario ubicar el origen de estos males y luchar por erradicarlos. Podríamos si nos esmeramos pactar la abolición de las armas nucleares, no podemos pactar la abolición de la enfermedad y de la muerte.

Porque la enfermedad como tal es otra cosa; como la violencia económica, política y social la enfermedad mata y a veces de forma masiva, pero ahí no hay culpables; muy posiblemente hay cómplices, pero no culpables. Confundir un virus con una bala es buscar un responsable donde lo que hay es una condición biológica y ontológica con la que habrá que vivir y morir.

Y algunos se empeñan en ver balas en los virus porque, paradójicamente, eso tranquiliza. Ahí están las teorías conspirativas para explicar las pandemias. No niego la posibilidad de las conspiraciones y la necesidad de denunciarlas si las hay, sólo digo que encontrar invariablemente conspiraciones en el origen del mal es una manera de buscar culpables para evadir el hecho de que los virus seguirán mutando y desafiándonos porque así son las cosas. Y que cuando vengan los frenaremos, los controlaremos y si se dejan los erradicaremos porque así son las cosas. Qué le vamos a hacer.

Contener a la naturaleza

Hasta aquí he tratado de explicar que la enfermedad y la muerte representan un desafío médico, ético, social y ontológico. He dicho también que el lugar del desafío ontológico es el cuerpo como residencia de la vida y de la muerte, y si del individuo pasamos el género, el lugar del reto es la tensa relación entre la sociedad y su entorno biofísico; una naturaleza que con el coronavirus muestra su rostro más osco y ominoso.

La debacle general desatada por la emergencia sanitaria ha de verse como una vertiginosa crisis biosocial. Fractura histórica disparada por un virus que es físico, pero también

metafísico, pues exhibe dramáticamente la tensión entre nuestra condición natural y nuestra condición sobrenatural, artificial, cultural; entre la muerte como desenlace biológico y la muerte como fisura ontológica.

Entonces habría que empezar a transitar de las muy pertinentes y necesarias consideraciones epidemiológicas, ambientales, económicas, sociológicas, psicológicas, políticas que ponen filtros disciplinarios entre nosotros y lo que nos está ocurriendo, a reconocer también lo que esta crisis biosocial tiene de inédito y desquiciante para las últimas generaciones: su condición de crisis antológica que, como hubieran dicho los clásicos, exhibe el desencuentro entre el alma y el cuerpo.

Y para esto hay que reconocer que en el principio no fue la economía, no fue la pobreza, no fue la batalla por los mercados, no fueron las guerras, no fueron las transnacionales, no fue el cambio climático y el deterioro medioambiental, no fue el racismo, no fue el patriarcado... en el principio fue un virus que ni siquiera está vivo. Como en el caso de los terremotos, las erupciones volcánicas y los tsunamis, el origen de la pandemia está en la naturaleza.

Por eso, además de malestar social hay angustia ontológica. La pandemia nos remite a nuestra finitud biológica; poquedad del ser que en nuestro caso se traduce en fragilidad existencial, en vértigo ante la siempre inminente “posibilidad de la más absoluta imposibilidad” (Heidegger). Y lo hace de manera dramática, pues la muerte —que de por sí a todos nos espera— en las pandemias nos busca, nos persigue, nos acosa. Pero también es selectiva y hasta personalizada: quiere sobre todo a los viejos, a los enfermos, a los varones, a los chilangos... ¡me quiere a mí!

Brigitte Bardot, actriz famosa y hoy defensora de los otros animales, comentó sobre la mortandad causada por el virus: “Somos demasiados en la Tierra. Cuando cinco millones de personas se hayan ido, la naturaleza recuperará sus derechos”. Ya van dos millones y medio, la naturaleza debe estar de plácemes.

Para otros, lo que justifica el gerontocidio es la necesidad de cuidar la salud de los mercados. Hace unos meses el vicegobernador de Texas, Dan Patrick, sostuvo que “los abuelos deberían sacrificarse y dejarse morir para salvar a la economía”.

Es sabido que para los oficiantes del culto al Baal librecambista, las personas son sacrificables; pero los dichos de Brigitte nos muestran que también el ambientalismo puede convertirse en un antihumanismo.

Que debemos dejar trabajar al virus, pues después de todo la enfermedad es un fenómeno natural, es una idea inadmisible porque los humanos no somos pura biología, somos sociedad y no pensamos allanarnos a los crueles designios de la Pachamama; que para eso llevamos milenios llevándole la contraria y tratando de domeñarla.

Por eso nosotros, los humanos, nos desvelamos buscando remedios y diseñando vacunas. Por eso contra toda lógica evolutiva nosotros, los humanos, nos empeñamos en defender a nuestros viejos y nuestros enfermos, fastidiando de esta manera al coronavirus y a su patrocinadora. Y está muy bien que incordiemos a la naturaleza, porque de esta manera nos afirmamos como humanidad, no contra la biología sino más allá de la biología.

La época histórica a la que llamamos Modernidad fue escenario de la más reciente batalla de los seres humanos contra el hambre y la enfermedad... contra la muerte. Batalla que el mercantilismo a ultranza puso al servicio de la codicia y transformó en su contrario: un orden que ocasiona hambre, enfermedad y mala muerte. Sin embargo, el rostro generoso de la Modernidad —sus esfuerzos por ahuyentar el miedo, la impotencia y el dolor— es una vertiente plausible que necesitamos preservar en la lucha contra su faceta egoísta y codiciosa.

Sacar a los pueblos del temor, del sufrimiento y de la desesperanza es contener a la naturaleza, domesticarla, ponerla al servicio de nuestros fines. Entre ellos el deseo de vivir con menos carencias, el deseo de vivir con menos dolor, el deseo vehemente de vivir más. La Modernidad fue ¿es? una lucha contra la muerte y es ésta una dimensión irrenunciable del quehacer humano.

Se nos dice machaconamente que la relación entre la sociedad y la naturaleza debe ser “armónica”, cuando armonía significa “concordancia” entre sonidos, y en general designa a las relaciones “proporcionadas” y “sin tensiones”, mientras que nuestra relación con la naturaleza es de desproporción, de tensión, de discordancia... pues —díscolos que somos— desde hace mucho decidimos salirnos del suave curso de la evolución y emprender el escabroso camino de la historia. Quién nos manda.

También se abusa de la fórmula “equilibrio natural”, que se refiere a ecosistemas cuya biocenosis no cambia, cuando lo nuestro es intervenir los ecosistemas, modificarlos, crear nuevos. Se exalta la “resiliencia”, que es la capacidad que tiene lo alterado de mantener o recuperar el estado previo a la alteración, cuando nuestra vocación es precisamente marchar hacia estados aún inexistentes. Y se insiste en la “sustentabilidad”, que es la propiedad de no caer, de permanecer en el tiempo, cuando para nosotros el tiempo es la posibilidad no de permanecer sino precisamente de cambiar... ciertamente con el riesgo de trastabillar y caer.

Pero nosotros, la humanidad, somos inarmónicos y discordantes porque somos transgresores, porque nos empeñamos en construir a partir de la naturaleza lo que de la naturaleza sola no da, porque soñamos lo imposible y al despertar lo hacemos posible, porque aspiramos a la inmortalidad del espíritu desde la mortalidad del cuerpo.

Y ya que lo suyo es aminorar el dolor y hacer retroceder la muerte, la medicina es emblema de nuestra intrínseca discordancia, de nuestra ontológica desobediencia a los dictados de

la naturaleza. Batalla contra la escasez y contra la finitud que no podemos ganar, pero que es insoslayable porque en ella reside nuestra humanidad.

La crisis de la Modernidad y el legítimo rechazo de sus dislates tecnocientíficos, potenciados por la lógica del lucro y por el mercado, nos estaba llevando a un ingenuo neonaturalismo pachamámico. La pandemia nos obliga a reconocer que los heroicos esfuerzos por contener y domesticar a la naturaleza no son lastre sino aporte de la Modernidad.

No más hambrunas devastadoras, no más pestes negras aniquilantes por más que sean biológicamente previsibles y evolutivamente necesarias. Insisto: nuestra historia, de la que somos únicos responsables, ya no es historia natural sino sobrenatural, artificial, cultural, social. Vendrán los virus, vendrán, pero les haremos frente.

Restituir la integralidad

Pobreza, hambre, enfermedad, deterioro ambiental, recesión económica, neofascismo, violencia de género, criminalidad globalizada, guerras... son los diferentes rostros de la bestia; las diversas facetas de una debacle poliédrica pero unitaria que, si pudiéramos verla como un todo, se nos mostraría como lo que en el fondo es: como una crisis ontológica, como un tropiezo del ser.

Pero no podemos verla como un todo. No fácilmente. Y es que la Modernidad escindió en esferas radicalmente separadas una existencia social antes rústica pero unitaria y compartimentó disciplinariamente un saber antes módico pero holista.

En la vida de las personas se separó lo público de lo privado y se autonomizaron los ámbitos económico, social, político, religioso... en lo tocante al conocimiento aparecieron las disciplinas cada vez más autocontenidas y celosas de sus incumbencias. El saldo fue un mundo de cajoneras que tanto en nuestra práctica como en nuestro pensamiento están fragmentados. Empobrecimiento existencial por el que vemos uno u otro de los árboles, pero casi nunca somos penetrados por la enormidad del bosque.

Y la manera fragmentada de diagnosticar y enfrentar la crisis de la Modernidad es parte no menor de la crisis de la ella misma.

Lo preocupante no es la especialización de ciertos enfoques, sino la ausencia de visiones de conjunto; de reflexiones holistas que muestren completo el monstruo y no sólo la bestia económica, la bestia social, la bestia política, la bestia sanitaria, la bestia guerrera. En breve: desde la atalaya de la Gran Crisis hay que asomarse al ser que en ella subyace y no conformarse con desmenuzar los entes que la componen.

Porque no se trata de reagrupar lo que previamente hemos disgregado. Ya lo decía Goethe: el que el médico forense suture juntas las partes del cuerpo que antes diseccionó no lo

vuelve a la vida. En cambio, la gracia de los enfoques ontológicos está en que a veces son capaces de restituir la totalidad toda con la pasión, la intensidad y el vértigo de lo vivido. Y hacerlo mediante representaciones, en parte, intuitivas, donde la ciencia tiene que recurrir a la elocuencia del arte.

Y es que los conceptos y razonamientos de que está hecha la ciencia rechazan la ambigüedad. En cambio, las metáforas y alegorías propias del arte son multisémicas; portadoras de una polivalencia constitutiva que les permite aludir mediante una sola imagen a los innumerables significados del todo.

La desfajada plenitud del ser refulge en toda obra de arte verdadera, mientras que por definición la almidonada ciencia define, es decir reduce, acota, delimita. La ciencia requiere conceptos fijos, precisos, categóricos... mientras que las imágenes del arte son abiertas, inestables, indecisas; la ciencia afirma, el arte sugiere; la ciencia evoca al ente, el arte convoca al ser.

La totalidad es inaccesible, inabarcable, inagotable me cuestionarán los positivistas y otros escépticos. Y ciertamente el todo es inagotable, inabarcable, inaccesible... si empezamos por las partes. Pero no lo es si empezamos precisamente por el todo; si empezamos por ese aire de totalidad que en ocasiones adquieren las partes. Presencia del todo que de vez en cuando percibimos y que la ciencia puede restituir si se auxilia de los procedimientos del arte.

El ser es inaccesible si nos quedamos en el método de las ciencias positivas que descomponen y recomponen, o en el fenomenológico hegeliano que encuentra la verdad en el proceso y su conclusión. Pero hay otra vía de acceso al ser de las cosas; una vía no científica ni fenomenológica, sino ontológica: la experiencia directa, inmediata, instantánea de la necesaria universalidad, tal como se presenta en la contingente singularidad; no un procedimiento, no un método, sino una vivencia que sin mediaciones nos abisma en el ser... y, en la de malas, en la nada.

No hablo de algo sólo accesible a mentes o espíritus privilegiados, sino de lo que experimentamos todos cuando de improviso nos “cae el veinte”; cuando tenemos una suerte de iluminación que nos revela de súbito el significado de algo que ya estaba ahí, pero cuya verdad se nos escapaba. Es lo que Benjamin llama la llegada del Mesías, lo que Goethe remite a la visita del genio, lo que en García Lorca es la irrupción del duende en el cante jondo y en la vida, lo que en Julio Cortázar es el paso del ángel.

El Mesías, que de vez en cuando y sin decir “agua va” a todos se nos apersona, el genio, el duende, el ángel... son conceptos y a la vez metáforas que debíamos tener muy presentes en los tiempos que corren. En los tiempos de la pandemia, una experiencia desnuda planetaria

que nos confronta a todos y a cada uno con la muerte, con la otredad radical, con el vértigo del ser y el espanto de la nada. Y si así no nos “cae el veinte”... pues ya estaría de Dios.

Política pura

¿Que por ser trascendental la experiencia de la Gran Crisis será también trascendente? No lo sé. El término trascendental hace referencia a la intensidad que se repliega en el instante eterno, remite a la profundidad con que se vive el ahora y su figura es Kairós. Trascendente en cambio hace referencia a la duración que se despliega en el tiempo sucesivo, remite al transcurrir, a los saldos históricos de acontecimientos más o menos contundentes y su figura es Cronos.

La trascendencia constructiva del momento trascendental que estamos viviendo dependerá de si somos o no capaces de vestir, de arropar narrativamente a la experiencia desnuda. Si haber tocado fondo servirá para tomar impulso dependerá de si sabemos pasar de la vivencia cegadora al discurso articulado y elocuente, del acontecimiento vivido al relato comunicable. Pero también transitar del pasmo a la acción colectiva. Ése es el reto.

Y como siempre, la salida está en la política; esa gran puta de la que todos renegamos, pero a la que siempre volvemos. No me refiero a la política instrumental, que siendo útil para andar por casa se queda corta a la hora de hacerle frente los tropiezos ontológicos. Hablo de otra política: una política instantánea, del aquí y ahora, pues los retos metafísicos no esperan; una política en verdad radical donde el medio mismo sea el fin; una política catártica, apasionada, performativa, carnavalesca; una política pura.

La política de la eficacia y de los resultados es, en verdad, indispensable para mitigar los daños de la pandemia y adoptar las medidas necesarias para que la próxima no sea tan letal. Pero la política instrumental no nos cura del espanto. Estamos presenciando el fin de un mundo que nos vendieron como eterno, vimos el rostro de la muerte y es necesitamos hacer el duelo...

Y para esto hay cosas que no sirven. En este trance no son útiles los cheques posdatados, las promesas de futuro; renovar nuestros proyectos individuales o colectivos está bien pero no nos saca del hoyo. Tampoco sirve aferrarse a las causas particulares y a las militancias temáticas, que cuando se viene abajo el edificio completo no tiene caso afanarse por salvar al perico.

Para hacerle frente al trastabillar del ser, necesitamos una política pura. Una política que restaure aquí y ahora el nosotros fracturado por el encierro, que restablezca la comunidad tal como ésta emerge de la acción colectiva. Necesitamos reabrir los pueblos que se cerraron para protegerse, necesitamos reventar las burbujas de seguridad, necesitamos salir de casa sin temor, sin tenerle miedo al Otro... No hablo de romper las preciosísimas reglas emergentes, sino de vivir otra vez a plenitud con las nuevas reglas.

Hay que recuperar el tiempo de ahora no como el *stand by* que nos impuso la pandemia sino como tiempo pleno, como un tiempo de nuevo abierto a la historia. Y para esto requerimos de una política pura animada por acciones colectivas que restablezcan el Nosotros. Un Nosotros que puede ser virtual o presencial, de contacto o con la “sana distancia”, pero que se haga presente ya, aquí y ahora.

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Los textos aquí reunidos fueron presentados en el seminario “A un año del gran encierro: pensar historias y mundos en el año de la pandemia”, que organizó la revista *Con-temporánea*, del 2 al 30 de abril, todos los viernes, con la participación de Armando Bartra, Carlos San Juan, Benjamín Berlanga y Julio Moguel.

Desafíos post COVID: el cuerpo, lo público y lo común

Carlos San Juan Victoria*

Entrada

Lo que en noviembre de 2019 fue la noticia de un extraño virus que afectaba a la ciudad de Wu Han, algo lejano e improbable, después de un año es una experiencia que nos envuelve a todos, en el ámbito planetario. En marzo de 2020 el virus, de mucho menor dimensión que una célula, y que mide entre 100 y 120 nanómetros según dicen los que saben, ya estaba en las ciudades, y de junio a la fecha, se paseaba dentro de las casas. Nos enteramos en la piel de lo que es la muerte de conocidos, amigos o parientes, convivir con un contagiado a la puerta siguiente de la propia recámara, o acudir a funerales y rezos virtuales por los caídos.

Un trayecto donde la sombra espectral del nanoenemigo se vuelve un acontecimiento, una fuerza capaz de alterar la vida cotidiana, aunque lo haga en cámara lenta: irrumpen nuevas conductas y prohibiciones, el riesgo, el miedo y la soledad atizan emociones que atrapan y demuelen cuerpos y mentes; cae la economía y se hace difícil la vida y se expande la esperanza puesta en vacunas experimentales, en un ciclo que ya cumple un año ¿y se cierra? No todavía. La vacunación masiva en Europa se empata con una tercera ola y Francia se encierra de nuevo, esto lo escribo en abril de 2021.

Las notas que les presento a continuación parten de una inquietud vuelta preguntas: ¿cómo nos transforma la irrupción inesperada del COVID-19, su duro impacto en un presente hasta entonces acotado por los riesgos de crisis y de lucha de hegemonías a escala planetaria?, ¿qué trae su impacto, el trayecto de experiencias masivas donde la vida cotidiana y los escenarios de esas luchas fueron alteradas por la pandemia?, ¿qué luchas se libran en nuestros cuerpos y en la vida pública, anuncian más de lo mismo, un 30% con opciones de vida plena y un 70% en las duras existencias de la escasez, el dolor y el miedo?, ¿habitamos un mundo cada vez más regulado y orientado por grandes poderes, se debilitan las opciones de libertad, autonomía y expectativas por otros mundos posibles?

La interrogante no es ociosa. Siempre en el filo de las crisis; el orden global creado, de los años noventa a la fecha, trajo una inmensa transformación tecnológica, financiera, en las subjetividades y en las maneras de pensar. Es un tiempo con grandes actores asociados, los Estados y las megacorporaciones, que rediseñaron las formas de vivir y el avance mercantil

sobre la vida toda. Desde su origen, cuando se desmontaba el Estado de bienestar en Inglaterra, se sembró una idea de permanencia infinita: no hay alternativa, “there is no alternative”, diría Margaret Thatcher, es este orden o el caos.

La idea que sustenta estas notas es que la pandemia del COVID-19 se inscribe en dos grandes tendencias que recorren a este orden: cómo aprovechar el miedo, el trabajo en casa, las nuevas reglamentaciones, el avance de la robotización y de la inteligencia artificial para dar un gran paso profundizando el mismo orden. Y la otra gran tendencia se alimenta de muy diversas expresiones, en ocasiones perdidas en los márgenes, que desactivan varios de sus fundamentos materiales y simbólicos, e intentan abrir brecha a otro modo de organizar la convivencia humana.

Intuyo que la pandemia, a paso lento, generó una experiencia totalizadora, capaz de igualar a los muy desiguales y diversos, que cimbra los fundamentos del Yo y de la comunidad y que, por ello, es un “quebranto ontológico” —como diría Armando Bartra—, hizo que un orden ya consolidado mostrara sus fisuras profundas y, a la vez, movilizara emociones y pensamientos por caminos tan bifurcados como, por ejemplo, buscar protección y seguridad a cualquier precio, o bien, ensayar nuevas formas de vivir, arriesgadas e inciertas, con uno mismo y con los demás. Así, el presente que vivimos, un fluir que puede parecer repetitivo, muestra una condición oculta que, cuando aflora, nos angustia: su condición de un campo de lucha permanente, en nuestros cuerpos individuales y en el gran cuerpo social, donde siempre están en juego muchas posibilidades, unas con poderes materiales y simbólicos acumulados, otras con la potencia, en ocasiones, de la esperanza.

Cuerpos

A diferencia de un terremoto o de las grandes oleadas sociales, el COVID-19 es un “acontecimiento” frío. Para la mayoría de las personas provoca alteraciones del transcurrir cotidiano, pero procede a cuentagotas y por acumulación gradual hasta que advertimos que ya afectó partes sustantivas de nuestras vidas y que está ocurriendo a todos. De ahí que su registro requiera de la paciencia del etnógrafo que toma nota, del cronista que se detiene moroso en un instante, del historiador en búsqueda de las huellas indiciarias o del literato que recupere la vida íntima y social del momento.

En junio de 2020, y en este proceso de adaptación a la “nueva normalidad”, la Cátedra Monsiváis del Instituto Nacional de Antropología e Historia decidió realizar el Concurso Nacional de Crónica “Una multitud de soledades: crónicas sobre la pandemia”, bajo la sospecha de que estábamos recorriendo una experiencia que será histórica y que requería de un registro en caliente y en campo. Nos llegaron 109 testimonios de todas partes del país. Cito muy breves fragmentos de tres crónicas para sugerir ese transcurrir del “acontecimiento” frío que es la pandemia.

Dice Aldo Rodríguez, un joven habitante del oriente de la Ciudad de México:

Aun así Alberto recorre las calles de la ciudad con mirada incompleta. Lo que falta no es imagen, no es paisaje. Cualquier fin de semana que hubiera caído antes o después de un día de asueto, las calles podrían lucir de forma similar, pero esta vez el sentimiento no es el de libertad, el de apoderarse y hacer suya una ciudad vacía porque las familias han salido de paseo a la playa; esta vez se siente dentro de una burbuja invisible pero densa. Celda sin rejas cuyos celadores son carteles pegados en paredes y postes que recuerdan lo fácil que es morir por el solo hecho de respirar.

Ya entrenado en la nueva normalidad del encierro, Edgar Jiménez, joven norteco vecindario en la Ciudad de México, que en silla de ruedas organiza proyectos colectivos de artistas con alguna minusvalía, resume su noción del coronavirus:

Y mientras son peras o nísperos, el coronavirus también es el claustro. La mascarilla. El insomnio. El gel antibacterial. La depresión. Los guantes de plástico. La angustia. El atomizador con agua clorada. La incertidumbre. Es la fatiga. La ansiedad. La sensación del cuerpo cortado. El aburrimiento. El dolor de cabeza. Es la irritabilidad. La diarrea. El aislamiento. El cansancio. El miedo. La fiebre. El distanciamiento social. Es una pesada bota pisando sobre tu pecho. Es toda la antigua cotidianidad en pausa a nivel mundial. Quien no haya padecido una sola cosa de las mencionadas, ¡que venga y tire la primera piedra! Es más, ¡que venga y me tosa en la cara!... Cof cof, ¿quién es?

Joseph Kreuz Sánchez, un joven poblano, hace palpable al espectro que nos habita, como irritación, sospecha, riesgo que anda suelto, miedo e insomnio, y que de golpe se convierte en un mordisco al alma cuando amenaza de muerte inminente a alguien querido, por ejemplo, a un hermano:

Tu celular registró la fecha y hora. 11 de julio de este terrible 2020. Una cuarenta y siete minutos de la madrugada. El breve texto: “me ingreso al hospital por problemas respiratorios”. Cuarenta y dos caracteres que marcarían el parteaguas de su vida.

[20:48, 16/7/2020]: me dieron informes, está saturando en 80, su ritmo cardíaco va bien, que no ha tenido fiebre ni nada, que ya casi no se esfuerza. Me dice que su recuperación va lenta, Que si sigue subiendo igual entre lunes y miércoles le den de alta.

[19:25, 17/7/2020]: me acaban de dar informes y me comentan que bajó a 70 su oxigenación.

[19:27, 17/7/2020]: te voy a pasar un número de teléfono que tiene, por si gustas mandarle mensaje. Sólo recibe mensaje de texto. Si puedes por favor escríbele (en la madre, no mejora).

[20:50, 17/7/2020]: me acaban de hablar del hospital que le van a cambiar de tratamiento.

¡Lo van a intubar!

(Estas palabras nunca, pero nunca esperaste leer. Tuviste miedo, pero había que ser optimista, valió madre —pensaste).

Cuando el nanospectro COVID-19 adquiere forma, aunque llevemos meses expuestos a la lotería del contagio, se tambalean o de plano se derrumban las diversas capas de inmunidad mental, física, de creencias en las que nos amurallamos. El cuerpo siente el miedo o la angustia, un instante prodigioso donde se toca el vacío y se abren paso deseos incontenibles de lograr otra vez la inmunidad ante el espectro, a cualquier precio y con total obediencia a lo que se prescriba. La experiencia desnuda de la que habla Armando Bartra puede llevar a restaurar la seguridad perdida.

Es en ese contexto donde adquiere mucha relevancia el testimonio que nos dejó Ricardo Melgar, amigo, historiador peruano —mexicano, fértil investigador de la historia de las izquierdas latinoamericanas y maestro querido de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En la revista *La Corriente* (revista de política y cultura, núm. 1, Lima, p. 4-12) se publicó su texto “‘Me falta el aire’ Testimonio de vivir y sobrevivir al COVID-19”, donde narra sus reacciones ante la presencia innegable del virus para un hombre ya con problemas pulmonares previos y de otra índole. Con profundo respeto les transcribo algunos fragmentos de su texto, pues me parecen de un gran valor, que se debe conocer, reflexionar y compartirse.

Respirar para los seres humanos es sinónimo de vida, nos lo recuerdan los miles de pacientes contagiados con COVID-19 que se quejaban de falta de aire [y más adelante relata su reacción ante los primeros indicios de esa falta de aire, en un tiempo quebrado por la angustia:] Tiempo en que los “demonios interiores” se desbocaron según las horas y los días, algunos preanunciando que el final está al cierre del día o del fin de semana. La asfixia atiza a la ansiedad y ésta, a su vez, la incrementa. No poder respirar en sus diversos grados es real, pero si es elevada la angustia se complica el cuadro.

Y en esa circunstancia, donde la desesperación o el quebranto incitan a quedarse congelado o a doblarse, Ricardo Melgar inició otra ruta. Presento fragmentos importantes para esta plática:

Con el COVID-19 uno se descubre otro y, por ende, aprendí y aprendo a explorar mi cuerpo de otra manera. El cuerpo habla y debo aprender a escucharlo e interpretar sus señales entre aciertos y yerros. Por ejemplo, que la temperatura corporal no se mide sólo con el “termómetro” sino palpándome y distinguiendo las zonas frías de las calientes.

[...]

Me queda muy claro que no debo delegar mi presunta “cura” en los especialistas y los servicios clínicos. Por consiguiente, atiendo yo mismo mis propias averías, pero

no basta. En esa dirección he tejido y cultivado mi propia red de sanación, idea fecunda, mucho más las prácticas que de ella se desprenden. Gracias a Fermín, el neumólogo que atiende mis crisis y a cuatro terapeutas sigo existiendo.

[...]

En esta batalla por la vida no basta la medicación ni los cuidados higienistas y de sana distancia, ya que cuenta mucho tu fuerza interior, tu élan vital que se nutre de tus más profundos deseos, pero también de las buenas vibras emocionales de tu entorno, de tus vínculos sociales.

[...]

El centro de mi batalla giró en torno a mi mundo interior. Tenía claro que, si el tono de vida se cae, el sistema inmunológico se derrumba. Y por ello, brego por mantenerlo en alto, al tiempo que animo a quienes se abaten.

[...]

En general, la experiencia me prueba que el proceso del COVID-19 es inevitablemente relacional, es decir, entre yo y los otros, unos muy cercanos, otros no tanto, pero todos involucrados en un campo emocional de alta significación. Sentirte en los otros tiene amalgamados varios sentidos: te ves diferente en los espejos y te miran distinto de manera directa o a través de las imágenes digitales.

[...]

La principal certeza es que me he reinventado con la pandemia. Soy de este mundo que no deseo naturalizar. Soy hechura de sus transfiguradas relaciones en tiempos de la pandemia. Soy uno y muchos.

Hasta aquí las palabras de Ricardo Melgar, quien murió el 10 de agosto de 2020 en una lucha, según sus palabras, por vivir y sobrevivir que le alargó su estancia en esta tierra. Sugiero, de manera breve, algunos rasgos de este combate por la vida de enorme trascendencia, pues ocurre en una atmósfera opresiva de miedo y angustia, en sociedades donde ya se producen subjetividades subordinadas a la técnica y a los poderes asociados. Ante la muerte, el cuerpo, su condición gregaria y social, los estados de ánimo y la mente se convierten en el teatro de la batalla por la vida. Las sucesivas apropiaciones del propio padecer que, de manera incierta y arriesgada, abren un camino propio, inician con un cambio sustantivo: aprender a escuchar el cuerpo, el mudo esclavo de la mente y de sus deseos, y con ello la decisión de crear “la propia red de sanación” que, en condiciones de heteronomía, de subordinación creciente hacia los dictados de corporaciones y gobiernos, es un supremo acto de libertad, construir bases propias y autónomas que combinan saberes y especialidades. La proximidad de la muerte, en lugar del retiro, la soledad y el silencio, logra una apertura hacia las relaciones sociales que nos nutren, sin que por ello se niegue que la muerte, sin excepción alguna, es una cita rigurosamente a solas, y que ese último y gran acontecimiento de la vida puede ser un soplo de libertad.

COVID-19 nos hizo iguales en una experiencia donde la lista de los intocables de toda jerarquía social, los Slim de cada espacio, son tocados, igual que el más miserable, el que

vive en la orilla. Y con ello, a la vez de hacernos sentir la pertenencia a una comunidad de frágiles y dolientes, introduce en sociedades pragmáticas, cínicas, de culturas del descarte a personas o poblaciones consideradas innecesarias, un poderoso aliento ético. Hay que cuidar a todos los iguales, como bien señalaba Armando Bartra. Agrego que a la sombra de COVID- 19 se juega también la construcción de las subjetividades, mentes y cuerpos dispuestos a aceptar cuotas crecientes de heteronomía para calmar el deseo de certidumbre y de sentirse otra vez inmune al riesgo, o bien el viejo reto de renacer en libertad, de tomar en las manos las opciones propias y reconstruirse como ser social.

Lo público y lo privado

A lo largo de los meses de 2020, la enfermedad COVID-19 se instaló no sólo en los cuerpos de las personas y en las calles, sino también en el gran cuerpo social de la globalidad y de las naciones, así como en las conversaciones públicas. Su irrupción sorpresiva se inscribió en tendencias previas del orden neoliberal, que para está plática, se concentran en un modo de gestión de las instituciones y coberturas de la salud y, por otra parte, en una necesidad sistémica para afrontar riesgos y conflictos a través de mayores controles y vigilancias sobre el conjunto de la sociedad. COVID-19, en su lento caminar como “acontecimiento” frío generó, al menos, dos grandes desafíos en la esfera pública gubernamental: la capacidad del orden neoliberal para afrontar una crisis de salud y, además, si en condiciones de pandemia global, una situación de excepción con medidas excepcionales, podría surgir una gobernabilidad democrática y solidaria para hacerle frente, para asumirla como tarea común del mundo y de las naciones. El ámbito de lo público se engrosó no sólo como opinión sobre actos públicos que intervienen en la vida privada, sino como gobernabilidad sobre los cuerpos en condiciones de urgencia pandémica.

Las claves de la gestión neoliberal de la salud

El orden social establecido después de la caída del muro de Berlín, entre sus muchos rasgos tiene el de una creciente asociación entre los gobiernos y las megacorporaciones con dos propósitos relevantes: privatizar los bienes públicos y comunes (empresas y presupuestos estatales, agua, tierra, biodiversidad) y privatizar al mismo Estado, que interioriza valores y objetivos en la lógica de empresa privada. Ambos propósitos requieren inmunizar al Estado y a la política de la participación y la presión popular. De ahí que una corriente crítica de la política neoliberal asegure que se abrió el tiempo de la posdemocracia, el asalto por poderes oligárquicos y de interés, de las instituciones republicanas.

Su oferta de eficiencia, seguridad y bienestar mostró, sin embargo, serias deficiencias y rezagos cuando despegó con fuerza el contagio comunitario y las cifras de muertos creció de manera exponencial. La difusión de las imágenes de la reina de las ciudades del mundo occidental, Nueva York, con los enfermos puestos en la calle y los hospitales abarrotados avisó que el nanoespectro había encontrado un flanco débil en las murallas de los países más avanzados de Occidente: los sistemas de salud. Y con ello algo crujió en el modo neoliberal de gestionar la salud, donde los recursos públicos se orientan a fortalecer el sistema

privado de salud mientras que las instituciones estatales se descuidan y erosionan, La única alternativa resultó frágil y porosa.

En esas condiciones globales, México en 2018, según informe de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos, combinaba los graves rezagos del sistema público de salud con el deterioro de los cuerpos de la población debido a enfermedades relacionadas con la pésima alimentación; tenía la segunda más baja esperanza de vida al nacer, la sociedad de nuestro país era la cuarta más alta en muertes evitables, segundo en obesidad y se colocaba a la cabeza en mortalidad infantil y prevalencia de diabetes; por su parte, nuestro sistema de salud tenía la cobertura básica de servicios de salud más baja, las menores inversiones públicas, el gasto per cápita más bajo, el número de médicos y enfermeras por mil habitantes se encontraba entre los cinco más bajos, el de enfermeras por mil habitantes era el más bajo y el número de camas de hospital por mil habitantes era el cuarto más bajo de los países que conforman el organismo ya mencionado.

En 2019, México intentó reorganizar el modo de relación entre lo público gubernamental y lo privado, fruto, según el discurso que ganó en las elecciones de 2018, de la corrupción derivada de la asociación entre políticos y círculos precisos de grandes empresarios. Antes de que estallara la pandemia, cambió el modo de relación entre la salud pública y la privada. Se abandonó el principio de asociación entre los entes públicos y privados orientada a la privatización y los presupuestos se orientaron a rehabilitar y expandir a la salud pública y a formar y contratar médicos y enfermeras para ampliar la cobertura de atención a la mayoría de la población. Esta decisión se estaba aplicando en diferentes áreas del Estado, desde las energéticas hasta los diversos mercados del sector público, copados por ese modo de relación que había cristalizado luego del sexenio de Carlos Salinas (1989–1994), de subsidiar con recursos públicos las grandes corporaciones privadas asociadas a políticos. Las dos claves de la gestión neoliberal, privatizar los servicios públicos y fomentar a los entes privados del capitalismo de compadres, quedaron congeladas; sufrieron, mínimo, un fuerte cortocircuito.

Esta medida se acompañó, además, por criterios de justicia social; la reconstrucción de lo público estatal se orienta hacia la atención de la gran mayoría de la población, y que en el caso del sistema de salud pública significó el restablecimiento de las redes rurales y urbanas de atención popular —bastante dañadas—, el servicio gratuito asociado al derecho efectivo a la salud y que luego, con las vacunas, se refrendó. La reconstrucción del sistema de salud se inscribe, entonces, en un intento serio por avanzar hacia el Estado de bienestar, el cual reconoce como su brújula la situación de enorme desigualdad que priva, la pandemia propició una radiografía del país donde surgieron las dimensiones del maltrato a los cuerpos por las industrias alimentarias, las condiciones indignas de trabajo, la desigualdad en los ingresos, los pésimos hábitos alimenticios copados por la propaganda comercial. Para combatir a la pandemia, desde esa óptica, habría que avanzar en varios frentes. Y con ello, un asunto excluido de los valores empresariales y del logro del éxito material a toda costa: la

ética pública regresa a la escena. ¿A quiénes darles prioridad en medio de recursos escasos y poblaciones extensas y muy desiguales? Cuando surgen las primeras vacunas y la posibilidad de iniciar campañas masivas de atención, la decisión de empezar con los más marginales, con los adultos mayores y con el personal de salud provoca un saludable debate sobre el sentido del servicio público.

Vigilar y castigar para inmunizar

La experiencia pandémica ocurrió, y ocurre, inscrita en tendencias previas. Una fue la intervención de los Estados y los grandes corporativos en la vida privada de las personas a través de la recolección de datos en internet y el espionaje; una forma de autoritarismo cibernético dispuesto a modelar conductas y valores. Gracias a Edward Snowden, el mundo se enteró en 2013, que dos grandes programas de agencias del gobierno estadounidense, el PRISM y el XKeyscor se dedicaban a espiar a gobernantes y a ciudadanos de todo el mundo. Y el escándalo de Cambridge Analytics, empresa dedicada a hacer perfiles y generar propaganda específica para influir en las elecciones, dejó al descubierto que lo mismo hacían los gigantes privados Google y Facebook en un naciente y próspero mercado de datos. Las preocupaciones hacia un Big Brother que vigila es tan fuerte que Estados Unidos se declara muy preocupado, pues la tecnología comunicativa 5G, los refrigeradores con inteligencia artificial para prever las necesidades de abasto de su dueño, los celulares y los automóviles, toda la oferta innovadora actual de China, dicen, deben ser sabotada en el mundo global pues recaban información de usuarios y contextos que van a dar, aseguran, al ansia de control mundial del gigante asiático.

De ahí que muchas de las medidas obligadas por la pandemia, aparte de las polémicas encendidas en torno a ellas, abrieron una pregunta esencial. En una condición excepcional, como lo es el COVID-19, bajo el imperativo ético y de salud de atajar y remediar las muertes y daños que provoca, ¿se perfilan, sin embargo, caminos autoritarios que provocan nuevas subordinaciones, o tal vez haya síntomas de otros modos de proceder que estimulen una visión compartida de tarea común y de modos persuasivos, no punitivos, para aceptarla y colaborar con ella?

Durante el año 2020, el mal global no tuvo soluciones globales. Los Estados procedieron a cerrar fronteras, aeropuertos y todo acceso a migrantes. Los recursos se volcaron hacia adentro y sobresalieron las brigadas cubanas de médicos y enfermeras como solitarias embajadas solidarias que apoyaron a una Italia abrumada. Con la aparición de las vacunas contrastó el monopolio inmediato de Estados Unidos, Europa e Israel, que hicieron naufragar la propuesta de asegurar una distribución solidaria que incluyera a los países pobres. Las grandes farmacéuticas privadas, asociadas con las grandes potencias, dejaron para después el cumplimiento de compromisos contraídos y sólo la presencia de las vacunas rusas y chinas empezó a ser un contrapeso a la escasez masiva provocada. Las potencias de la globalización, el llamado Occidente, fracasó como conducción mundial a la hora de la pandemia. La única alternativa, según se autodenominan, tropezó de nuevo.

La urgencia de cortar la intensidad de la expansión del contagio hacia adentro de las naciones impulsó una migración de actos cotidianos de la vida privada hacia el espacio del escrutinio, la reglamentación y el debate público. Hablar cara a cara, tocarse, darse un abrazo, los traslados varios, se convirtieron en actos rigurosamente vigilados. La vida privada y la vida pública se unificó en un acto: el encierro, el cerco, como medida para inmunizarse. Y en una diversidad de lugares, desde Israel hasta Corea del Sur y China, se recabaron datos de sus poblaciones, utilizaron tecnologías de comunicación para vigilar a sus ciudadanos contagiados o en riesgo de contagio, se utilizaron drones para reprender a infractores y se cercaron barrios y ciudades. Facebook y Twitter eliminaron mensajes a su parecer peligrosos o de falsa información. Los toques de queda se ejercieron en varios países y en Israel se utiliza un pasaporte personal donde consta que se está vacunado para tener acceso a lugares y servicios públicos.

Y así como la solidaridad cubana brilló en un archipiélago global atrincherado, los pocos casos de regulación alternativa contrastaron. En lugar de cerrar fronteras y aeropuertos, se mantuvieron filtros y se dejó abierta la puerta. Prevenir el inminente monopolio de las vacunas y llamar a un gran acuerdo mundial en la Organización de las Naciones Unidas (ONU) para la distribución justa de las mismas, argumentar y transparentar medidas en ánimo de convocar a la tarea común, sin recurrir a medidas de fuerza. Confiar en el juicio de las personas, con suficiente información diaria, para seguir las medidas oportunas. Hacer de las jornadas de vacunación un ejercicio de igualdad y de ética pública.

Y es que, en ese contraste de maneras de gobernabilidad en tiempos de pandemia, se juegan también nuevas servidumbres o espacios democráticos para colaborar en la gran tarea.

Lo común

En los apartados anteriores (sobre el cuerpo y lo público) hemos reparado en tendencias del orden global surgido luego del derrumbe del muro de Berlín y que a la sombra de la pandemia registran cortocircuitos en su continuidad, rasgaduras que abren otros posibles, inciertos y apenas en incipiente formación. A lo que ahora haremos referencia remite a una conflictividad que viene de muy lejos, pero que también emergió en las vanguardias del desarrollo tecnológico, es una pugna muy vieja y muy nueva a la vez, y que atiende a un conjunto de fenómenos disímiles, ahora bajo el manto de una palabra: lo común.

En marzo de 2021, la ONU lanzó la iniciativa Covax, donde 190 países del mundo se asociaron para conseguir y distribuir vacunas, ante una dura realidad donde los diez países más ricos del mundo controlaron 80 por ciento de las vacunas contra COVID-19, a fin de vacunar a toda su población, a pesar que desde mayo de 2020 la Asamblea Mundial de la Salud, de la Organización Mundial de la Salud (OMS), había declarado que las vacunas en elaboración fuesen consideradas “un bien común” de la humanidad. El mecanismo Covax, en el mejor de los casos, sólo podrá atender 30 por ciento de las poblaciones de los países pobres este 2021 y pide a los gigantes de la tecnología privada que cedan licencias e incluso

renuncien a la propiedad intelectual para hacer posible lo que ahora, en las reglas donde todo es privado, resulta imposible: atender a toda la población mundial. Hasta ahora el único país que se ha acercado es Rusia con sus vacunas Sputnik V gratuitas.

Me detengo en varios puntos trascendentes para esta plática. Las vacunas fueron cercadas por las reglas mercantiles, el que paga la obtiene, y también por el poder de los Estados-nación, pagamos y además presionamos a las farmacéuticas de nuestros países y, finalmente, por los derechos derivados de la propiedad intelectual, existentes desde el siglo XIX pero que ahora incursionan en asuntos como las semillas, los patrimonios culturales elaborados en milenios y en las innovaciones como el internet. En contrapunto, se nombró al único corredor de acceso para 80% de la población más pobre del mundo, como “los bienes comunes”, los bienes de todos y de nadie en particular, que en un momento donde todos ellos se reparten entre la incontenible privatización, o los bienes públicos estatales, y se encuentran en franca retirada.

¿Qué designan los bienes comunes?, ¿caso realidades ya marginales, sin mayor impacto en la vida moderna? En realidad, ahora se debe hablar de varias fuentes que le han ido configurando. Una, básica, fundamental para una concepción ontológica de la existencia, es la red, la web, la trama de la vida, existente antes, durante y después de la existencia humana. Algo que le contiene y lo desborda: aire, agua, alimentos, biodiversidad, recursos naturales, que en el curso de millones de años se configuraron como sistemas autorregulados, sin previa intervención humana.

Todos los miembros de una comunidad ecológica se hallan interconectados en una vasta e intrincada red de relaciones, la trama de la vida. Sus propiedades esenciales y, de hecho, su misma existencia se derivan de estas relaciones. El comportamiento de cada miembro viviente dentro de un ecosistema depende del comportamiento de muchos otros (Fritjof Capra, La trama de la vida, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 308).

Lo fundamental de esta vertiente de lo común es que propone otra mirada, otra forma de razón y de acción sobre el mundo de la naturaleza. Ya no es la mirada del cálculo, del aprovechamiento, que convierte al planeta en un gran depósito de materias primas destinadas a producciones infinitas, donde se juega la voluntad de poder, de cerco y fabricación infinita del mundo como gran almacén de mercancías. En contrapunto a la mirada hegemónica que lo mismo recorre a Occidente que a China y a Rusia, esta vertiente de lo común designa el hábitat donde está inserto el hombre, es una mirada de admiración y cuidado hacia los frágiles ecosistemas que hacen posible la vida.

Desde una perspectiva antropológica, el largo proceso de hominización en lucha e intercambio continuo con sus entornos produjo cultura, siempre en simbiosis con esos espacios, el homínido transita hacia el *Homo sapiens* caminando y deteniéndose, demorándose atento en los lugares, observó, se adaptó y también transgredió; en otras palabras, habitó lugares

para luego, seguir caminando y construyendo otros espacios híbridos, donde cohabitan, en pugna y en ocasiones en complementación, hasta la fecha, la naturaleza humana con la naturaleza radicalmente otra.

La cultura surge de ese demorar, de ese habitar atento que cuida y transgrede, de donde surgen las sabidurías y conocimientos ancestrales, los alimentos de naturalezas domesticadas, como las semillas. Pero, sobre todo, nociones de orden social y valores de convivencia como: “Ayuda mutua, cooperación social, activismo cívico, hospitalidad o simplemente el cuidado de los demás: éste es el tipo de cosas que realmente hacen a las civilizaciones. En cuyo caso, la verdadera historia de la civilización apenas se está escribiendo” (David Wengrow, “Una historia de la verdadera civilización no es una de monumentos”, en *Con-temporánea*, disponible en <https://www.con-temporanea.inah.gob.mx/noticias_David_Wengrow_13>).

Y desde la tecnología más avanzada, la web se percibió como una potencial relacional y de cooperación gratuita, capaz de unificar individuos y mundos, lejos de la avalancha privatizadora que la tomó por asalto, y donde todavía quedan bastiones como el *software* libre y la Wikipedia.

Los bienes comunes se actualizan y adquieren importancia en las agendas públicas cada vez que las privatizaciones avanzan en el cerco de bienes materiales e inmateriales, es parte fundacional en la historia del capitalismo y que Marx la llamó la acumulación originaria. Y también del anticolonialismo. En 1930, ante las leyes de la sal impuestas por los británicos en la India, Gandhi lanzó la Satyagraha de la Sal, el movimiento de desobediencia civil contra esas leyes coloniales. Marchó con miles hacia el mar y recogió la sal del mar. La lucha en la India por la soberanía nacional fue paralela a la lucha anticolonial por los bienes comunes, y desde 1987 esta tradición de la India fue pionera en la creación de bancos de semillas para recuperar las semillas y los conocimientos ancestrales de los embates privatizadores de Bayer y Monsanto.

México, con sus pueblos originarios y los recursos y bienes asociados, es otro referente de estas luchas. En marzo de este año, la Coordinadora Nacional Agua para Todos, Agua para la Vida, propuso al Congreso de la Unión una nueva ley del agua, pues la ley privatizadora de 1992, la Ley Nacional de Aguas (LAN):

[...] trajo como consecuencia la compra-venta del agua, la apertura a grandes intereses transnacionales, la sobreexplotación y contaminación de las aguas de la nación. La LAN ha provocado la inequidad, ha negado la participación social y ha afectado a las comunidades y a los ecosistemas. Hoy 41 millones de mexicanos no cuentan con acceso diario al agua y 8.5 millones que carecen de conexión, mientras que el 2% de los concesionarios controla el 70% del agua concesionada.

En las luchas mexicanas por los recursos naturales, las semillas y los conocimientos ancestrales se pelea por lograr interlocución y derivar actos estatales que contengan la marea privatizadora, que como en el caso del agua y la ley de 1992, muestra que parecido objetivo buscaron y lograron las fuerzas privatizadoras. Como siempre en su bicentenaria historia, el Estado es atravesado de manera asimétrica por las luchas de la sociedad que pretenden inclinarlo en su favor.

El segundo afluente que influye en el sentido de la palabra común son las potencias de los movimientos sociales para *crear comunidad a través de la irrupción, del acontecimiento, que siempre sorprende a lo programado por la razón instrumental*, y el ejemplo más a la mano es el del ciclo impresionante de las luchas de las mujeres en los años recientes. El ciclo intenso de movilizaciones en las calles de miles de mujeres, que tiene su año axial el 8 de marzo de 2020, ayuda a entender otra vertiente de lo común, ahora, como creación de comunidades específicas en medios antes disueltos en sus singularidades. Resalto que se trata de un corredor internacional que va conectando a varios países, donde está la muy conocida experiencia del #MeToo, la denuncia a acosadores sexuales, pero la no tan conocida iniciativa polaca de la huelga nacional de mujeres en 2016, en respuesta a la negativa del parlamento polaco a despenalizar el aborto y su convergencia con el movimiento femenino de Argentina, #NiUnaMenos, contra el feminicidio, y que dio lugar a que en el año de 2017 ese corredor internacional llevara a cabo la huelga internacional de mujeres replicada en varios países. En ese corredor que va conectando países, circula una diversidad de grupos, intereses y visiones. No hay pretensión de unificar pero sí de ir construyendo articulaciones y una atmósfera compartida, donde resuena una vieja palabra: la sororidad, la amistad social de mujeres reconocidas en su diferencia pero que comparten una hermandad.

Ya en México la contundencia de casos de feminicidio y su incremento, recarga de furia las manifestaciones que encuentran en los ataques a monumentos y edificios, como el Palacio Nacional, y una diversidad de expresiones violentas, la manera de colocar en el centro de la atención al asesinato de las mujeres. Sin embargo, las grandes marchas articulan a una diversidad de expresiones, por dar un ejemplo: desde el Parlamento de Mujeres, orientado a la negociación institucional y a la construcción de políticas, hasta el Bloque Negro, de jóvenes activistas militantes de la acción directa en las calles. El año 2020 muestra ya una capacidad de articulación expresada en la Asamblea Feminista Juntas y Organizadas, que realiza la más grande marcha de la historia de las mujeres y una huelga nacional al día siguiente. A la vez, como en 2021, se registra una mayoría de manifestantes organizadas para la expresión pacífica de múltiples demandas y minorías compactas orientadas a la confrontación.

Como en otras ocasiones de la historia reciente (1968, el sismo de 1985), las marchas de las mujeres crean atmósferas propicias para crear comunidad donde antes reinaba la fragmentación, una potencia capaz de interpelar a los poderes y plantar asuntos urgentes para el conjunto de la sociedad. Sin embargo, en contraparte, se suman a la gran tradición de identidades colectivas de la segunda mitad del siglo XX a la fecha, un muestrario amplio de

agrupamientos sustantivos, con ausencia de puentes entre ellos, de pasajes que les agrupen en comunidades abiertas dispuestas a tareas comunes. En su lugar, prospera un archipiélago donde cada isla se encierra en su propia lucha e identidad, hasta ahora.

Y en el ánimo de irme acercando al cierre de esta kilométrica plática, mencionaré una inquietud cultural que se interroga sobre la posibilidad de construir comunidades ahora inexistentes, comunidades que se abran al que no comparte la identidad construida, pero que se ve afectado, por ejemplo, por el clima de violencia. Entiendo que la “experiencia desnuda” de Armando Bartra apunta hacia una política pura, que en la acción iguale a los desiguales, junte a los diferentes y avance en una tarea común. Otro afluente se encuentra en el teórico italiano Roberto Esposito, quien llama a trabajar sobre lo común, entendiendo por ello los pasajes, los filtros, que permitan que no nos encerremos en la inmunidad o que caigamos en autoinmunidades negativas, como las enfermedades así llamadas, donde las defensas biológicas del cuerpo, en afán de protegerlo, provocan su muerte. Y, para sugerir la amplia diversidad de sus afluentes, el llamado del papa Francisco, en su encíclica *Fratelli Tutti*, de la cual retengo la siguiente idea:

Reconocer a cada ser humano como un hermano o una hermana y buscar una amistad social que integre a todos no son meras utopías. Exigen la decisión y la capacidad para encontrar los caminos eficaces que las hagan realmente posibles. Cualquier empeño en esta línea se convierte en un ejercicio supremo de la caridad. Porque un individuo puede ayudar a una persona necesitada, pero cuando se une a otros para generar procesos sociales de fraternidad y de justicia para todos, entra en “el campo de la más amplia caridad, la caridad política”.

Con sentidos diversos y desde afluentes variados, lo común regresa ante la expansión de los cercos privados sobre la vida. Como bienes comunes abiertos a todos, construcción comunitaria específica o búsqueda de puentes y corredores hacia la otra comunidad abierta, abre brecha a otro modo de “estar en el mundo”. En una fase de muy avanzada construcción del mundo como depósito de recursos a la mano para las voluntades de poder, habla desde sus fisuras de otra actitud humana, la de cuidar la única morada que a la fecha late en el universo.

Cierre: ¿son posibles las alternativas a un mundo sin alternativas?

Es hora de poner todas las cartas sobre la mesa. A la pregunta ¿qué experiencias habíamos vivido a la sombra de la pandemia?, en un año muy incierto y que para algunos fue, y es, de encierro, he respondido con tres temas, los dilemas del cuerpo, los del cuerpo social en relación con lo público y lo privado, y el regreso por varios afluentes y sentidos de lo común.

Son temas de una misma madeja, de un orden sistémico, de un estar en el mundo donde todo está conectado, y que fue derivando hacia el dominio pleno de la tecnología apresada

por lo privado, no por lo común, que fue construyendo cercos en los individuos, en los territorios, en la vida toda, y que avanzó de manera vertiginosa en 40 años.

Un Heidegger ya viejo escribió en sus últimas obras su preocupación por lo que consideraba el avance vertiginoso de un ordenamiento del mundo regido por la razón instrumental, que convierte a la vida en materia prima disponible, en fabricación infinita y en consumos predatorios. No era la técnica utilizada a escala gigantesca sino un modo de pensar donde residía el gran riesgo de fabricar mundos donde la muy larga experiencia humana de habitar, de valores de convivencia, del cuidado de su único hogar en un universo frío, fuese definitivamente enterrada.

En esos tres temas, sugiero, laten posibilidades embrionarias no tanto para hacer un cambio, sino para pensar la gigantesca dimensión necesaria para lograr un cambio al orden sin alternativas.

El “acontecimiento” frío de la pandemia abrió, sin embargo, esa conmoción ante la muerte que ronda y de golpe muerde, el quebranto metafísico del que habló Armando Bartra, que hace posible tanto nuevas sumisiones ante la urgencia de protección y seguridad, como esa ruta de transformaciones que nos heredó Ricardo Melgar con su testimonio sobre su lucha personal contra la COVID-19. El combate entre heteronomías y autonomías sacude a los propios cuerpos.

En el ámbito público, a la vez que se rehacen las condiciones de supervivencia de la simbiosis entre el Estado y las megacorporaciones, el fundamento de un desorden republicano que varios autores denominan la posdemocracia; aparecen experiencias singulares centradas en desmontar esa simbiosis, salirse de la captura de instituciones por los poderes *de facto* y reiniciar una ruta propia hacia una salud pública redistributiva y de justicia social. Y a la vez, junto a experiencias de corte autoritario para controlar el freno necesario a la vida social para cortar el paso a los contagios masivos, los ensayos para realizar esa regulación por vías persuasivas sin construir cercos cerrados hacia afuera y hacia adentro.

¿Es suficiente este desenganche de las dos locomotoras del Estado y las megacorporaciones para abrir otra alternativa? Es condición importante pero insuficiente, pues le hace falta la conexión con ese magma diverso y difuso de lo común. Hemos revisado sucintamente los diversos síntomas que avisan de una reanimación de lo común, y que presenta varias dimensiones: las transformaciones de los individuos en soledad y acechados por la muerte que abren vías sensibles y racionales a la revinculación, al religar social; los bienes indispensables para la vida humana y natural interconectada, alimentada por la perspectiva ecológica, las luchas indígenas por territorios y recursos en ejidos y comunidades; los movimientos femeninos que se proponen construir comunidad de género donde prive la sororidad, y diversas aportaciones teóricas y discursivas que ponen en el centro del asunto la construcción de la comunidad que viene, no adscrita a ningún patriotismo de nación,

de partido o de grupo, sino a la condición humana y natural que hace posible la vida y la búsqueda cultural de otras claves para construir comunidades abiertas e incluyentes, que a la fecha existe sólo como horizonte deseable. Todo ello una enorme tarea para el pensar y el hacer.

De manera incierta e incipiente, y reconociendo su diferencia constitutiva, pero estas atmósferas emocionales y discursivas, estos movimientos y teorías, pueden converger con Estados dispuestos a afianzar su autonomía hacia los grandes poderes y, sobre todo, dispuestos a crear puentes y pasajes con esas energías de lo común, para lograr acotar la avalancha actual de la restauración del mundo como un inmenso almacén de mercancías.

* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

Los textos aquí reunidos fueron presentados en el seminario “A un año del gran encierro: pensar historias y mundos en el año de la pandemia”, que realizó la revista *Con-temporánea* del 2 al 30 de abril, todos los viernes, con la participación de Armando Bartra, Carlos San Juan, Benjamín Berlanga y Julio Moguel.

Filosofar profano en tiempo de pandemia. Pensar lo que está pasando

Benjamin Berlanga Gallardo*

En este seminario para pensar historias y mundos en la hora de la pandemia, entiendo que practicamos un filosofar profano y por ello me animo a ponerme aquí. Quienes estamos reunidos, como tanto otros y otras, queremos pensar por cuenta propia conversando entre nosotros lo que nos está pasando y por ello filosofamos; es decir, diría Kant, nos preguntamos ¿qué podemos conocer?, ¿qué debemos hacer?, ¿qué podemos esperar? y ¿quiénes somos nosotros, hombres y mujeres en este mundo así? Como todos y como todas, hacemos preguntas que la humanidad se ha venido haciendo desde siempre y al hacerlo, y sin querer, hacemos metafísica, hacemos moral, pensamiento trascendente, teológico y antropología. En esto, diría Steiner, tenemos una de las diez (posibles) razones para la tristeza de pensamiento.

Lo que voy a plantear es nada más un modo de “empalabrar” lo que se presenta, lo que se nos presenta. No hay en lo que diré pretensión de verdad, ni mi “empalabramiento” tiene pretensiones heurísticas: esto que voy a decir es un modo de “palabrear” lo que estamos viviendo, lo compartido, para mostrar de un modo determinado, que no exclusivo ni único, lo que nos está pasando en este momento que llamamos aquí “la hora de la pandemia”. Igual esto que digo, que lo otro que otro dice, porque hasta el filósofo de Güemes, Tamau-lipas, tendría algo que decir en esta hora de pandemia, por ejemplo y citando rigurosamente: “andamos como andamos porque somos lo que somos” o “lo que es, es... y lo que no es, pues no es”.

He leído cuidadosamente lo que presentó Armando porque no pude estar y escuchar su exposición; he escuchado y leído lo que presentó Carlos San Juan, y yo quiero proponer un lugar complementario y divergente para pensar historias y mundos en esta hora de la pandemia. Con Armando, pienso que estamos en la hora de un quebranto ontológico, como dice él; con Carlos, creo que estamos ante un acontecimiento, no sé si frío, pero que nos obliga, como dice, a preguntarnos si hay alternativa. Y, para divergir: contra lo que piensa Armando, creo que no es la balcanización de saberes lo que impide enfrentar la crisis ontológica, sino las pretensiones de totalidad tal y como las anuncia la razón, cuando todas las totalidades parecieran confirmar lo que hay, lo que es. Y vuelvo a estar de acuerdo con él cuando, siguiendo a Walter Benjamin, plantea que necesitamos reconocernos en el momento del Mesías. Y contra

lo que piensa Carlos, cuando plantea los posibles, las alternativas, creo que hay que avistar el fracaso de todos los posibles, de todas las alternativas, para poder entonces pensar desde lo imposible, desde la grieta, la fisura.

Intentaré plantear de manera breve cinco ideas como marco para conversar y pensar historias y mundos en tiempo pandemia.

- La primera la idea “es que la pandemia puede ser vista desde lo acontecimental”, desde cierta perspectiva experiencial y epistémica que tiene que ver con la experiencia desnuda que dice Armando, o con lo que Carlos llama “acontecimiento frío”.
- La segunda idea es que, colocados en el acontecimiento “para pensar la pandemia y pensar nuestro mundo vivido, necesitamos sabotear, desmontar las prisiones de lo posible” en las que a veces estamos atrapados.
- La tercera idea es que “la resolución de la pandemia en el pensamiento como acontecimiento, tiene que ver con lo imposible”, con un pensamiento de lo imposible como rompimiento con lo que hay, de lo que es: es el tiempo-ahora que anuncia Walter Benjamin.
- La cuarta idea es que, “necesitamos ponernos en el ‘quizá’ que dice Nietzsche: el momento en que pareciera anunciarse lo que todavía no existe y lo que ya no existe”, para colocarnos lejos de la tentación de totalidad al pensar historias y mundos en tiempo de pandemia; y que, tanto como lo imposible, él quizás nos remite a una fractura, a una grieta o fisura en el pensar lo que nos está pasando.
- La quinta idea es esa imagen de “la fisura, la grieta, la anomalía, como lugar de pensamiento e historias de la pandemia desde la organización del pesimismo que diría Walter Benjamin, y de la organización de la esperanza que propone Bloch”.

Uno

Pensemos la pandemia en su contenido y presentación “acontecimental”. Más allá de saber y explicar desde la sociología, la sanidad, la economía, la historia o el medio ambiente (etcétera, que de eso ya hay mucho) sus causas, su evolución, su inevitabilidad que no queremos asumir, su derivaciones y posibles consecuencias; o más allá de explicar la pandemia como castigo divino, como rebelión de la naturaleza, o de la Pachamama, contra la humanidad, pensemos la pandemia como lo inesperado, como lo que irrumpe, como lo que no tiene explicación y que las tiene todas al mismo tiempo, como lo que desordena todos los órdenes de lo posible y los mantiene.

Resolver la pandemia como acontecimiento es resolverla en lo singular y en lo singular con otros y otras que hacen al colectivo no como ente abstracto, sino como conjunción de cuerpos, de afectos: es resolverla en lo que nos está pasando, en la facticidad antes que en el Ser. Es el asombro, el pasmo, el miedo, el cuerpo que se quiebra, los cuerpos que se unen, que se con-mueven: somos nosotros, cotidianos, singulares y singulares-colectivos en las revelaciones del momento, en las epifanías que se nos presentan. Porque el acontecimiento

se presenta como irrupción. Es quiebre que se abre a la irrupción de un cierto desorden en el tiempo pastoso y repetido de la rutina cotidiana (y de pronto “...y sin saber cómo ni cuándo, algo me eriza la piel y me rescata del naufragio”), al asomo de la duda en la ratificación del mundo (“¿y esto que está pasando está bien?”) y a la iluminación como si un rayo de un sí mismo inédito, que se descubre con el otro, con la otra como nosotros, frente reificación y extrañamiento de la propia vida, de la vida del otro y de lo otro.

Es la posibilidad de una política acontecimental, una política del acontecimiento; de lo que rompe e irrumpe en lo que se presenta como *continuum*. Frente a la pandemia una política así es urgente, es necesaria. Ya no nos bastan las operaciones intelectuales de la crítica que mira, objetivamente, el mundo para interpretarlo, explicarlo y llamar a combate. Romper el velo de lo mismo repetido, desasirnos de la ratificación y de la reificación como extrañamiento que lo es del mundo, de los otros y de nosotros mismos, necesita del estallido del cuerpo, lo mismo del movimiento del deseo encarnado, del grito de indignación, de la exclamación profunda del dolor y el odio de esta vida.

Dos

Pensemos que para pensar de otro modo la pandemia y contar historias, necesitamos sabotear y desmontar “las prisiones de lo posible”. Esta idea de estar “en las prisiones de lo posible” la plantea Marina Garcés en su libro del mismo nombre. Sigo en esto su argumentación. Lo posible nombra la relación que se establece “con el rostro inacabado de la realidad”. Pero ¿qué pasa cuando los posibles que pensamos dejan de contestar la realidad, dejan de *hacer cortocircuito* con la realidad y dejan de abrirse hacia otra cosa que no lo que hay?: que lo posible deviene confirmación de lo que hay: “todo es posible y sin embargo no se puede hacer nada”. Nos colocamos, dice Marina, “en el movimiento de una realidad que navega autorreferente hacia sus propios posibles, en la reiterada confirmación de lo que hay”. Esto es lo que pasa: vivimos como si atrapados en un mundo que pareciera confirmarse a sí mismo en cada movimiento, en donde los posibles que pensamos son posibles que confirman lo que hay, son “posibles de esperanza caducada”, añade. Ya no hay lugar para la toma del palacio de invierno como gesto contestatario, ya no hay lugar para decir “seamos realistas, exijamos lo imposible”. Acomodados en las prisiones de lo posible hacemos cuentas: “tantito más, tantito menos”, “primero éstos, primero aquéllos”, reduciendo lo posible a lo fáctico, a lo que “pareciera” estar basado en los hechos, en la realidad, limítndonos a ella y dejando de lado la imaginación, lo imposible.

Y no es que no esté bien, que no sea necesario pensar y hacer esos posibles, hasta luchar por ellos. El problema es quedarnos atrapados en ello: el problema es limar lo (im)posible en nombre de la sensatez gradual en un mundo donde la gradualidad no va a ningún otro lado más que a la confirmación de lo mismo. Es, dice, Marina, “la racionalidad normativa de lo posible, cuando se propone establecer el orden de la contingencia”. Por eso, la tarea puede presentarse muy otra: “Asaltar el territorio infinito de lo posible para morder... la realidad”. Y he aquí el valor del acontecimiento. El acontecimiento es un esfuerzo para el

pensamiento: “ el esfuerzo de pensar la irrupción de lo intempestivo”. Así, cuando la pandemia irrumpe acontecimentalmente en nuestras vidas, lo que se pone en juego es la continuidad de las prisiones de lo posible: nos ponemos en juego con lo que pensamos, se pone en juego nuestro malestar, esa sensación de que ya nada es posible porque todos los posibles confirman lo que hay: se pone en cuestionamiento el edificio de las prisiones de lo posible como experiencia de vivir, al mismo tiempo que como señal de nuestro malestar, dice Marina.

El acontecimiento es una redistribución de lo que puede ocurrir: su llegada, su presentación no supone una anticipación de lo ordenado en un ideal: “La promesa del acontecimiento se instala en un presente vivo, que queda abierto a lo indecible, a lo inanticipable”.

Ése pareciera ser el reto: permanecer en el acontecimiento, ahondar en él, en la irrupción dolorosa y festiva de la redistribución de lo que puede ocurrir, y no dejarnos atrapar ni por una necesidad absoluta ideal, una totalidad laica o religiosa en forma de utopía salvífica de un tiempo nuevo al modo de proyecto histórico necesario o de revolución por venir, desde el cual ordenar lo que está pasando, y terminar metidos en confrontación de programas para salir de la pandemia, como mayor gesto de resistencia en una política de lo menor; ni dejarnos atrapar por la desazón y aceptación de que todo es posible porque todo lo posible confirma lo que hay, y que lo que podemos hacer es escoger los modos de confirmación de lo que hay, acotándonos a una política de lo factual, de las decisiones operativas como recurso para enfrentar la pandemia. Y no es que no haya que enfrentar la pandemia con programas, con opciones, con decisiones, pero no podemos reducirnos a hacer eso, a ser esos que se quedan atrapados en las prisiones de lo posible. Es un llamado agónico para no encontrar acomodo y no dejar de pensar en el mundo como mundo por demoler aún, como dice el poema de Robert Walser:

En el vaivén del mundo / surgen muy complacientes / mundos que son muy hon-
dos / y como vagabundos / huyen entre otros mundos / dicen que más hermosos. /
Se ofrecen en su curso, / engordan con la huida, / su vivir es menguar. / A mí no
me preocupan, / pues puedo así aspirar / al mundo como mundo / por demoler aún.

Tres

Pensar desde lo imposible como modo de pensar la pandemia. Es necesario insistir en ello. Lo posible reproduce lo que hay, no se acerca a quebrar u hoyar la realidad: no rompe el tiempo, es continuidad: lo imposible, en la apuesta derridiana dice Gabriela Balcarce: “Es aquello que impide que lo posible se cierre sobre un horizonte totalizador”.

Podemos pensar el acontecimiento como apertura a lo (im)posible, como advenimiento del “tiempo-ahora” que propone Benjamin. El tiempo-ahora no como un momento del presente, sino como un momento contra el presente para pararlo en seco.

El tiempo-ahora como tiempo de la emancipación es un tiempo al que la *incertidumbre* le es consustancial: hablamos de parar en seco y desafiar la vida que estamos viviendo, pero no podemos saber a dónde vamos como antes creíamos que lo sabíamos. No sabemos “parar en seco” porque lo que hacemos en nuestras vidas cotidianas, que es reproducir el movimiento del capital, no sólo es necesario para la reproducción capitalista sino para la reproducción social, para nosotros mismos.

En este tiempo de pandemia nos damos cuenta que no hay respuesta previa al qué hacer como un quehacer programático. No hay “programa de transición” entre esto y aquello imaginado. O si los hay, ya hemos visto que no bastan, hasta nos estorban. Hay el NO como un poner el cuerpo y como un desplazarse en el acontecimiento con miedo, con asombro, decidiendo, haciendo, anunciando, inventando recursos, salidas, con el otro, el próximo, la próxima, con las otras y los otros en donde vivimos, en la calle: hay el hacer otra cosa que apenas balbuceamos como intento de vida: los imposibles que nos mueven.

Cuatro

Dice Derrida, retomando a Nietzsche, que el quizá “es el triunfo de lo imposible, de la promesa y de la apertura a todo aquello que es y está por venir”. Es, al mismo tiempo, lo que ya ha llegado y lo que todavía no está: es lo ambiguo. Es lo definido como lo (im)probable y lo (im)posible en donde se da la posibilidad de jugar con los paréntesis.

Se puede proponer el quizá como un movimiento del pensamiento en este tiempo de pandemia. El quizá como un pensamiento del riesgo, de lo abierto, que da lugar a una continua creación e innovación: como apertura a una dimensión temporal en la que no se anuncia la inevitabilidad de lo por venir, sino sólo un quizá, el (im)probable tiempo de un tiempo (im)posible. *Quizá* “es la apertura a lo que viene, una posibilidad que debe triunfar sobre la imposibilidad”. A los que piensan desde el quizá, dice Mitxelko Uranga, podríamos llamarlos “tentadores” y “tentadoras”, en donde “el propio nombre [dice Uranga], es una tentativa y, si se quiere, una tentación”. Los tentadores y las tentadoras van tentando, intentando, procurando, examinando y experimentando. Ellas y ellos atraen, despiertan esperanza y deseo. Son los y las que dicen “quizá sí, quizá si le echamos güevos, si le ponemos ovarios, esto resulte”. Caen una y otra vez en la tentación de decir “quizá sí”, frente a quienes sostienen que no se va a poder; y en la tentación de decir “quizá no” frente a los apocalípticos que dicen que esto ya va a terminar; pero los tentadores saben también, y no lo olvidan, que lo abierto no es destino, que no hay un lugar preescrito a donde vamos, ni necesidad absoluta que nos espera allá afuera como posible utópico; saben que “quizá no resulte...” pero piensan también que, “qué tal si sí”: quizá.

Cinco

La grieta, la fisura, como metáfora de un pensar desde lo imposible y desde el quizá. La grieta y la fisura como lugar para “organizar el pesimismo” y más aún, como lugar para “organizar

la esperanza”. Lo imposible no tiene horizonte, se da sin él, al margen de él: es una fisura, una grieta en la totalidad de lo que hay. Lo imposible no es tampoco una nueva totalidad que, viniendo de afuera de lo real pudiera brindarle curso a la acción. Lo imposible es lo que viene, el quizá (im)probable que ya está presente, en un presente abierto a la venida, y la tarea es detener lo que, impidiendo la venida, “pueda obstruir lo por venir, traer la Muerte, impedir la posibilidad de una llegada de (lo) otro, es decir, cerrar la experiencia misma” (Horacio Potel).

En este tiempo de pandemia podemos pensar las fisuras, las grietas de lo imposible y el quizá, como lugares del pensar la necesaria “organización del pesimismo que dice Walter Benjamin, y la obligada “organización de la esperanza” que dice Bloch, porque “...meros deseos no han saciado nunca a nadie, de nada sirven incluso debilitan si junto a ellos no se añade un querer radical y junto a este querer, una mirada atenta y precavida que muestre al querer lo que tiene que hacerse”.

Organizar el pesimismo es un movimiento necesario, plantea Benjamin. Un pesimismo que antes que detenerse y resolverse en visiones apocalípticas, teorías conspirativas, ecocidio inevitable, proyecciones de extinción de lo humano, y que antes de quedarse en sentimiento contemplativo de quien lo da todo por perdido, se resuelve en un “pesimismo activo ‘organizado’, práctico, totalmente enfocado hacia el objetivo de impedir, por todas las formas posibles, el advenimiento de lo peor” (Michael Lowy).

Y organizar la esperanza desde lo que viene, desde el quizá (im)probable, (im)posible, que ya está presente en lo que hacemos como lo aún no ha sido traído aquí, y que se abre a lo indeterminado, a lo nuevo. Organizar la esperanza como un reconocimiento de que a nuestro ¡NO! y al magma de creatividad en que se resuelve nuestra afirmación en el quizá sí, ha de suceder la contradicción, lo que agota y lo que acota, lo que cierra, el quizá no que descorazona: los golpes de la vida. Pero que siempre quedará un excedente, un resto que no quedará atrapado y que impedirá que se cierre la vida como vida: lo que se abrirá a un nuevo bucle de esperanza.

Conclusión

Aquí estamos, pues, intentando pensar historias y mundos en tiempos de pandemia. Asaetados en nuestro suceder, sucede que sucedíamos y no nos dábamos cuenta, hasta que “algo nos (*ha*) eriza(*do*) la piel y nos (*ha*) rescata(*do*) del naufragio”: pandemia. Porque la pandemia ha abierto la caja y todos los males se muestran a nosotros que no queríamos darnos cuenta. Sin embargo, hay algo más: en lo que está pasando hay un sentido común de alguna manera nuevo, una especie de “revelación” en la que “nos damos cuenta” como humanidad de lo que hemos hecho y de lo que se avizora si seguimos en ello; es una especie de conciencia compartida que nace al menos por instantes y nos emparenta. Y, además, al fondo de la caja que la pandemia ha abierto está, como en el mito griego de Pandora, Elpis, el espíritu de la esperanza: aprendemos de manera a ratos festiva y asombrada a reconocer

frente a la pandemia la capacidad humana de hacer lo nuevo, de transgredir, de hacer la anomalía como afirmación frente a lo que hay.

Algo de lo que buscamos y queremos encontrar ya está aquí. No lo habíamos visto pero está recogido en modos de vida locales, en el *ethos* configurado en esa relación estrecha con la naturaleza y junto con otros haciendo la vida en horizontes comunes. Estos modos de vida como rasgos están presentes en toda nuestra América en las comunidades campesinas e indígenas, en la vida local, y son traídos articulados desde la rememoración, desde la imitación que recrea admirada y desde la celebración de lo humano, para conformarse como intencionalidades éticas de vida buena con y para otros en instituciones justas, como propone Paul Ricoeur, en las mismas comunidades, en organizaciones sociales, en barrios y colonias de las ciudades, en colectivos de jóvenes, de mujeres, en colectivos de diferentes configuraciones identitarias: allí donde están quienes deciden estar juntos. Aunque también son traídos por gurús de nuevas filosofías que prometen ensanchar la vida sin cambiarla.

El valor del *ethos* local, que es múltiple en su configuración narrativa pero asentado en rasgos y modos equiparables, comunes, con un aire de familia, está en su actualidad de anticipación: en la potencia que hay en su actualización y despliegue para salir de este tiempo de pandemias, o al menos para enfrentarlo de otro modo.

Pienso en al menos seis rasgos que podemos considerar en la revitalización de estos modos de vida frente a la pandemia: la “vincularidad”, los comunes, el cuidado, la elaboración de saberes, la territorialización de la vida y el trato con la naturaleza como un otro. No se trata más que de rasgos de vida buena que se pueden recuperar, desde los que se puede pensar la vida como singulares y como colectivos.

La vincularidad como movimiento de la vida en común, apela a lo que Rita Segato llama “el proyecto histórico de los vínculos”, dirigido por la meta del vínculo como realización de la felicidad mutua, que ha sido desplazado por el proyecto histórico dirigido por la meta de las cosas como forma de satisfacción.

“Los comunes”, que señala Silvia Federici, y “el cuidado”, como apuestas de relación entre quienes están juntos, como modo de solicitud y responsabilidad que aparecen como revueltas frente a las pedagogías de la crueldad que dan lugar al aislamiento y el desprecio por la vida juntos y a la violencia en la relación entre nosotros y lo otro.

Las epistemes que apelan saberes de vida, saberes de la vida en los que para quien los elabora le va la vida: se trata de la multiplicidad de modos de acceso al conocimiento desde la experiencia que produce saberes que responden a la vida como vida que se está viviendo, y que encuentran múltiples canales y modos de compartencia y de transmisión. Estas epistemes se revelan en su potencia de vida frente a un conocimiento de abstracciones y

regularidades empíricas propio de la ciencia, que resulta frío y desangelado, y frente a las explicaciones de la Verdad.

La territorialización de la vida propia. Esa manera de pertenencia que se lleva en el cuerpo y que da lugar a identidades compartidas: vivir la vida con otros en espacios contruidos y llenos de memoria. Y allí la relación con la naturaleza, la manera de acercarse a ella para hacer la vida desde la pregunta de cómo nos tratamos: el trato con lo otro, en lugar de la intervención en lo que termina por tener vida sin tenerla, porque resulta cosa sin vida que se puede dominar, apresar.

Se trata de convocar formas de vida y modos de comportamiento que en su darse se proponen como intencionalidades de vida buena, y que resultan desplazamientos de lo que hay. O hacemos esto, o miramos cómo son enajenados los modos de *ethos* locales para llevarlos a otros espacios de la comunidad política, y cómo son presentados en forma de modos emergentes de vida buena sin historia, sin memoria, a la manera de soluciones de iluminados y gurús para enfrentar lo que como humanidad hemos producido, mientras nosotros terminamos cómplices de esa exacción y seguimos proponiendo la inclusión social, soluciones a la pobreza y el cumplimiento de derechos y todos los posibles que confirman lo que hay.

¿Cómo permanecer, pues, y recrear este tiempo acontecimental, e ir desmontando con gestos, señales y movimientos del cuerpo singular y en la juntura de los cuerpos cuando juntos se constituyen cuerpo colectivo, las prisiones de lo posible, poniendo a lo posible contra lo posible para hacerlo estallar, para vislumbrar lo (im)posible? ¿Cómo alimentar una pedagogía del quizá como pedagogía de la esperanza y aprender a ser tentadores, tentativa y tentación de despertar continuamente a la esperanza y al deseo?

Éste es tiempo de pandemias, es tiempo de desmontar el mundo que hay, de organizar el pesimismo y organizar la esperanza antes que querer resolver el mundo como está.

Bibliografía

- BALCARCE, Gabriela, "Fantasmas que se cruzan. Política y mesianismo en Walter Benjamin y Jacques Derrida", *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, núms. 6-7, Buenos Aires, 2009, pp. 189-206.
- BONEFELD, Werner, "Notas sobre fetichismo, historia e incertidumbre: más allá de la crítica a la austeridad", *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 50, enero-junio, Madrid, 2014, pp. 319-335.
- , "¿Quién quiere ser Lenin hoy? Acerca de la sociedad de los libres e iguales y la incertidumbre", disponible en <<https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=2715>>.
- FEDERICI, Silvia, *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.

- GARCÉS, Marina, *En las prisiones de lo posible*, Barcelona, Bellaterra, 2002.
- _____, *Nueva ilustración radical*, 7a. ed., Barcelona, Anagrama, 2017.
- LÓPEZ, Santiago, “Los espacios del anonimato; una apuesta por el querer vivir”, en *Espai en Blan*, núms. 5–6, Barcelona, Bellaterra, 2009.
- LOWY, Michael, “Walter Benjamin y la crítica del progreso”, en Esther Cohen (ed.), *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, México, IIF–UNAM / Ediciones Godot, 2015.
- PERETTI, Cristina de, “Vivir juntos” con lo (otro) por venir, s.p.i.
- POTEL, Horacio, “El resto y la totalidad. Digresiones sobre la totalidad y la deconstrucción”, *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, núm. 12, Buenos Aires, 2013, pp. 153–168.
- RICOEUR, Paul, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.
- SEGATO, Rita, *Contra-pedagogías de la crueldad*, Buenos Aires, Prometeo, 2018.
- URANGA, Mitxelko, “Antroposmoderno, los filósofos del quizá”, disponible en <https://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1066>.

* Universidad Campesina Indígena en Red/Centro de Estudio para el Desarrollo Rural.

Los textos aquí reunidos fueron presentados en el seminario en el seminario “A un año del gran encierro: pensar historias y mundos en el año de la pandemia”, que realizó la revista Con-temporánea del 2 al 30 de abril, todos los viernes, con la participación de Armando Bartra, Carlos San Juan, Benjamín Berlanga y Julio Moguel.

Pandemias e historia: siete tesis sobre las tareas editoriales en tiempos del Covid-19

Claudia Álvarez Pérez* /
Carlos San Juan Victoria*

Con el agradecimiento del colectivo de la revista *Con-temporánea* por la invitación de la Coordinación Nacional de Difusión, a través de la Dirección de Publicaciones Periódicas y Medios del INAH, a participar en el III Foro de Revistas Académicas “Covid-19 y el patrimonio cultural”.

1. *El presente le pregunta al pasado.* Nuestra apuesta como revista es traer el pasado al presente, el tiempo del aquí y el ahora de nuestras inquietudes que le pregunta a la historia, siempre en pleno respeto a ese tiempo que ya fue, que, en ocasiones, gracias a las investigaciones cambia, y que nos interroga con sus inquietantes semejanzas o sus bruscas diferencias. Somos, como todas las otras revistas, espacio de articulación para las investigaciones y divulgadores para públicos diferenciados de estos conocimientos.
2. *Con el Covid-19, redescubrimos la historia de las pandemias.* Es un acontecimiento de efectos nacionales y mundiales que ya es parte de la vida cotidiana, un enemigo invisible que afecta sistemas económicos, políticos y que, al ser un daño global, confronta a las naciones en búsqueda de un culpable ante la catástrofe social de tintes incluso raciales y xenofóbicos. Su presencia abrumadora nos abre una puerta semicerrada: el relativo olvido de una historia intensa a escala nacional y global, el de las pandemias. Fuimos el escenario de la guerra bacteriológica en el siglo XVI que provocó el encuentro y la conquista europea en poblaciones mesoamericanas carentes de defensas para males aquí desconocidos. Y de manera más reciente, aún platicamos las anécdotas familiares de la terrible influenza, que en los pueblos le decían “influencia” y que se llevó en ocasiones a parientes cercanos o lejanos. Hay una historia pandémica abierta a la curiosidad de preferencia multidisciplinar, biológica, médica, antropológica e histórica.

3. *Y nos propone una ruptura en la manera de conocer.* La pandemia del COVID-19 plantea una ruptura, es un reto para los historiadores y antropólogos las formas en que debe abordarse. Acostumbrados a trabajar el tiempo estable de la vida cotidiana, la pandemia nos sacude como un evento inesperado que hace aflorar muchos miedos ocultos. Es el acontecimiento propio de las coyunturas, que nos invita a profundizar la mirada. Por ejemplo, a analizar el largo devenir temporal en varias dimensiones: estudios antropológicos de las conductas y los valores en situaciones de mucho riesgo, la historia de la enfermedad, la historia del miedo y de la muerte. El presente y sus acontecimientos nos obligan a revisar procesos de larga duración en una perspectiva multidisciplinaria. Y a revisar el concepto del espacio en sus diferentes dimensiones, tanto físicas como de relaciones sociales, los modos de asociación, territorialización y de exclusión del “otro”, que cambia según las épocas y las fobias culturales. El análisis de coyuntura es otro reto, por ejemplo, qué representan las pandemias en el ámbito económico de la hiperglobalización, cómo incide en la lucha por los mercados de la medicina, la competencia científica mediada por empresas o Estados-nación.
4. *Las pandemias se expanden por la condición gregaria del género humano.* Camina por las vías de comunicación, por los intercambios, por las relaciones sociales. Nos indica las formas históricas de esa condición gregaria, sus formas de convivencia en grupo y de sus vías de contacto y contagio. Por ello abre como temas de investigación y de difusión a la dimensión social de la existencia humana: los usos del tiempo y los espacios, los hábitos culturales, las relaciones sociales en áreas rurales y urbanas. Las identidades que reaccionan ante la amenaza, los pueblos que se atrincheran. Su impacto en la memoria colectiva, las formas de organización social de la “normalidad” que con las pandemias se reconfiguran, pues confrontan a los hombres y mujeres. ¿Quién es el Otro?, el que transmite y contagia, todo aquel que no es de la esfera social cercana, el vagabundo, el vecino, las enfermeras, los médicos, los migrantes, los extranjeros.
5. *Viajar por el pasado es comparar.* Desde una perspectiva histórico-antropológica, la pandemia actual nos obliga a revisar la historia de cómo ha enfrentado la humanidad, en especial en México, pandemias como el cólera en 1833, la influenza en 1918, la fiebre amarilla en 1919, el H1N1 en 2009. El papel de las redes de comunicación, sean navieras, los ferrocarriles, las carreteras, los aviones, las ciudades donde se concentran estas redes. Los diversos contextos importantes de las pandemias: su relación con la guerra y conflictos diversos y las estrategias de higienización —limpieza de espacios privados y públicos. La subjetividad que se pone en estado de alerta: la negación, los rumores, el miedo y la muerte, explicadas desde una asociación de pensamientos religiosos y diferentes sistemas de creencias: pecado, castigo divino ante conductas y valores “equivocados” de individuos, grupos y comunidades, prejuicios e incluso se encuentran explicaciones desde la esfera política.

6. *El presente que conoce al pasado se prepara para cambiar.* Las sociedades han generado estrategias adaptativas en distintos momentos de la historia, hoy estamos ante una nueva mirada urgida por la crisis medioambiental: la dimensión biocultural, la relación del medio ambiente, los cambios de paradigmas, cómo deben construirse las ciudades o comunidades sustentables, las formas de producir menos agresivas con la vida, la alimentación. Hay, si nos lo proponemos, un horizonte de cambios al alcance de la mano, un nuevo patrimonio para adaptarse y sobrevivir.
7. *Covid-19 nos empuja a mudarnos al campo virtual.* Ya se anunciaba, pero ahora es necesidad. La cultura zoom nos abre nuevas oportunidades. El internet nos coloca en una posibilidad de doble carril: investigar en comunidades científicas ampliadas y afrontar el reto comunicativo de la difusión para públicos amplios. Podemos convocar a colegas de otras instituciones, regiones y países para alimentar los conocimientos, nos enfrentamos con públicos inverosímiles en contraste con los eventos presenciales donde no son raras las asistencias de siete o diez personas. Los públicos del YouTube pueden sugerir auditorios para decenas o centenas de convocados. Nuestra revista *Con-temporánea* tiene ya cierto tiempo, como habitante, desde su origen, del ciberespacio, sabe que ya estamos ante una ampliación del horizonte. Hemos realizado varias decenas de conversatorios, números de la revista con colegas de otros países, el acceso a YouTube nos enfrenta, en ocasiones, a públicos que se cuentan por centenas. Y hemos colaborado con los colegas que quieren dar ese paso. Hay que darlo.

Conclusión

El Instituto Nacional de Antropología e Historia, a través de sus recursos de difusión, en este caso las revistas, tiene un papel invaluable en la construcción y difusión del conocimiento y nuevas formas de abordaje del patrimonio cultural. La revista *Con-temporánea* es un espacio abierto de discusión académica y agradece ser parte del mundo virtual que hoy nos acerca, por cierto, sin contagio biológico de por medio.

* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

Las paradojas de un paraíso ilusorio Crisis sustentable y de gobierno en Valle de Bravo

Andrés Latapí Escalante*

*Ningún sistema puede operar por tiempo indefinido
a un ritmo constante, esto es, sin sufrir el desgaste
y sin dejar huella en el medio.
Nicholas Georgescu-Roegen¹*

La pregunta ¿quién gobierna en Valle de Bravo? parecería ociosa si nos la hubiéramos hecho tan sólo hace diez años. Sin embargo, hoy es tal vez la pregunta eje de cualquier investigación que se haga sobre esta región agobiada por la crisis de sustentabilidad. En la actualidad es obvia la ausencia de mecanismos de gobierno para resolver la falta de integración y regulación de las políticas públicas en los diferentes órdenes, desde el federal hasta el municipal como para dar cumplimiento a la normatividad ambiental y otras políticas. Los espacios de decisión federal, del gobierno del estado y del municipio se sobreponen y son ambiguos, no cooperan, se obstaculizan y excluyen entre sí. Sin autoridad aumenta la ampliación de la frontera urbana y su gentrificación a través del desarrollo inmobiliario es devastador, se incrementa la pérdida del bosque, el deterioro de la biodiversidad y del agua, así como el uso indiscriminado de energía fósil cada vez es mayor. El presente y el futuro de Valle de Bravo, si prevalece esa ausencia de gobernabilidad, es de un creciente desequilibrio entre la economía, la sociedad y el ambiente. Se vive un déficit de gobernabilidad. ¿Por qué ocurrió este desastre? ¿Cómo ha sido gobernado Valle de Bravo? ¿Cómo se podría gobernar y sustentar? Estas preguntas son la parte central de este ensayo.

La construcción de la presa, contradicciones y gobernabilidad en el desarrollo de la modernidad

Con la construcción de la presa en Valle de Bravo se fueron gestando contradicciones al privilegiar el espacio federal excluyendo, invisibilizando y marginando a lo local en el manejo del agua y del suelo, sin permitir y conducir el cambio social e imponiéndose a la política municipal tradicional frente a su pervivencia relevante en una sociedad agraria.

El origen de Valle de Bravo, como lo conocemos e imaginamos hoy, es a partir de la construcción, en 1942, de una presa para el sistema hidroeléctrico Miguel Alemán; en 1992 se integró como parte del sistema Cutzamala para llevar agua a la Ciudad de México y áreas conurbadas del Estado de México.

Así se gestó —de un área rural muy productiva y fértil, productora de trigo, de maíz, de árboles frutales, de explotación forestal y ganadera— un destino tanto imaginado como comercial de turismo residencial campestre con lago, clubes náuticos y actividades deportivas: “papaloteros”, bicicletas y motos de montaña, esquí acuático y vela, además con club de golf. Desde carreras de automóviles y emociones, como el Festival de Avándaro, en donde se “desataron” los capitalinos de principios de la década de 1970, muchos de los cuales se quedaron avecindados en Valle de Bravo y se fueron integrando, paulatinamente, a la sociedad rural y en algunos casos desplazando a los lugareños.

La infraestructura hidráulica del sistema y su aparato administrativo se montó sobre la ruralidad existente y la desviación de los cuerpos de agua. Primero fue la Comisión Federal de Electricidad (CFE) y luego la Comisión Nacional del Agua (Conagua). Así, los habitantes de la región de ese entonces se adaptaron a los nuevos “visitantes-residentes” de fin de semana, abriendo comercios, servicios, habilitándose como constructores, restauranteros, comerciantes y transportadores de materiales, albañiles, peones, lancheros, convirtiéndose en prestadores de servicios, cuidadores, sirvientes y jardineros; como antes sus familiares se habían empleado como mano de obra para la construcción y operación de la gran obra hidráulica.

La región tenía, a principios de los años sesenta del siglo pasado, una gran productividad y abundancia, marcada por el asentamiento estratégico, económico y ambiental de Valle de Bravo, tierra templada, a la mitad del camino entre la Tierra Caliente de Guerrero y Michoacán y la fría del valle de Toluca, con abundantes fuentes de agua y tierras planas, lo que le daba, y le da, una situación privilegiada para el intercambio de productos, personas y comercio de muy diversas regiones, además de ser centro de peregrinaciones regionales.²

Por el aumento de visitantes se produjo un consumo y una derrama económica sin precedentes, modernizando y generando nuevas cadenas de valor sobre una economía agrícola, que si bien no se vio desplazada, se fue transformando de manera paulatina. La actividad inmobiliaria creció exponencialmente, así como la venta de materiales de construcción y la demanda de mano de obra. Valle de Bravo se desarrollaba y se convertía en un polo de desarrollo atractivo de la región, tanto para los habitantes rurales como para los urbanos. Se podían concertar muchos negocios y, como ya se mencionó, se requería de mano de obra para la construcción, ferreterías, restaurantes, y un sinnúmero de establecimientos para abastecer los insumos que necesitaba Valle de Bravo.

Valle de Bravo se convirtió en un imán para las comunidades de los alrededores, muchos habitantes de Tierra Caliente, a los que se les llamó “abajeros”, instalaron puestos de tacos y se contrataron como jardineros, veladores y taxistas. Los mazahuas de Villa de Allende y de San Simón de la Laguna empezaron a vender artesanías y así, sucesivamente, llegaron de Michoacán y de muchos pueblos de la periferia, unos estacionalmente, otros de paso, además de los comerciantes y las peregrinaciones que llegan para las fiestas tradicionales de la Santa Cruz y de san Francisco, creando y manteniendo conexiones y relaciones sociales y comerciales.

El destino de los vallesanos, ¿sustentable?

Desde tiempo atrás, el destino de los vallesanos no estuvo en sus manos sino en la de otros, los tomadores de decisiones de los ámbitos federal y estatal. Tan fue así, que la indemnización por los predios del “plan” en que se convirtió tierra firme en un lago, tardaron más de 30 años en ser liquidados. Se dice que sólo quedaban diez por ciento de los cien comuneros, algunos ya habían vendido sus derechos o habían muerto. El pago a los afectados por la inundación se logró gracias a que, en aquella época, había un gobernador oriundo de Valle de Bravo, que junto con la reforma agraria realizó los pagos de la indemnización.

A principios de la década de 1960, el municipio de Valle de Bravo era gobernado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), el Estado de México y el propio país también eran gobernados por el mismo partido. Fue así que el pacto con los habitantes de la región para la construcción del sistema hidroeléctrico Miguel Alemán y luego el sistema Cutzamala fue consensado a través de los órganos de partido, que a la vez debían obediencia absoluta al poder supremo.

Además, durante un fuerte aguacero en los tiempos de la presidencia municipal de Oseas Luvianos, se inundó el archivo municipal y todos los documentos que ahí se resguardaban se perdieron. Reto grande para historiadores, antropólogos e investigadores del pasado. Obviamente fue favorable para unos y terrible para otros, tanto para los que buscaban herencias o querían cambiar la tenencia de la tierra, así como para los propietarios en general. Sin duda, todo había cambiado en Valle de Bravo, se había convertido en un sistema de intercambio: la región enviaba agua y recibía a cambio visitantes-residentes de la Ciudad de México y de Toluca.

Los cambios ambiguos y la fractura del tejido social en Valle de Bravo

Los cambios originados a partir de la inundación de los terrenos agrícolas llevaron a la diseminación de las familias, como fue el caso de la familia Velázquez, que al ver que ya no iban a cultivar y cosechar rompieron sus ollas, destruyeron sus avíos agrícolas, vendieron sus animales y migraron a la Ciudad de México; una familia de cinco miembros que se fue a trabajar como sirvientes a una casa de las Lomas de Chapultepec.

Esto marcó el inicio de los cambios paulatinos que se fueron registrando en la sociedad vallesana. Aunque algunas costumbres perduraron durante muchos años, como aquella en la que se colocaba un mecate en las fiestas el cual dividía a los ricos (dueños de ranchos, mesones y comercializadoras) de los otros del pueblo. De un lado la élite próspera y dueña de una gran cantidad de bosque y tierras y, por el otro, los campesinos y ejidatarios dedicados a la agricultura de milpa, quienes fueron los más afectados por la expropiación de sus terrenos para la construcción de la presa.

Por otra parte, el impacto del sistema Cutzamala fue regional. Las dinámicas locales se modificaron a partir de la creación del sistema, cambios e impactos en la tenencia de la tierra por expropiaciones y en el uso del suelo, incremento de productos de riego y comerciales como la flor, el aguacate y la *berries* (fresas, arándanos, zarzamoras y frambuesas); cambios en las redes comerciales para abastecer los comercios durante los fines de semana y los “puentes largos”. Lo que se mantuvo, sorprendentemente, fue la dinámica de las peregrinaciones y las fiestas tradicionales. Éstas perduraron con sus rituales de paso y las representaciones de moros y cristianos, siendo muy significativas para las poblaciones tradicionales de la región.

Esta estructura social, económica y política se fue fragmentando poco a poco con el paso de los años, al mismo tiempo que se combinaba con las diferentes migraciones que fueron poblando y fincando el Valle de Bravo, tanto el de fin de semana como el de las vacaciones de fin de año o de verano; fueron incrementándose y requiriendo servicios tanto para los clubes náuticos, como maestros albañiles para la construcción de casas. Al inicio se construían en el pueblo, hasta que se creó el Club de Golf Avándaro, con un desarrollo inmobiliario espectacular y que sirvió como subsele durante los Juegos Olímpicos de 1968, en equitación, contando con visitantes ilustres como el príncipe Felipe de Inglaterra.

Y se dieron las contradicciones

Aquel que había vendido su terreno, se lo había bebido y ahora trabajaba de mozo y jardinero en el lugar que había sido de su propiedad. Otros optaron por la migración, algunos que vendieron se fueron a California, otros a Arizona y se dispersaron afrontando las paradojas de la migración: “polleros”, cruce de frontera, trabajo y ahorro. Algunos más se nacionalizaron estadounidenses y otros mantuvieron sus contribuciones a alguna de las mayordomías de los nueve barrios del pueblo.

La resistencia cultural de las fiestas patronales se ha mantenido a pesar de los cambios generacionales, ya que dicen que se trata de una tradición que viene “de sus abuelitos”. Las fiestas están marcadas por los calendarios agrícolas que operan en la región:³ la de la Candelaria, 2 de febrero; bendición de las semillas; la del 3 de mayo, la Santa Cruz, el inicio de las lluvias; la Asunción, 15 de agosto, los elotes; Día de Muertos, 2 de noviembre, fin del ciclo agrícola. Este sistema marca la temporalidad y ritmo de una actividad que ha dejado de tener significado para muchos vallesanos, pues el área nuclear ya no es agrícola; sin

embargo, las localidades periféricas sí lo son. Ésta ha sido una forma de gobernar, ya que, a través de las responsabilidades de los cargos, mantienen la cohesión y los roles, ya sea por medio de la presión moral y del trabajo comunitario, establecen y mantienen patrones de conducta sobre faenas y actividades específicas y bienes comunes, como es el cuidado del templo y la organización de las fiestas.

Lo que quiero demostrar es que aquí, a pesar de que los sistemas de cargos llamados mayordomías, han tenido y tienen la función de lograr la cohesión social a través de la identidad, el imaginario y los elementos simbólicos, no fue suficiente para cohesionar a los nuevos vallesanos, ya que este nuevo Valle de Bravo se integraba con base en patrones culturales diferentes —como lo han sido los clubes de golf, de vela, de leones—, o bien a través de la integración de alguna actividad artística, deportiva o comercial.

Por otra parte, la integración política fue celosamente guardada por los vallesanos viejos, negociado sólo para sus intereses y familias. Muchos de ellos se enriquecieron estableciendo comercios y venta de materiales de construcción y vendiendo terrenos y alquilando casas. Otros desarrollaron ranchos de grandes extensiones, los que vendieron posteriormente. El cacicazgo local se mantuvo en la alianza con los de Toluca. Pero, al estar en un sistema de partidos, muchas veces el candidato a la presidencia municipal era avalado o impuesto por el gobierno estatal. Así, el gobierno estatal mantuvo una gobernabilidad en Valle de Bravo, del lado de la federación, ya que con el decreto de la creación del sistema Cutzamala y con la Conagua, dependía de ésta para el manejo del lago, con la importancia de surtir a la Ciudad de México, sobre todo a la zona conurbada del valle de Toluca y la zona norte del valle de México. El gobierno municipal se desentendió, dejando las labores a la Conagua, tales como el mantenimiento del sistema y la distribución, quedando sin manejo municipal las plantas de tratamiento y, por lo tanto, de la sanidad del municipio. Además, la administración de los recursos naturales y los ordenamientos territoriales quedaron bajo la responsabilidad del municipio, de acuerdo con la legislación vigente del Estado de México.⁴

La gobernabilidad de Valle de Bravo quedó sujeta a las presiones de una sociedad de mayor poder económico, plácidamente asentada en lo que habían sido ranchos y terrenos forestales, estableciendo sus propias reglas del juego. Fue entonces que la sociedad vallesana se fue fragmentando, dejando de lado las actividades agrícolas y su organización sociopolítica, esto con las nuevas generaciones que optaron por diferentes oportunidades educativas y laborales, como la prestación de servicios turísticos y comerciales, tanto para el gobierno municipal como para los negocios privados. Además, se establecieron colonias populares y las de una emergente clase media en nuevos núcleos de población, como Colorines, para empleados del Cutzamala, y una colonia para la CFE, así como diversos asentamientos aglomerados a las márgenes del pueblo.

Sin embargo, la fragmentación del tejido social se daba en las nuevas generaciones: de la familia extensa a la individualización. La sociedad rural de la región se componía de

ranchos, ejidos y comunidades indígenas, que mantenían una relativa cohesión por medio de los núcleos simbólicos y la memoria colectiva representados por medio de la religiosidad popular en las fiestas patronales. Y esto ya no operaba, los contactos con otras realidades habían cambiado sus intereses en búsqueda de un mayor lucro y diferentes oportunidades. No obstante, la nueva sociedad vallesana, compuesta por migrantes de diversos orígenes y por visitantes de fin de semana de Toluca y de la Ciudad de México, no comprendió, ni se adaptó, ya que el pueblo estaba en una dinámica de reacomodo tanto de sus relaciones como de sus asentamientos e intereses. Algunos “nuevos ricos”, después del llenado de la presa, no quisieron entender y aceptar la tradición de las fiestas, que marcaba la cohesión del pueblo, y se fueron segregando sin participar. Sólo algunos tuvieron la sensibilidad de entender las fiestas y los mayordomos solamente se dedicaron a realizar la fiesta sin abrirse a los nuevos vallesanos. Esto marcaba un nuevo periodo de relaciones sociales, tanto en la gestión, interpretación y aplicación de las políticas públicas. Algunas de éstas negadas a los nuevos habitantes, aunque se sujetaran a la normatividad del pueblo fundamentado en usos y costumbres y que en la práctica no se llevaban a cabo, como es el caso de la falta de transparencia en los reglamentos de las áreas naturales y de las plantas de tratamiento, así como en la dotación de servicios públicos (agua, luz, drenaje). Así, se ahondaron las fracturas sociales, ya que no se alinearon, o se aplicaron a discreción y diferenciadas las políticas de la federación, las estatales y las municipales, que junto con los usos y costumbres se fueron distanciando y creando cada vez más competencias alternadas, por lo que la arena política se convirtió en un espacio de separación, de escisión y de exclusión en lugar de ser un lugar de inclusión, decisión, acuerdo y autoridad, en donde los contrapesos socioeconómicos pudieran ser balanceados.

Podemos concluir que las fracturas sociales y políticas —y los posibles contrapesos sociales de los ritos pueblerinos se han visto limitados— al no tener capacidad de inclusión diferencial y los lleva a ser excluidos de los espacios de decisión, lo que provoca un gran desgaste y nos conduce a un déficit de gobernabilidad.

¿Cómo se está gobernando?

El lago se convirtió en lugar de desechos, de contaminación y de drenaje del pueblo, ya que, sin una gestión adecuada, la gobernabilidad de Valle de Bravo se encuentra fragmentada; por un lado, la presidencia municipal actúa bajo la presión de los residentes de mayor poder económico y del gobierno del estado; por el otro, se encuentra la Conagua, sus órganos operadores y representantes de la federación y del estado y los usos y costumbres. Y además, hoy día, intervienen algunas organizaciones no gubernamentales (ONG) y empresariales que actúan como intermediarios de sus intereses específicos, frente a la poca participación de la comunidad y el pueblo. Aun así, queda fuera del espacio político el turista intangible que dispone de Valle de Bravo para su diversión y deleite; y, desde luego, el lago, que es tierra de nadie y de todos. El déficit de gobernabilidad, como lo señalamos anteriormente, es la incapacidad para ponerse de acuerdo en la administración de los bienes comunes que se ha gestado por la dependencia de factores externos a Valle de Bravo, ya sea por las

inversiones federales, estatales y privadas, lo que implica una gran presión para los prestadores de servicios. Que “suba” o “baje” el lago depende de la Conagua, esto pone en alerta a todo el pueblo, desde los administradores municipales hasta los prestadores privados (lancheros, restauranteros y hoteleros), ya que la economía, directa e indirectamente, depende del uso del lago.

Sin embargo, la presidencia municipal no se actualizó a esta situación ambivalente, ni previó las contingencias. Siguió sus mismos patrones de cooptación política, considerando que esto les convenía a los planificadores de la CFE y del gobierno estatal, ya que el nuevo Valle de Bravo se construyó sobre el viejo. No sólo en el sentido del espacio urbano y rural, sino en el político y económico. El desarrollo urbano se aglutinó sobre el pueblo, fraccionando terrenos y quintas, convirtiéndolas en predios urbanos y dejando en manos de las inmobiliarias su desarrollo, mientras que el gobierno municipal se dedicaba a atender servicios y mantener la “tranquilidad política”, en tanto la CFE, y luego la Conagua, administraban el lago y construían el sistema Cutzamala. De esta manera, los consejos de la cuenca se convirtieron en espacios de manejo de recursos, de oportunismo político, sin tener la capacidad de mantener el equilibrio macro que requería el sistema Cutzamala.⁵

Cada cambio de administración municipal siempre presentaba planes de planeación y ordenamiento territoriales,⁶ que consideran atribuciones diferenciadas de los periodos anteriores y que por lo regular no se lograban cumplir. A partir de las reformas de los municipios para el ejercicio de sus recursos se vieron limitados por la falta de oficio y capacidad por parte del ayuntamiento. Así, las disposiciones municipales se limitaron a administrar los servicios y se caracterizaron por su tibieza frente al poder de los ricos y de las inmobiliarias, sin incidir directamente en el manejo del lago. Al mismo tiempo, los sistemas de cargos de las mayordomías encargadas de las fiestas, mantenían su cohesión y seguían con la tradición endogámica de realizar la fiesta bajo el calendario previsto, sin tener participación activa en la vida política.

Las contradicciones entre las aplicaciones de los ordenamientos van y vienen en los bandos y planes de desarrollo municipal; no obstante, incluso con la ley de planeación, la distribución de las competencias se encuentra en el papel y no se cumplen frente a las inmobiliarias, asentamientos irregulares y otros agentes de desarrollo. El resultado ha sido un desorden en el que la presa se ha contaminado, ha reducido su captación de agua producto de la deforestación junto con la desviación de ríos para nuevos y viejos asentamientos.

La gobernabilidad sustentable de Valle de Bravo

Sabemos que los sistemas sociales sostienen a los sistemas ambientales y que la sustentabilidad es de quien la trabaja, como señala acertadamente el antropólogo Leonardo Tyrtania, y en ese sentido el esfuerzo colectivo de Valle de Bravo tendrá que dejar de ser un ejercicio de gabinete para convertirse en un vehículo de sobrevivencia. La sustentabilidad

no deja de ser una utopía, pero también es una brújula hacia donde debemos de dirigir nuestra atención e intención.

Valle de Bravo en este año, 2021, enfrenta problemas inéditos, como la pérdida del lago que, por ser emblemático no deja de ser importantísimo. Por su parte, el desorden inmobiliario, el crecimiento demográfico, la pérdida de la biodiversidad, la deforestación, el déficit de gobernabilidad, son problemas que tienen nombre y apellido. Todo esto apunta a la necesidad de plantear un nuevo pacto social y político que conduzca a acuerdos en el uso de los recursos entre la federación, autoridades estatales y locales, con una sociedad que ya cambió. Por eso el modelo de trabajo tiene que contemplar toda la complejidad de la sociedad vallesana en su diversidad y heterogeneidad. Por ello el reto es coordinar sobre políticas basadas en la participación social, para realizar la planeación y la evaluación estratégica ambiental en el que participen todos, para luego establecer planes ejecutivos consensados con responsables e interesados activos.

Es necesario ubicar en dónde se está para plantear un futuro sustentable con visión regional. Traducir los valores regionales a políticas consensadas será un paso para lograr un acercamiento a la sustentabilidad. El reconocimiento de las estrategias adaptativas que lograron las sociedades en el pasado en este territorio, nos ayuda a entender cómo se desarrollaron mecanismos socioculturales —conocimientos, asentamientos humanos, régimen de propiedad, tecnologías, entre otros—, con sus consecuencias en el uso del suelo, del agua y del bosque.

La historia de Valle de Bravo no es casual

No es fortuito que La Peña sea una zona arqueológica emblemática, ya que nos reseña la capacidad para entender la relación con la naturaleza, simbolizada en las magníficas cabezas de serpiente que se encuentran en el museo arqueológico.⁷ Sobre las ruinas de asentamientos prehispánicos, montículos y pirámides fue fundada la Villa de San Francisco de Temascaltepec del Valle, y luego el pueblo de Valle de Bravo. Antes de la conquista gobernaban los matlatzincas (opuestos a los mexicas) y había habitantes mazahuas y otomíes, diseminados en aproximadamente 120 sitios con asentamientos dispersos en todo el territorio y en los hoy conocidos sitios arqueológicos de La Peña, El Coatelco, La Palma, y en menor escala, en las mesetas y en la región. No sabemos mucho de aquella época, ya que los sitios fueron abandonados y destruidos en su desbandada del siglo XVI por la conquista y las epidemias. La región se volvió a poblar, mediante las misiones franciscanas poco a poco en los siglos XVII y XVIII gracias al auge de las minas vecinas de Temascaltepec y su demanda de productos agrícolas y ganaderos.

Lo que sí sabemos es que el templo del Señor de Santa María (Cristo Negro) se construyó sobre un basamento prehispánico, conservando una relación con un ahuehuete (El Pino), centenario de 700 años, guardián de manantiales y productor de agua (la Pila Seca), ya que el actual pueblo de Valle de Bravo abastecía de trigo, maíz, ganado mular, jarcias, mercancías agrícolas y frutícolas, tanto a las minas cercanas como para la ciudad de Toluca.

También había bodegas, establos, estancias de paso y mesón de arrieros a la mitad del camino entre Tierra Caliente y Toluca.

Así, el primer cambio al modo de adaptación que generó el mundo prehispánico fue gestado por la introducción europea de cultivos, ganado, tecnologías y usos diferentes del agua y de la distribución del territorio junto con nuevas formas de organización económica, social y religiosa. La llegada de los franciscanos con el propósito de “desmontar, labrar y cultivar”, tenía como objetivo organizar a las comunidades existentes en la región en el siglo XVII, y congregar a las poblaciones diezmadas por las epidemias y estructurarlas como campesinos alrededor de las parroquias como parte de la evangelización, en el contexto de la expansión de la minería y de las haciendas. Todo ello provocó que esta modificación ambiental del uso de los recursos prevaleciera hasta los años de la guerra de independencia e incluso de la Revolución mexicana, en términos de haber organizado una economía de exportación para mercados extrarregionales, usando tecnologías específicas para el suelo y el agua, arado y molino, que sufrieron algunos cambios y adaptaciones por la creación del ejido y el reparto agrario en el que muchos de los territorios indígenas–campesinos fueron legalizados como tales. La aparición de una sociedad fundamentalmente agraria prevaleció con la creación del ejido, y el cambio de la tenencia de la tierra por la revolución no provocó grandes cambios en el uso del suelo, ya que en la mayoría de los casos prevaleció el mismo sistema de uso del suelo y del agua. Es en el siglo XX, a partir de la reforma agraria, con el reparto de tierras y la creación del sistema Cutzamala, cuando se dan los cambios más significativos.

El sistema Cutzamala⁸ es una estructura socioeconómica y político–administrativa que opera sobre una infraestructura hidráulica que prioriza la conducción, transvase, procesamiento y purificación del agua sobre un territorio geográfico.⁹ Éste es el que determina la política sobre lo estatal y lo municipal. La caracterización y la organización de los apoyos económicos a las poblaciones “afectadas son distribuidos y destinados mediante los ayuntamientos. El municipio se ha convertido en el principal promotor del desarrollo urbano, presionando la venta de tierras y transformando la ruralidad en espacios urbanos de residencia y, en el caso de Michoacán, en sistemas de riego. Es a partir de la creación del sistema Cutzamala que se construyeron plantas de tratamiento y programas asistenciales. Estos programas y de apoyo del gobierno ubican a los campesinos de la región como pobres. Es decir, sujetos a la burocracia estatal y a los programas gubernamentales. Los apoyos federales, estatales y locales se dan en sus propios tiempos, esto es, bajo el proselitismo electoral.

Esa regionalización es el principal eje de conflicto, ya que se sobrepone e impacta sobre otros territorios que han sido ordenados, diseñados y distribuidos con anterioridad en términos adaptativos y económicos con otras lógicas, y en muchos casos siguen teniendo vigencia en la vida social, cultural y económica de la población. Incluso determinan, modifican y alteran su vida social. Éste es uno de los espacios de conflicto, ya que un sistema opera sobre otro, extrayendo, marcando diferencias, alternancias y cambiando modos de vida.

El déficit de gobernabilidad nos indica que las relaciones políticas entre la cooperación, competencias, distribución de recursos y poder no están equilibradas. El anquilosamiento de los procesos de manejo políticos ha hecho que los viejos habitantes vallesanos ignoren y excluyan a los nuevos habitantes sin darles espacio y dejándolos sin participación, sólo buscan contribuciones en términos de impuestos. Ello ha creado condiciones que hacen que se pretenda gobernar bajo un esquema político-administrativo de vieja escuela, sin transparentar, sin rendir cuentas, lo cual ha hecho crisis y no se ve que se recupere, ya que no cuenta con mecanismos ni instrumentos, ni marcos de referencia que sean aceptados socioculturalmente para construir procesos de legitimización que permitan visualizar y actuar colectivamente para consensar políticas en beneficio de todos. Es decir, se ha perdido la brújula. Por eso la sustentabilidad se puede convertir en el aglutinador de la complejidad de los diversos sistemas e intereses que operan y entran en conflicto en Valle de Bravo.

En términos de sustentabilidad, la organización de lo social es un factor fundamental, ya que se relaciona con la forma como somos socioculturalmente, como pensamos y nos relacionamos, nos expandimos y apropiamos de la naturaleza. De acuerdo con la forma que lo hagamos contaminamos, consumimos, destruimos y desarrollamos entropía. Es inevitable, como lo señala la segunda ley de la termodinámica, perder calor (energía), por lo que la disipación es un fenómeno natural, una extracción de recursos sostenida, por más que la calificuemos de “sustentable”, debe compensarse con un trabajo superior al normal. Esto debe ser contemplado en una evaluación estratégica hacia la sustentabilidad, visualizar el espacio desde el gasto y uso de energía buscando en la medida de lo posible la resiliencia. “La pregunta es, entonces, cuál es el precio de la sustentabilidad y en qué sentido vale la pena pagarlo. La sustentabilidad consistiría en permitir que la naturaleza realice su trabajo, pero teniendo presente que nada de lo que hace nos lo va a ofrecer de forma gratuita”.¹⁰

En términos de sustentabilidad es necesario preservar la continuidad de la naturaleza, seguir las pautas de sus cadenas tróficas regionales, respetar al máximo la biodiversidad y disponer de un sistema de recuperación de la energía disipada, así como el aseguramiento y reciclaje de los desechos, que bien deben de encontrar eco en la cultura, la organización social, conscientes de lo que nos obsequia. Por ello hay que valorar el uso del suelo, la huella ecológica y la movilidad frente a las tendencias, resistencias y retos a vencer.

La mayoría de los empresarios que tienen casa en Valle de Bravo han entrado en dinámicas de certificación de sustentabilidad empresarial,¹¹ que bien podrían trasladar a Valle de Bravo sus propios espacios, su experiencia, contenidos y acciones.

Por su parte, el tema del cambio climático es vigente para Valle de Bravo. No sólo por la contaminación y disminución de la presa como parte del sistema Cutzamala, sino también porque utiliza combustibles fósiles en términos energéticos para transportar el agua al centro del país, lo cual aumenta las emisiones de CO₂. Reconducir el agua se convierte en un valor agregado del costo energético. En este contexto, será útil considerar el

cambio a energías limpias, si es que se quiere seguir con ese patrón de trasladar agua, así como disminuir el consumo de agua del Cutzamala por parte del valle de Toluca y la región conurbada del valle de México, haciendo más eficiente su conducción, disminuyendo su desperdicio y reparando las fugas, ya que se encuentra en déficit de entre dos y diez por ciento.¹²

Un aspecto esencial más, las comunidades campesinas de la región del Cutzamala están vigentes en todo el territorio. Nos preguntamos si la forma campesina, con su manejo del calendario agrícola-ritual, permite que la región se conserve como productora de agua, dando este servicio ambiental, frente a la presión de otros sistemas. Habría que entenderlos como productores y proveedores de agua, ya que, en sus milpas, bosques y territorios, el agua se infiltra y mantiene los acuíferos. Los apoyos, gubernamentales y privados, deben de ir hacia descarbonizar y desplastificar el manejo de residuos y contener el control de emisiones, mantener la calidad del agua y del suelo sin agroquímicos en aras de la biodiversidad y de contener el estrés hídrico. El sistema religioso popular en el que se sustenta la sociedad campesina que habita en la región está fundamentado en la agricultura de temporal, que ocupa 39% de la superficie total de las subcuencas del Cutzamala.¹³

En términos del cambio climático, los campesinos de temporal¹⁴ de esta región han sido los mejor adaptados y capacitados para afrontarlo —lo que hoy se entiende como resiliencia—. Ellos mantienen la tierra con el bosque y la biodiversidad mediante el sistema rotatorio del policultivo de milpa que, gracias a su capacidad sociocultural, permiten fluir el agua mientras que los otros actores implicados son exclusivamente consumidores. Por ello, toda política pública que lleve a la sustentabilidad debe incluir al sistema campesino como tal, incorporando su experiencia en el manejo regional y compensando sus carencias.

Los retos son, por supuesto, detener el grado de deterioro y apoyarlos en términos de reforzar lo que se entiende como mecanismos adaptativos: salud, nutrición, sistema inmunológico, crecimiento y desarrollo, resistencia al estrés, rendimiento físico, función afectiva, habilidad intelectual y conciencia.¹⁵ Esto puede ir acompañado con el mejoramiento de estrategias adaptativas, tales como cambios en la gestión ambiental, adopción de criterios de vulnerabilidad, resiliencia, mitigación y, sobre todo, de sustentabilidad.

Será necesario un nuevo pacto que visualice el largo plazo, en el que las alianzas políticas de todos los habitantes adquieran vigencia para administrar los bienes de interés público, como es el manejo de la presa, del agua y de los ríos, del bosque y la biodiversidad. En esa perspectiva, la autoridad se refunda gracias al pacto y a los consensos, es posible una nueva gobernabilidad en la que los poderes puedan establecer corresponsabilidades y responsabilidades bajo la órbita de la sustentabilidad compartida.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia–INAH/Facultad de Medicina–UNAM.

¹ Nicholas Georgescu–Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

² Héctor González Carranza, *Valle de Bravo, monografía municipal*, Toluca, Gobierno del Estado de México / Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, 1999.

³ Andrés Latapí Escalante, “Cultura y medio ambiente en Valle de Bravo”, en *Los pueblos indígenas del Estado de México. Atlas Etnográfico*, México, INAH / Fondo Editorial Estado de México, 2017.

⁴ Alfonso G. Banderas Tarabay y Rebeca González Villela, *¿Es sustentable el embalse de Valle de Bravo como fuente de abastecimiento?*, México, IMTA, 2016; “Plan Municipal de Valle de Bravo”, *Gaceta de Gobierno del Estado de México*, 12 de junio de 2020.

⁵ Karina Ávila Islas, “Manejo integrado de recursos hídricos en México: la Comisión de Cuenca de Valle de Bravo”, tesis de maestría en estudios urbanos, Colmex, México, 2007.

⁶ Nancy Sierra, Lilia Zizumbo, Tonatiuh Romero y Neptalí Monterroso, “Ordenamiento territorial, turismo y ambiente en Valle de Bravo, México”, en *Cuadernos Geográficos*, vol. 48, núm. 1, Granada, Universidad de Granada, 2011, pp. 233–250.

⁷ “Dossier: Esculturas de cabeza de serpiente de la región de Valle de Bravo”, en *Expresión Antropológica*, nueva época, núm. 39, mayo–agosto, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 2010, p. 81.

⁸ Banco Mundial, *Diagnóstico para el manejo integral de las subcuencas Tuxpan, El Bosque, Ixtapan del Oro, Valle de Bravo, Colorines–Chilesdo y Villa Victoria pertenecientes al Sistema Cutzamala*, México, Banco Mundial, 2015.

⁹ Francisco Lizcano Fernández, *Estado de México, una regionalización con raíces históricas*, Toluca, Fondo Editorial Estado de México, 2017.

¹⁰ Leonardo Tyrtania, “La indeterminación entrópica: notas sobre disipación de energía, evolución y complejidad”, *Desacatos*, núm. 28, México, CIESAS, 2008, pp. 41–68 [online].

¹¹ ISO 9000.14000 y también aplican los 17 Objetivos del Desarrollo Sustentable; véanse *El horizonte sostenible en México*; *The KPMG Survey of Corporate Responsibility Report* (México, KPMG, 2020) y de la CEPAL, *Desarrollo sostenible y asentamientos humanos* (s.l., CEPAL, 2021).

¹² Comisión Nacional del Agua, 2008.

¹³ Banco Mundial, *op. cit.*, p. 60.

¹⁴ Andrés Latapí Escalante, “Campesinos e indígenas en el Sistema Cutzamala”, disponible en <<https://redissa.files.wordpress.com/2018/04/campesinos-e-indigenas-en-el-sistema-cutzamala-andres-latapi-colsan-marzo-19-2018.pdf>>.

¹⁵ F. Gurri; P. Balbanera y M. Astier, “Resiliencia, vulnerabilidad y sustentabilidad de sistemas socio-ecológicos en México”, *Revista Mexicana de Biodiversidad*, núm. 88, noviembre, México, 2017.

Pueblos originarios, indígenas y afroamericanos.

Notas para una reivindicación pendiente en la historia de México

Claudia Álvarez Pérez*

El año de 1997 fue crucial para la historia de la Ciudad de México, un parteaguas para la emergencia de sujetos sociales ignorados y excluidos. Ese año se crearon la Casa de Pueblos Originarios, con sede en Santiago Tepalcatlapa, y la Casa de Indígenas Migrantes en el Centro Histórico, como parte de las políticas públicas del jefe de Gobierno, Cuauhtémoc Cárdenas, en atención las demandas de diversa índole que reclamaban ser visibilizadas y escuchadas.

La Casa de Pueblos Originarios atendía a los pueblos, en su mayoría en territorio urbano y rural, poblaciones asentadas en la periferia sur de la ciudad, en suelo de conservación ambiental y bajo el régimen de propiedad social; esto es, los bienes ejidales y comunales donde habitan desde hace más de 500 años poblaciones de ascendencia indígena que se transformaron junto con la ciudad, dejando a un lado su lengua materna —que pervive en Milpa Alta— al ser evangelizados y castellanizados; no obstante que conservaron algunas prácticas culturales que han transmitido a lo largo del tiempo —tales como la siembra de la milpa, la preparación de alimentos, su misticismo y fe—, negaron su ser indígena, dejaron de usar enaguas y huaraches para evitar vivir la exclusión y el racismo del cual eran objeto al “bajar” a la ciudad a trabajar y estudiar; la mayoría dejaron de sembrar y se alquilaron en la ciudad como jardineros, carpinteros, albañiles, mientras que las mujeres vendían tortillas por docena, tlacoyos, elotes en la Merced, mercados y calles, o bien, trabajan como empleadas domésticas.

Muchos de ellos fueron los constructores de la Ciudad Universitaria, de hospitales, de las grandes y modernas avenidas, pero todavía en el año 2000 algunos de esos pueblos originarios y de indígenas migrantes ni siquiera contaban con un centro de salud, mercados, agua potable, drenaje, servicios que se suponía debían ser otorgados por el Estado.

La creación de las casas para habitantes originarios e indígenas migrantes abrió una rendija entre la posibilidad y la utopía. Abogados, antropólogos, trabajadores sociales y otros

profesionistas, impartían cursos de desarrollo cooperativo, apoyo jurídico en litigios de tierras, proyectos productivos y talleres varios a ejidatarios, comuneros y mujeres; parecía que por primera vez un gobierno volteaba la mirada y se interesaba realmente en proveer de herramientas e instrumentos que les permitieran ser “ciudadanos” a aquellos hombres y mujeres.

En el año 2001, durante la visita del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a los pueblos de la ciudad, se sembró la duda, pero al mismo tiempo la reflexión sobre la identidad y reconocimiento de los pueblos originarios que se autonombraron así para diferenciarse de las comunidades indígenas migrantes. Adquirió mayor sentido la reivindicación de saberse herederos de un México antiguo y la defensa de sus territorios, pero que eran excluidos de la historia de la ciudad, aunque de alguna manera ello les permitió cierta autonomía y libre determinación en las formas de organizarse; sin embargo, aún había muchos pendientes para constituirse como sujetos de derecho.

Es en el año 2019, en un gran esfuerzo que impulsó el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, inició la promoción de la Iniciativa de Reforma Constitucional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano, proceso que fue resultado de consultas y del diálogo con los pueblos indígenas y el afromexicano, cuya organización se dio a la tarea de realizar foros y asambleas regionales en todo el país, encabezada principalmente por abogados indígenas. Las diferentes propuestas e iniciativas dieron paso a foros de seguimiento.

En la Asamblea Regional de Seguimiento de Acuerdos del Proceso de Consulta Previa, Libre e Informada para la Reforma Constitucional y Legal, sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano de la Ciudad de México, que se realizó el 27 de junio de 2021, estuvieron presentes las comunidades nahua, mazahua, otomí, matlatzinca, tlahuica, mixteca, de Puebla, Querétaro, Estado de México, Morelos, incluidos los pueblos originarios de la Ciudad de México, así como los indígenas residentes: triquis y zapotecos, entre otros, 129 representantes y autoridades agrarias; discutieron sobre varios asuntos, principalmente el de la simulación de identidad en la contienda electoral, donde los partidos políticos debían cumplir con una cuota de candidaturas para mujeres y personas de la diversidad sexual, pero no sucedió así con las representaciones indígenas, estas últimas usurpadas por personas de otro origen que fueron impuestas, excluyendo a los verdaderos pobladores indígenas; incluso se exigió que, como requisito, se exigiera la lengua materna, se escucharon frases como: “Me disculpan los pueblos originarios de la Ciudad de México, pero ahora aprenden hablar su lengua”; “ustedes tienen la culpa porque se dejan ver como turismo al danzar y cobrar limpias en el zócalo”; “nadie nos avisó, llegamos porque nos enteramos, Xoco también somos pueblo originario”; “antes el censo de Sederec¹ reconocía más de 150 pueblos originarios, hoy la Sepi sólo reconoce 48, a nosotros no nos reconoce”. Surgieron temas candentes, las tensiones se dialogaron y se acordó que algunos reclamos fueran discutidos en otro momento, coincidieron en la vital importancia de aprobar la propuesta de

reforma constitucional y que justo representa la intención de entender, de cuerpo entero, a los pueblos como sujetos de derecho en todo sentido.

La propuesta de reforma a 15 artículos constitucionales impulsada por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, corresponde al establecimiento de obligaciones en una nueva relación con el Estado:

- En el artículo 2, apartado (c), se implementan los derechos del pueblo y las comunidades afromexicanas.
- Respecto al artículo 21, se refiere a que el ministerio público y las policías deben juzgar y actuar con perspectiva pluricultural, intercultural y pluralismo jurídico.
- El artículo 26 menciona una planeación democrática del desarrollo nacional, donde los pueblos son incluidos.
- El artículo 27 aborda el tema de las tierras, territorios y recursos o bienes naturales y desarrollo rural.
- Los artículos 35 y 41 se refieren a las candidaturas independientes indígenas, directamente relacionado con el Instituto Nacional Electoral y los organismos públicos locales.
- Los artículos 50 y 73 abordan la cuestión de la participación y representación indígena en el Congreso de la Unión.
- El artículo 89 se refiere a las obligaciones y facultades del presidente de la República para garantizar e implementar los derechos de los pueblos.
- El artículo 94 corresponde a la atención de los principios de pluriculturalidad, interculturalidad y pluralismo jurídico, por parte del poder judicial de la federación en la Suprema Corte de Justicia, el tribunal electoral, tribunales colegiados y unitarios de circuito y en juzgados de distrito.
- El artículo 99 garantiza los derechos políticos electorales indígenas y el respeto a sus sistemas normativos respecto a la elección de sus autoridades y representantes.
- El artículo 102 se refiere al establecimiento de organismos de protección de los derechos humanos bajo el orden jurídico mexicano en contra de actos u omisiones de naturaleza administrativa por parte de cualquier autoridad o servidor público.
- El artículo 115 refiere a los municipios y su relación con los pueblos, sobre el gobierno indígena elegido por asambleas generales comunitarias o de las instituciones de toma de decisión de los pueblos mediante los principios de interculturalidad, igualdad de género y pluralismo jurídico, basadas en la constitución y los sistemas normativos de las comunidades, además de que podrán expedir sus ordenamientos jurídicos apoyados en las especificaciones culturales. En este mismo artículo también se establece la libre asociación en el ámbito regional considerando la filiación étnica, territorial, cultural, lingüística e histórica, con el carácter de sujetos de derecho público. Además de considerar las contribuciones comunitarias al sistema de ingresos municipales, incluyendo el trabajo comunitario. Los municipios deberán realizar las transferencias directas de recursos presupuestales a las comunidades indígenas. Entre muchas otras

atribuciones, incluyendo el reconocimiento de las formas de implementar la paz y la seguridad pública en coordinación con los sistemas de seguridad pública y la jurisdicción estatal.

- El artículo 116 obliga a las legislaturas estatales a garantizar la representación política de los pueblos indígenas.²

En la breve referencia de los 15 artículos constitucionales que se busca reformar, se puede observar las repercusiones directas que tendrán al reconocer a los pueblos y comunidades como sujetos de derecho público; la libre determinación y autonomía en varios ámbitos, como el municipal y el regional; los derechos de las mujeres, niños, adolescentes y jóvenes; el derecho de decidir sobre el uso de sus recursos naturales; a reconocer sus formas organizativas y de decisión de sus sistemas normativos específicos culturalmente; así como su participación y representación en diferentes órganos e instituciones municipales, estatales y nacionales, incluso respecto al derecho a la educación comunitaria e intercultural; soberanía y sustentabilidad alimentaria; el reconocimiento de la propiedad intelectual colectiva, los conocimientos y medicina tradicionales y en general al patrimonio cultural; el derecho a la comunicación indígena, es decir, que puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, sin olvidar los derechos de migrantes indígenas como jornaleros en contextos urbanos y transfronterizos.

Al parecer los pueblos indígenas originarios y afroamericano están a las puertas de una verdadera reivindicación y reconocimiento de sus derechos sociales, económicos, políticos y culturales; con la propuesta de reforma constitucional se harán valer sus voces y saldrán del olvido, el silencio y la exclusión.

El camino aún es largo... es tiempo de seguir bregando... las luchas por los derechos deben continuar...

* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

¹ Sederec era la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades y fue sustituida en 2018 por la Secretaría de Pueblos Indígenas en el gobierno de Claudia Sheinbaum.

² Véase la Propuesta de Reforma Constitucional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afroamericano (México, INPI / Secretaría de Gobernación, 2021).

Noj Kaaj Santa Cruz Xbáalam Naj y la llamada Guerra de Castas de Yucatán

Carlos Chablé Mendoza*

La que ahora es la cabecera del municipio Felipe Carrillo Puerto, en Quintana Roo, fue fundada el 15 de octubre de 1850 y se llamó, originalmente, en lengua maya Noj Kaaj Santa Cruz Xbáalam Naj, en español significa "el gran pueblo Santa Cruz casa del jaguar", y así le dicen todavía los abuelos mayas. Este lugar fue considerado sagrado, es resultado del gran levantamiento maya, más conocido como la Guerra de Castas, que inició el 30 de julio de 1847.

En esa conflagración peninsular inicialmente se enfrentaron blancos (*tsulo'ob*) contra mayas, a quienes luego se les unió gente de origen asiático, negros, mestizos e incluso blancos. El objetivo era acabar con el pago de las excesivas contribuciones y obvenciones eclesiásticas, contra la explotación que padecían y defender su territorio ante el crecimiento de las haciendas. Luego de iniciado el levantamiento, en poco tiempo se adueñó prácticamente de toda la península de Yucatán a excepción de las ciudades de Mérida y Campeche. Llegaron a las inmediaciones de la capital política y económica de la península, pero los mayas se retiraron, era tiempo de sembrar el santo maíz, nuestro principal alimento. El ejército yucateco pasó a la contraofensiva, los mayas decidieron replegarse y establecer su poder en esta región suroriental de la península.

El líder de los mayas, José María Barrera, guio a sus tropas hasta el sitio en el que se fundó Noj Kaaj Santa Cruz, junto con Hilaria y Manuel Nahuat establecieron el culto a la Santísima Cruz, que luego los investigadores dieron por llamar también Cruz Parlante. Fueron los santos patronos y patronas quienes, como oráculos, hicieron llegar los mensajes de la Santísima Cruz y que mantuvieron cohesionados, fortalecidos y activos a los combatientes, de tal forma que durante medio siglo Noj Kaaj Santa Cruz fue asiento de su poder, la capital sagrada del inmenso territorio maya que es el actual estado de Quintana Roo, en donde siempre habían vivido los mayas irredentos, conocidos como los *wites*, gente que siempre resistió a los intentos de establecer la colonia y sus encomiendas en esta región.

Así, entre 1850 y 1901 ocurrió el restablecimiento maya, se retomó el hilo conductor de la cultura e historia que los españoles habían tratado de destruir luego de la invasión y conquista. Se fortalecieron en ese lapso manifestaciones culturales que hasta hoy sobreviven en cada una de nuestras fiestas tradicionales celebradas en las principales iglesias mayas

—como Tixcacal Guardia, Chunpóm, Chancha de la Cruz, Tulum y Felipe Carrillo Puerto, conocidas como centros ceremoniales—, así como en las comunidades. Estas iglesias principales siempre han estado conectadas con Xocén, en Yucatán, otra iglesia maya que es resultado también de la guerra. Estos santuarios configuran, en la actualidad, el territorio maya masewal.

El 3 de mayo de 1901, luego del fracaso del gobierno yucateco y de varios intentos del gobierno federal para acabar con el levantamiento, el ejército al mando del general Ignacio Bravo logró invadir el centro de este territorio, lo ocupa y comienza la persecución y aniquilamiento contra los mayas de Noj Kaaj Santa Cruz y Santo Kaaj Tulum. En medio del genocidio padecido, en noviembre de 1902 esta porción de la península fue convertida, por decreto presidencial, en el Territorio Federal de Quintana Roo. La persecución del ejército federal contra los que llamaban "mayas rebeldes" de Chan Santa Cruz y Tulum sólo cesó en junio de 1915 al triunfar la Revolución mexicana, cuando les fue devuelta Noj Kaaj Santa Cruz Xbáalam Naj, su antigua ciudad sagrada.

Así, a esta ciudad le han impuesto varios nombres: Santa Cruz de Bravo, el 10 junio de 1901, en homenaje al general genocida; Santa Cruz, el 16 enero de 1932, y desde el 1 de agosto de 1934 nuestra ciudad y municipio llevan el nombre de Felipe Carrillo Puerto, como reconocimiento al gobernador socialista de Yucatán que promovió la organización y defensa de los mayas de la península.

¿Chan Santa Cruz o Noj Kaaj Santa Cruz?

Es probable que fuera el historiador yucateco Serapio Baqueiro Preve, quien llamó por primera vez Chan Santa Cruz a este lugar en su *Ensayo histórico de las revoluciones en Yucatán, de 1840 a 1864*, publicado en Mérida, en 1878. Luego, el estadounidense Nelson Reed, en su libro *La Guerra de Castas de Yucatán* lo remarcaría y de ahí en adelante otros autores siguieron intentando imponer dicho nombre, pasando por encima de lo que dicen los descendientes de los mayas levantados en 1847. Aquí, en los centros ceremoniales y en sus áreas de influencia la gente se autodefine como "mayas masewales" antes que *cruzo'ob*, término muy recurrido hoy por lo jóvenes. Mayas masewales resulta una categoría que engloba de mejor forma y define una identidad maya fortalecida con las culturas de gente de origen chino, negro, mestizo y hasta blancos que se fueron sumando en el transcurso de medio siglo de autodeterminación y autonomía maya masewal *cruzo'ob*.

En 1991 un grupo político local identificado con el gobierno estatal y su partido (Partido Revolucionario Institucional), tratando de congraciarse con el gobernador de ese momento, utilizó lo que quedaba del desprestigiado Consejo Supremo Maya, perteneciente a la Confederación Nacional Campesina, para pedir que "se regresara" el nombre de "Chan Santa Cruz" a la actual Felipe Carrillo Puerto. Esto originó una movilización de rechazo encabezada por dirigentes del ejido y comerciantes de la ciudad, advenedizos varios de éstos, con la consigna de "¡No al cambio de nombre!", sin mayor argumento que el de asegurar que

cambiarlo sería un retroceso para la ciudad y de que además los carrilloportenses no estaban de acuerdo. En este contexto, en agosto del mismo año se anunció la realización de un proyecto de investigación con el nombre de “Rescate de Chan Santa Cruz a través de la tradición oral” para recopilar y difundir las versiones de personas mayores (mayas) en las que contaban acerca de la llamada Guerra de Castas, la fundación de la ciudad y de distintas épocas no vertidas todavía en libros. La responsable del proyecto, Renée Petrich, planteaba que los mayas actuales no hablaban de Chan Santa Cruz, sino de Noj Kaaj Santa Cruz, y que habría que averiguar la razón por la que los historiadores llamaron de la primera manera a esta ciudad. Casi dos meses y medio después, el 2 de noviembre de 1991, se comentaron en el *Diario de Yucatán* algunos resultados de un interesante trabajo realizado por investigadores de la Unidad Regional de Culturas Populares en Quintana Roo, Mario Tullú Puch y Gregorio Vázquez Canché, acerca del antiguo nombre que tenía la ciudad Felipe Carrillo Puerto, resultando según las entrevistas hechas a 15 ancianos mayas, de entre 60 y 75 años, sobre el tema de la Guerra de Castas y la fundación de esta ciudad, que ninguno de ellos llamaba Felipe Carrillo Puerto a esta ciudad y reiteraron que su nombre original era Noj Kaaj Santa Cruz. Mencionaban también los abuelos que algunas personas habían solicitado al gobierno quitarle Felipe Carrillo Puerto y ponerle Chan Santa Cruz, pero dijeron que con darle ese nombre no purificaban el lugar que profanaron los soldados del ejército federal al ocuparlo en 1901.

Cuando aún se insistía en el cambio de nombre, el 20 de marzo de 1992, el rezador de Dzulá, Pascual Xiu Sulub, participante en la iglesia maya de Tixcacal Guardia, dijo en una entrevista que “los mayas seguirán llamando Noj Kaaj Santa Cruz a la ciudad de Felipe Carrillo Puerto. Así la conocieron nuestros antepasados”, declaró el dignatario maya a *Diario de Quintana Roo* al ser entrevistado con motivo de la propuesta oficialista de cambiar el nombre de Felipe Carrillo Puerto.

Y así se diluyó la propuesta, nadie pretendió retomar el tema del cambio de nombre de este lugar sino hasta el 24 de marzo de 1993, cuando el gobierno estatal inauguró el edificio en el que funciona la casa de la cultura en pleno centro de la ciudad, a lado de la iglesia Xbáalam Naj. El edificio fue sede del gobierno maya masewal *cruzo’ob* hasta 1901. El gobernador Miguel Borge Martín (1987–1993) había ordenado realizar las obras de rescate y le impuso al edificio el nombre de Centro Cultural “Chan Santa Cruz”, aunque la gente lo conoce y prefiere llamarlo siempre como casa de la cultura. En este recuento destaco también que en marzo de 1998, el general Isidro Caamal Cituk propuso que el nombre de la radio indigenista Xenka fuera “*U t’aan Noj Kaaj*” (La voz del gran pueblo) durante un taller comunitario realizado por personal indigenista con autoridades de la iglesia maya de Tixcacal Guardia. El muy respetado jefe maya mencionó que los abuelos recordaban siempre que el antiguo nombre de la actual ciudad era Noj Kaaj Santa Cruz Xbáalam Naj Kampokolche. Y así quedó registrado.

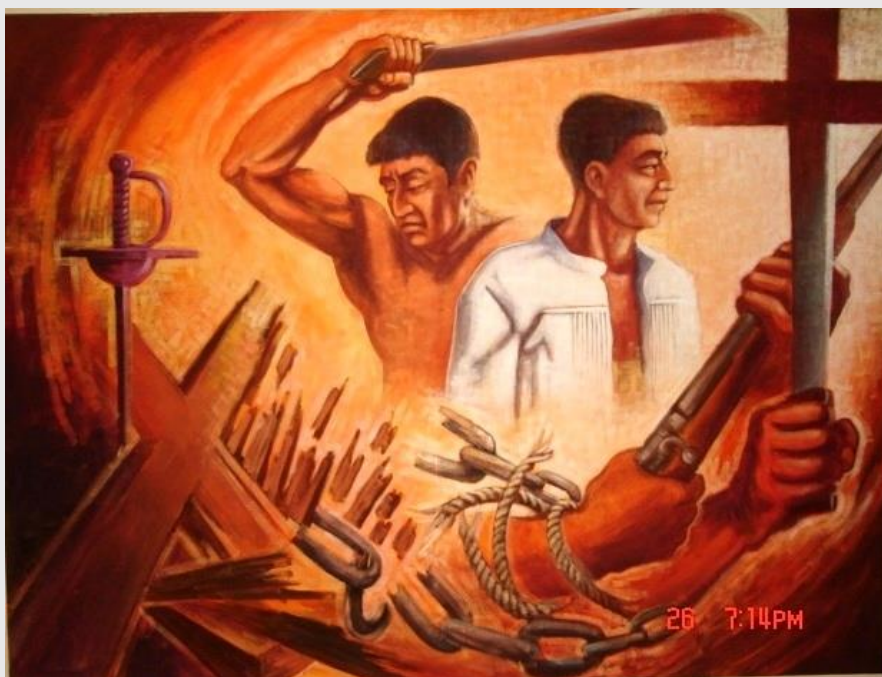
Sin embargo, para el gobierno la oralidad, la memoria y la identidad son temas sin importancia, no los consideran; así, el 2 de agosto de 2007 se emitió el decreto número 195 de la XI Legislatura Estatal para declarar a la ciudad como "Capital de la Cultura Maya de Quintana Roo", diciendo en su artículo primero que se declaraba "la Ciudad de Felipe Carrillo Puerto, antes Noj Kaj Chan Santa Cruz Balam Naj, municipio del mismo nombre, Capital de la Cultura Maya de Quintana Roo". Reparemos en la enorme contradicción: Noj Kaaj Santa Cruz, gran pueblo Santa Cruz, *versus* Chan Santa Cruz, pequeña Santa Cruz. Los diputados "para no errar" juntaron dos conceptos contradictorios, y —para no pensar mal— digamos que lo hicieron simplemente por ignorancia.

Lo cierto es que, desde este lugar histórico, Noj Kaaj Santa Cruz, como desde Santo Kaaj Tulum, gobernaron los jefes y jefas mayas masewales *cruzo'ob* como resultado del levantamiento indígena victorioso iniciado en 1847 y que, aunque oficialmente concluyó en 1901 con la invasión del ejército federal, se recuerdan todavía otros enfrentamientos con el ejército en Dzulá, municipio de Felipe Carrillo Puerto, en abril de 1933, y en Chemax, Yucatán, en enero de 1976. El menosprecio hacia la memoria de nuestro pueblo se manifestó, nuevamente, cuando en un pretendido desagravio y para "pedir perdón" al pueblo maya, el presidente López Obrador dijo frente a los pocos jefes mayas presentes en la ceremonia realizada en el Museo de Tihosuco, que los mayas habían sido derrotados en mayo de 1901. Pese a que se trataba de una ceremonia de desagravio por lo cometido contra nosotros en la llamada Guerra de Castas, en esa triste ocasión no se permitió hablar a ninguno de los jefes mayas masewales asistentes. La mayoría de ellos decidieron no asistir, era un día especial: festejaban a la Santísima Cruz en sus santuarios.

* Cronista de Noj Kaaj Santa Cruz Xbáalam Naj, actual Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo.

La maya pax, música de dios, música de la guerra

Marcelo Jiménez Santos*



Marcelo Jiménez Santos, *Mártires de la guerra social maya*, acrílico en loneta, 2.40 × 1.80 m., Museo de la Guerra de Castas, Tihosuco, Quintana Roo (fotografía de Marcelo Jiménez).

La conflagración o guerra social maya ocurrida en la península de Yucatán entre los años de 1847 a 1901 fue registrada por la historia oficial como Guerra de Castas. Lorena Careaga¹ plantea que varios términos usados para describir a los mayas, su cosmología y su historia no son adecuados; por ejemplo, los términos acuñados por los historiadores como “guerra de castas”, “*cruzóob*”, “cruz parlante” y “Chan Santa Cruz” son, en gran medida, ajenos a la memoria de gran parte del pueblo maya en Quintana Roo. El *Nojoch Báatel Tambal* (la Gran Guerra, como le suelen decir en maya los abuelos) no sólo fue un levantamiento armado que se caracterizó por los enfrentamientos entre blancos y mestizos en contra de la población maya campesina que vivía sometida y, en muchos casos, esclavizada, también fue una contienda espiritual y cultural.

La resistencia indígena al trabajo esclavizado, al despojo de sus tierras, espacios sagrados e interminable pago de tributos e injusticias, fueron en gran medida algunas de las causas

que alimentaron y avivaron durante los poco más de tres siglos las ansias de recuperar su autonomía territorial, política, económica y espiritual. Antes de ser sometidos, la vida maya estaba concebida en función de la naturaleza y los seres sobrenaturales que la habitaban, con los cuales guardaban relaciones de respeto, equilibrio y cuidado. Muy diferente a la competencia, deslealtad y traición del nuevo sistema que se imponía.

Entre los principales líderes de esta insurrección destacan Manuel Antonio Ay (1817–1847), quien fue el primer mártir de la guerra, ejecutado en juicio sumario el 26 de julio de 1847 en el atrio de la iglesia del barrio de Santa Ana (Valladolid); Cecilio Chi (1820–1848), orador, estratega y líder maya, conformó la ideología libertaria y de comunión con su cultura ancestral, murió asesinado el 3 de diciembre en manos de su secretario; Jacinto Pat, nacido en Tihosuco y muerto en Holchén, Yucatán, en 1849, era llamado *tatich* (jefe o gran señor) por la gente que trabajaba con él, priorizaba la negociación política a la guerra, y Evaristo Sulub, considerado el último líder maya que combatió hasta el año de 1933 en la comunidad de Dzúlá, en lo que ahora es el municipio de Felipe Carrillo Puerto, en Quintana Roo.

Al cabo del primer año de los exitosos enfrentamientos, y tras la muerte de sus principales líderes, la contraofensiva del ejército yucateco no se hizo esperar, ante lo cual los insurrectos se fueron replegando hacia el oriente de la península, justo donde actualmente es el estado de Quintana Roo. Lugar donde fundaron, en 1850, su ciudad sagrada y bastión de la resistencia, definida en sus propios textos históricos como Noj Kaj Santa Cruz Xbáalam Naj K'ampokolché, actualmente Felipe Carrillo Puerto, cabecera municipal del municipio del mismo nombre, en la región central del estado de Quintana Roo.

Los dos principales líderes de esta segunda etapa fueron José María Barrera y Manuel Nahuat. Alfonso Villa Rojas señala:

La Fundación de “Chanta San Cruz” fue un hecho de apariencia sobrenatural, acaecido a fines de 1850, el que dio nuevo impulso a la rebelión y un santuario a la misma. Sucedió que, grabada en el tronco de un caobo que crecía a la orilla de un manantial, apareció una pequeña cruz que, como cosa de milagro, estaba dotada del don de la palabra. Entre otras expresiones, la crucecita decía ser la propia Trinidad, que por orden del Padre había bajado a la tierra para aconsejar y protegerlos debidamente en su lucha contra los blancos. A este respecto, les aseguraba que estaría presente en todos sus combates para evitar que fuesen heridos por las balas.²

En estas condiciones de resistencia, el movimiento bélico creó rituales musicales y dancísticos que fortalecieron sus creencias religiosas. La “maya pax”, música y danza maya, se interpretaron por vez primera como parte de la ofrenda que rendía culto a la Santísima o *Kiich kelen Yúum* (padre hermoso) y los danzantes llamados vaqueros y vaqueras asumieron un papel fundamental en la organización de las celebraciones religiosas y de la situación de guerra que vivían.



Marcelo Jiménez Santos, *Mo-saico cultural maya* (fragmento mural), acrílico en lona, 12.00 × 4.00 m., Centro Internacional de Negocios y Convenciones, Chetumal, Quintana Roo (fotografía de Francisco Martín).

Maya pax es el término con el que se reconoce la música, los instrumentos musicales, la danza e incluso a los bailadores que rinden culto a la Santísima en los centros ceremoniales mayas y demás comunidades que pertenecen a dichos centros ceremoniales. En el año 2018 la H. XV Legislatura Constitucional del Estado Libre y Soberano de Quintana Roo declaró la música Maya Pax como Patrimonio Inmaterial del Estado de Quintana Roo.

Tanto la música como la danza son reminiscencia de la jarana yucateca, pero en el contexto ceremonial, al ser parte de la ofrenda a la Santa Cruz, se reinterpretaron de manera solemne. Los vaqueros y las vaqueras participan en cumplimiento de alguna promesa o en pago por un favor recibido. La dotación instrumental empleada en la maya pax ceremonial la conformaban, en un principio hasta una corneta; actualmente la integran uno o dos violines (cordófonos de frotación), un bombo y una tarola, considerados como membranófonos tubulares (instrumentos que requieren de una tensión en el parche o cuero para emitir el sonido, en este caso con cuerpo en forma de tubo). El bombo y la tarola son contruidos por los propios músicos, ahuecando troncos de cedro o caoba, que cubren con cuero de venado; en el caso de la tarola se le coloca a lo largo del diámetro de uno de los parches un mecate o hilo a manera de bordón o redoblante. Inicialmente el violín era manufacturado por los mismos músicos con maderas de la región, tripas de animales para las cuerdas y fibra de henequén para el arco. Actualmente es adquirido en los comercios de la región.



Marcelo Jiménez Santos, *Danzantes maya pax*, acrílico en manta, 70 × 95 cm., colección privada (fotografía de Marcelo Jiménez).

Las vaqueras confeccionan sus prendas tradicionales, como el hipil y el sombrero decorado con rosetones de coloridos listones. La enseñanza de estas expresiones culturales se da, principalmente, en los ámbitos familiar, comunitario y durante las fiestas patronales por imitación de los abuelos y de los padres.

En la actualidad, en Quintana Roo existen dos tipos de música con su propio repertorio. Éstos son el jaranero, o popular, que se practica y escucha en algunos pueblos de los municipios de José María Morelos y Lázaro Cárdenas, colindantes con el estado de Yucatán (repobladores), y el que nos ocupa, conocido como maya pax ceremonial o tradicional, que se conserva y practica en las comunidades de la región maya de los municipios de Felipe Carrillo Puerto y Tulum, en la parte central del estado de Quintana Roo.

Desde los tiempos de la guerra, los mayas autodenominados *máasewales* han atesorado un repertorio musical de carácter sagrado que, a lo largo del tiempo, ha permanecido con muy pocos cambios. La maya pax se escucha en los días de fiesta comunitaria, cada son tiene un momento de presentación específico establecido por la tradición. De esa manera, los sones sagrados se ejecutan dentro del ceremonial religioso en los santuarios y las piezas para baile y corrida de toros en el contexto festivo, pueden ser interpretadas en cualquier lugar y ocasión.



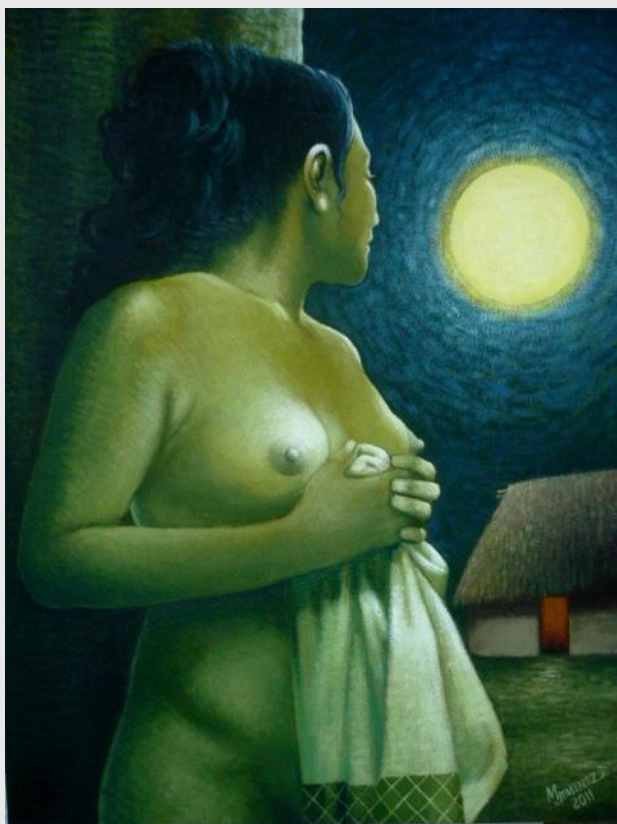
Marcelo Jiménez Santos, *Xtáabay (2)*, acrílico sobre madera, 1.12 × 2.20 m., colección del autor en el Museo Maya Santa Cruz Xbáalam Naj, Felipe Carrillo Puerto (fotografía de Marco León Díez).

Esta música sagrada de los mayas actuales de la región central del estado de Quintana Roo la podemos escuchar en los principales centros ceremoniales y comunidades que comprenden el área geográfica *máacewal*, perteneciente a la zona maya del municipio Felipe Carrillo Puerto.

En esta nueva sociedad maya se fusionaron algunos elementos culturales de origen prehispánico con otros recién adquiridos en su desventajosa convivencia con sus verdugos. La cultura que originaron los hace diferentes de los demás mayas peninsulares. Una de sus principales características es su organización religiosa-política-militar que se desenvuelve en torno al culto a la Santísima, que, junto con su santuario daría cohesión y sentido a su rebelión.

A pesar de haber depuesto las armas, en la memoria colectiva del pueblo maya *máacewal*, la guerra no ha terminado pues sus condiciones de vida tampoco han mejorado.

El actual auge y desarrollo turístico de la zona norte del estado ha propiciado que los jóvenes descendientes de los rebeldes cambien, en muchos de los casos, sus lugares de residencia ante la posibilidad de obtener mejores trabajos; sin embargo, en los días de las fiestas patronales, y ahora por la pandemia por COVID-19, regresan a sus comunidades para participar activamente en la organización de los festejos o, como en el último de los casos, a reintegrarse a la dinámica comunitaria. Por otro lado, es alentador que las nuevas generaciones estén aprovechando las nuevas herramientas que la tecnología brinda para llevar a cabo interesantes acciones de resistencia cultural, no sólo con la música tradicional, sino también con otros géneros musicales que se han apropiado, como el rap o el reggae en lengua maya; reinventándose día a día para mantener vivo su patrimonio cultural incesantemente reinvertido, reactivado y renovado como un proceso contemporáneo de creatividad e innovación.



Marcelo Jiménez Santos, *Xtáabay (1)*, acrílico en manta, 75 × 100 cm., colección del autor (fotografía de Marcelo Jiménez Santos).

Bibliografía

- ROSADO CASTRO, M. L., *El patrimonio dancístico de Quintana Roo*, México, Instituto de Investigación y Difusión de la Danza Mexicana–Delegación Quintana Roo, 2013.
- NATARÉN CORDERO, L., *Maya pax, ceremonial o tradicional y jaranero o popular*, Chetumal, Conaculta–Unidad Regional Quintana Roo de Culturas Populares, 2000.
- GONZÁLEZ DURÁN, J., *Los rebeldes de Chan Santa Cruz*, Mérida, H. Ayuntamiento de Felipe Carrillo Puerto, 1978.

* Artista plástico y promotor cultural.

¹ Lorena Careaga, *Hierofanía combatiente: lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas*, Chetumal, Universidad de Quintana Roo, 1998.

² Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, INI, 1978.

Volveremos a unirnos. Testimonio de don Aniceto May sobre la Guerra de Castas y tejedor de hamacas de henequén

Yo tengo en mis manos el *A'almaj T'aan* (libro sagrado de los mayas) en manuscrito que me entregó Dionisio Itzab que él escribió a mano, está escrito en latín y en griego.*

Ahora nosotros compramos todo, pero antes nosotros lo producíamos y lo vendíamos todo. Nosotros comenzamos a vivir como una pareja y al final de nuestra vida quedamos como pareja, cuando los hijos se van. El *A'almaj T'aan* dice que la desobediencia trae castigo como la viruela negra, que eran tumores del tamaño de un limón.



En 1910 pasó la viruela negra y cuando se cumplan los tiempos en que la gente se burle de Dios, volverá la viruela negra, como está en el reglamento de Dios. Juan Bautista Vega y el general Francisco May se pusieron de acuerdo para entregar Quintana Roo a México, por

eso vino la viruela en 1850. Es cuando mataron a don Perico Viturín, general de Quintana Roo de los mayas, hombre valiente. El general maya, Prudencio, llegó a matar a siete mil federales, y cerraba todos los accesos para entrar a la zona maya, antes de ser asesinado.

Cuando entregaron el territorio de Quintana Roo, don Florentino Cituk no estuvo de acuerdo. Él era el elegido para recibir las órdenes de Dios. Pero Juan Vega lo convenció y permitió la entrega de Quintana Roo a México. Si no, seríamos parte de Inglaterra.

Recuerdo la historia de la viruela negra, ellos, los mayas, recibían las órdenes de Dios en Yoactún, cerca del santo pueblo de Chumpón cuando la viruela llegó. La viruela da fiebre, la pobre gente vomitaba sangre, se le conoce en nombre maya como *boox k'áak'* (tumor), existe un árbol del mismo nombre, que si preparas la corteza del árbol y es aplicada en un baño te curarás si no te mueres al instante.

Es muy fuerte la cólera que volverá de nuevo, los hombres de hoy no tienen orientación, ahora vivimos sin padre y sin Dios y está escrito en el *A'almaj T'aan* que regresarán estas enfermedades.

Aprendí a escribir cuando tenía 10 años. Hoy hay divorcio y antes no había cosas como éstas, antes el matrimonio era hasta la muerte, y si sabes el rezo maya te casaban; si no, no. Y si cometías alguna falta te castigaban con azotes, no con cárcel. Había mucho respeto. Cuando nos encontrábamos con alguien, nos inclinábamos y decíamos primero el nombre de Dios.

El amor de Dios estaba muy presente en las conversaciones de las personas, era la manera de demostrar respeto y tener una buena vida.

Bonifacio Novelo traicionó a sus compañeros federales, le dijo a los mayas que estaban bajo el mando de Bernardino Cen, que llenaran sus cantimploras con agua y mojaran la pólvora de los soldados que estaban bajo su propio mando. Cuando los federales quisieron defenderse no pudieron por la pólvora mojada. Siete mil federales murieron. Lo que había dicho Dios se cumplió.

“El mundo se quemará”, así está escrito en el *A'almaj T'aan*, caerán las estrellas y otros fenómenos como ése ocurrirán. La Biblia cristiana coincide en algunos textos con el *A'almaj T'aan*, la gente ahora vive con insultos y libertinajes, ahora nadie obedece, son como animales, no hay educación. Fui a visitar el centro ceremonial de Tixcacal Guardia para ver si sirven a Dios, pero encontré niños ahí, no saben nada, los probé y son sólo niños, sólo hacen locuras; por ejemplo: ahora hay personas que enseñan el rezo maya, pero como aprendieron mal así enseñarán a otros, mal. En la escritura maya hay puntos, cruces y símbolos que sólo unos pocos pueden entender.

El *A'almaj T'aan* está escrito en griego, hebreo y árabe. Así como empezamos así moriremos, antes éramos pareja, luego con hijos, pero al fin los hijos te dejan y eso es: alfa y omega, todo tiene un principio y un final.

Llegará un día difícil si vivimos como en 30 o 40 años, vivimos en pico de año, últimos años, veo difícil que el mundo llegue al 2025, está escrito que no será así. Ahora hay dolores de estómago de muchos países, todas las naciones tienen problemas y quieren pelear entre todos, se pelean entre hermanos y dicen saber mucho, cuando llegue la hora nosotros nos separaremos o alejaremos de los *ts'uulo'ob* y los mayas vivirán en medio del caos.

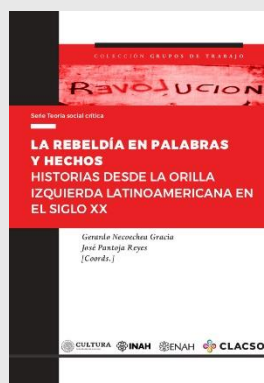
* Este testimonio se reproduce con la autorización de Serge Barbeau, fotógrafo y creador de la exposición y del libro *Últimos testigos. La Guerra de Castas*; los invitamos a conocerlo en <<http://www.ultimostestigos.com/>>.

Las fotografías son de Martha Latapí, quien autorizó su uso para ilustrar el presente testimonio.

Repensar las izquierdas latinoamericanas en el siglo XXI

Gerardo Necochea Gracia y José Romualdo Pantoja Reyes (coords.), *La rebeldía en palabras y hechos. Historias desde la orilla izquierda latinoamericana en el siglo XX*, Buenos Aires, Clacso / ENAH / INAH, 2020 (formato PDF).

María Magdalena Pérez Alfaro*



Como todo concepto, el de “izquierda” es histórico y, por lo tanto, cambiante; su caracterización depende de la temporalidad y el espacio en el que se desarrolla su praxis, depende de los sujetos que la encarnan y los debates que se dan entre agentes antagónicos, como el Estado burgués y las derechas, pero también entre las propias organizaciones de izquierda. El análisis sobre qué significa “ser de izquierda” sigue siendo nutritivo y pertinente, como lo demuestran los trabajos recopilados en *La rebeldía en palabras y hechos...*, no sólo porque nos acercan a una diversidad de puntos de vista y formas heterogéneas de acción política, sino porque nos permiten, justamente, pluralizar la mirada, señalar las convergencias y divergencias entre las distintas izquierdas y explicar su desarrollo en el tiempo mediante estudios de caso.

Resultado de las discusiones del grupo de trabajo “Izquierdas: praxis y transformación social”, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, este libro nos invita a la reflexión sobre el concepto de *izquierda* en un contexto donde existe un renovado interés por repensar los conceptos que definieron las batallas ideológicas del siglo XX. A través de análisis de una diversidad de fuentes, entre las que destacan la entrevista de historia oral, la prensa

y la fotografía, los autores de esta obra colectiva proponen una relectura de procesos históricos en que grupos y organizaciones de izquierda fueron protagonistas, poniendo énfasis en sus ideas programáticas, formas de organización, discusiones internas, así como sus argumentos contra el Estado, la derecha y otras organizaciones de izquierda.

En el capítulo “Reflexiones conceptuales y metodológicas sobre las izquierdas en América Latina”, Mauricio Archila Neira señala la necesidad de una actualización en el debate sobre uno de los rasgos que la distinguen: los principios o la doctrina. Archila advierte que “entender históricamente a la izquierda significa en primera instancia reconocer su heterogeneidad, diversidad y sus cambios en el tiempo”, y es indudable que en éste, nuestro tiempo, el siglo XXI, el concepto ya no se puede pensar sólo en términos de clase o de quiénes constituyen al sujeto revolucionario, sino que nuestra mirada se ha de ampliar para considerar la “interseccionalidad; es decir, la simultaneidad de formas de dominación, y de consiguiente resistencia, en términos de clase, raza/etnia, género, orientación sexual, generación y un largo etcétera”. Para Archila, la izquierda, más que una definición acabada, “es un sistema signifiante (que comprende señales y signos específicos) a través del cual se cuestiona un orden social y las formas en que se comunica, se reproduce, se experimenta”. En ese sentido, retomando la idea de Enzo Traverso que habla de una “melancolía de izquierda”, el investigador propone tomar “distancia aun de nuestra propia melancolía para entender otros pasados que no eran percibidos como derrotas, sino como marchas ineluctables hacia un mundo mejor”. Considero que el esfuerzo de investigación que presentan los trabajos de este libro es coherente con la propuesta de Archila al buscar comprender cómo miraban los propios movimientos y organizaciones sociales su entorno y, por ejemplo, por qué en buena parte del siglo XX percibieron que era posible la democratización sindical, la transformación a través de reformas al Estado capitalista o incluso la revolución y el socialismo.

Por su parte, Marcos Montysuma, en el capítulo “El enfrentamiento entre izquierda y derecha en Brasil en el tiempo presente”, realiza un análisis, que es al mismo tiempo un llamado de atención, preocupado por la derechización que vivimos en nuestro mundo actual, del uso del lenguaje como un arma contra la izquierda en el actual Brasil, dirigido por un presidente abiertamente misógino, racista, supremacista, fascista y apólogo de la violencia. Montysuma nos advierte que el uso de las palabras para denominar a la izquierda no es inocente, se pretender criminalizar, estigmatizar y crear una opinión adversa que le reste credibilidad y adeptos. La intención es identificar “el activismo político de izquierda con el mal, y ese mal debe combatirse en todas sus formas; la izquierda debe ser combatida con hierro y fuego; eliminada”. Esta herramienta para denigrar y evadir el debate de ideas y proyectos ha funcionado en Brasil desde la implantación de la dictadura militar en los años sesenta del siglo pasado y continúa siendo un arma de alto poder en los medios de comunicación afines a las derechas, la oligarquía y los grupos eclesiásticos conservadores, quienes ven en cualquier persona o grupo que lucha por la justicia social un peligro para sus intereses. Por ello, el investigador señala la pertinencia de no soslayar el debate sobre qué

es la izquierda y prestar atención a cómo se mantienen los estigmas, aunque el discurso se modifique en una *neolengua*, como está ocurriendo actualmente en Brasil.

Otra reflexión que nos permite hacer la lectura de esta obra es: ¿qué hace posible que las izquierdas lleguen a incidir en procesos de transformación social, ocupen cargos de elección popular o se conviertan en referentes de lucha para poblaciones aparentemente despolitizadas? Mariana Mastrángel nos propone algunas respuestas, en su capítulo “Memoria de una intendencia comunista, Brinkmann, Córdoba, Argentina, 1958”. La autora nos muestra que el arribo a cargos públicos de militantes comunistas no es un hecho fortuito, sino que se explica a partir de un conjunto de procesos y experiencias de las comunidades que han forjado lo que Raymond Williams llamó “estructuras de sentimiento”. Éstas se expresan por medio de afinidades, formas comunes de ver y entender el mundo, relaciones de amistad, comunidad, valores como la empatía y la solidaridad, que constituyen un lenguaje común e ideas y proyectos que buscan hacer posible el bienestar social. Desde las primeras décadas del siglo XX, la actividad política que se desplegó en la forma de células de estudio y alfabetización, actividades culturales, el “trabajo hormiga” de formación política y organización social que trascendió en forma de huelgas y creación de sindicatos, fue un elemento fundamental para que una comunidad entera apoyara y decidiera la elección de un candidato comunista, a quien consideraban “buena persona”, ya que en su actuar se condensaban las ideas del bien común que se expresaron en atención a las necesidades de la comunidad.

Por su parte, Viviana Bravo Vargas nos permite reflexionar en torno a la lucha social popular y su relación con la izquierda en el texto “Clase trabajadora, izquierda y protesta urbana en la crisis del desarrollismo (Chile 1960–1962)”. Bravo propone repensar la historiografía que ha caracterizado a los años desde 1939 hasta 1970 como el periodo de bienestar para la clase trabajadora chilena que, supuestamente, “logró mejorar sus condiciones de trabajo y vida”. A través del estudio de la concentración y marcha popular por los reajustes económicos, desarrollada en noviembre de 1960, y el paro nacional de noviembre de 1962, ambos convocados por la Central Unitaria de Trabajadores, la autora nos invita a volver a mirar los procesos de movilización social urbana que se dieron en las calles de Chile durante los años sesenta, ya que “lejos de ser un proceso de democratización ascendente consensuado entre trabajadores y el Estado [se trató de] una intensa lucha de clases”, que además no fue aislada, sino de carácter nacional. La lucha en las calles y por el derecho a la libre manifestación en los espacios públicos, fue un proceso en el que confluyeron pobladores de la ciudad, trabajadores, estudiantes, organizaciones sindicales y militantes de la izquierda, por lo que —señala la autora— estos procesos de amplia movilización social pusieron a la clase trabajadora como agente del cambio frente al proyecto de modernización capitalista. Por otra parte, Bravo nos invita a no perder de vista que estas movilizaciones populares funcionaron como espacios de socialización del dolor y la rabia ante la injusticia social y la represión pero, sobre todo, serían la base de continuidad de la protesta callejera chilena y contribuirían al mismo tiempo al surgimiento de nuevas formas de organización y de lucha en los años posteriores.

La prensa ha sido un escenario de discusiones intensas para la militancia de izquierda en la prensa, como lo demuestra el trabajo titulado “La guerra de las Malvinas: cuando un gobierno criminal abandera una causa justa. Análisis desde la prensa mexicana”, de Ana Laura Ramos, quien presenta un panorama de las diversas posturas que, en dos diarios mexicanos de circulación nacional, *El Día* y *unomásuno*, se publicaron el año 1981 sobre la aventura de recuperación de las Islas Malvinas por parte de la junta militar que por entonces sostenía una dictadura en Argentina. La autora muestra que en todos los casos las opiniones vertidas en la prensa reivindicaron el derecho argentino al territorio isleño, pero con diferentes posturas respecto a la forma de reclamar ese derecho y amplios debates sobre la pertinencia o no de apoyar al gobierno dictatorial. Paradójicamente, algunos países como Nicaragua y Cuba secundaron la causa porque la consideraron una bandera del antiimperialismo y el anticolonialismo en América Latina, además de que interpretaron el momento como una oportunidad para que Argentina se desmarcara de la política intervencionista de Estados Unidos. Por otra parte, son importantes las opiniones de intelectuales, grupos y organizaciones de izquierda mexicanos y de exiliados argentinos en México, quienes se debatieron entre el apoyo a la causa por considerarla justa, al ser una expresión soberana y antiimperialista, mientras que otros opinaron que la militar no era la vía más adecuada para dirimir el conflicto, sino los organismos internacionales, como la Organización de las Naciones Unidas; también hubo quienes consideraron pertinente apoyar con el envío de militares o solicitar el regreso a Argentina para ir a combatir en la guerra, así como críticos de la aventura de la junta, cuyo único propósito era ganar adeptos en un momento de profunda crisis y desprestigio, además de trasladar la atención de la opinión pública internacional sobre los crímenes que se habían cometido y continuaban cometiendo bajo su política dictatorial.

En otros trabajos de esta obra podemos observar la prolífica actividad de la prensa militante y la importancia que se dio en prácticamente todas las organizaciones a la producción de medios de comunicación impresos que funcionaban, al mismo tiempo, como respuesta a la gran prensa oficialista y como medio de difusión y discusión de las ideas, propuestas, análisis de la realidad y métodos de lucha de esas izquierdas. Por ejemplo, Patricia Pensado Leglise, en el capítulo “El pensamiento gramsciano y la izquierda heterodoxa: el caso del Movimiento de Acción Popular” explica cómo la lectura de las tesis de Gramsci dio sustento a la praxis política e intelectual de un grupo de militantes de la izquierda heterodoxa mexicana que, en su búsqueda de una alternativa al marxismo soviético y en su reflexión sobre la naturaleza del Estado mexicano, se replantearon el sentido y objetivos de la lucha revolucionaria e incluyeron en su análisis y en su praxis política los conceptos de igualdad social y democracia como opciones de transformación alternativas dentro del capitalismo. El grupo formado por Rolando Cordera, Arnaldo Córdova, Carlos Pereyra, Eleazar Morales, Pablo Pascual Moncayo, Luis Emilio Giménez Cacho, Erwin Stephan Otto, José Woldenberg, Raúl Trejo Delarbre, Rafael Galván y Raúl Álvarez Garín, entre otros, llevó a la praxis su propuesta política desarrollando una intensa actividad en solidaridad con movimientos obreros y campesinos, a los cuales apoyó mediante la redacción de proclamas, volantes y artículos en la *Hoja Popular*, así como a través de la prensa donde expuso y debatió sus postulados, con

revistas como *Política*, *Octubre*, *Solidaridad*, *La cultura en México*, *Punto Crítico* y *Cuadernos Políticos*, y mediante la formación de organizaciones como el Movimiento de Acción Popular, el Consejo Sindical y en la lucha electoral dentro de los partidos de izquierda (PSUM, PMS y PRD). De esta manera, nos explica la autora: “La recepción de las ideas gramscianas” significó asumir a la política como una lucha por la democracia y por la reforma del Estado, contribuyendo “a crear las condiciones necesarias para acceder a condiciones más equitativas”. Resulta de interés repensar el papel de este grupo de intelectuales cuyas propuestas y acción política han sido protagonistas en la historia reciente de nuestro país. Al mismo tiempo, su lectura de la realidad mexicana y el reformismo como vía de transformación son un referente importante para comprender y analizar a las otras izquierdas del periodo con las cuales hubo coincidencias y diferencias fundamentales.

Esto lo podemos observar en el texto “La construcción de la identidad política de la Liga Comunista 23 de Septiembre (LC23S) a través de su publicación, el periódico *Madera*”, de Alejandro Peñaloza Torre, quien nos invita a mirar a las y los jóvenes que conformaron la LC23S ya no como víctimas o victimarios, sino como actores sociales que asumieron de manera consciente su papel en la transformación de la realidad mexicana a través de un proyecto de violencia revolucionaria como único medio de liberación de las clases oprimidas. En su análisis de los periódicos *Madera*, órgano de orientación política y propaganda de la LC23S, el investigador muestra los postulados que sostuvo esa organización a lo largo de toda su existencia, la cual no cambió a pesar de la represión, la discusión interna y con otras organizaciones, y las fracturas en su interior: “La idea de la vanguardia del proletariado, la violencia revolucionaria como método de transformación social y la creación del mismo periódico *Madera* como eje rector de toda su acción política y militar”. En la lectura de los textos de Lenin, los jóvenes de la Liga Comunista 23 de Septiembre identificaron la necesidad de construir la vanguardia del proletariado, al que ubicaron entre la clase obrera y el campesinado industrial, para dirigir la acción política hacia la transformación revolucionaria por medio de la confrontación directa con el Estado. La liga misma asumió su papel como vanguardia y con base en esas tesis denunció y criticó, como enemigos de clase, a todas las organizaciones que no estuvieron de acuerdo con su lectura de la realidad y formas de lucha, pues consideraban que el reformismo significaba en realidad colaboracionismo y constituía, por lo tanto, traición de clase, ya que el capitalismo desarrollado en México y el Estado posrevolucionario fueron producto de una imposición generadora de violencia estructural y permanente, por lo cual, consideraban, los medios pacíficos de lucha resultaban inoperantes.

Pero, como muestra Gerardo Necochea, en su trabajo sobre *El Martillo*, hubo también grupos de izquierda que flexibilizaron sus posiciones. En el capítulo “Prensa de izquierda: desenmascarar la ideología, explicar la realidad”, el investigador presenta las ideas que definieron la propuesta política e ideológica del grupo que hizo posible, tras la formación del Comité de Defensa Popular en 1972, en la ciudad de Chihuahua, la publicación de *El Martillo*, un periódico militante cuyo propósito fue “analizar la estructura social mexicana para comprender los sucesos coyunturales sobre los que informaba”, exhibir y desenmascarar

las ilusiones ideológicas que esparcía la burguesía acerca de la sociedad mexicana y, al mismo tiempo, “propagar la línea política correcta que guiara los enfrentamientos entre ‘las masas desposeídas’ y ‘los burgueses y su gobierno’”. *El Martillo* es un caso especial porque, aunque sus editores consideraban que el sujeto revolucionario principalmente lo constituía el proletariado industrial, no desdeñaban la lucha estudiantil y campesina; también apoyaron la rebelión obrera contra el sindicalismo antidemocrático y las huelgas de trabajadores, pues consideraron que todas las formas de lucha eran pertinentes, incluida la armada, siempre y cuando condujeran al socialismo. En ese sentido, el papel del periódico resultaba imprescindible como medio de politización y concientización de los desposeídos para que cobraran consciencia de su capacidad transformadora y llevaran a cabo su destino inevitable de acabar con el capitalismo y el Estado burgués.

Los trabajos de este libro nos llevan a preguntarnos por qué en la lectura de las organizaciones de izquierda de los años setenta del siglo pasado, se consideraba que las condiciones objetivas y subjetivas para la lucha revolucionaria ya estaban dadas. Contrariamente a lo que nos dice el discurso actual del derrotismo o peor aún, del “fin de la historia”, hubo un auge de movilizaciones obreras, sindicales y campesinas en las décadas de 1970 y 1980, que hicieron pensar a las distintas izquierdas que había posibilidades de hacer la revolución o lograr cambios importantes en la correlación de fuerzas dentro del Estado corporativo mexicano. Estas reflexiones nos llevan a otra: las izquierdas nunca actúan solas, siempre están dialogando o confrontándose con los grupos antagónicos pero, sobre todo, siempre están aprendiendo de su propia experiencia y discutiendo, conviviendo o solidarizándose con otras izquierdas. Así lo observamos en el artículo “Las organizaciones de izquierda en el Sindicato de los Trabajadores del Metro, en la Ciudad de México, 1970–1990”, de Gustavo López Laredo, quien nos comparte los resultados de su investigación sobre la lucha de más de dos décadas emprendida por las y los trabajadores del Sistema de Transporte Colectivo Metro de la Ciudad de México, desde la conformación oficial de su sindicato en 1970, a espaldas de los propios trabajadores, hasta los años noventa. Resulta de gran interés conocer el esfuerzo que realizaron las bases sindicales para revertir el carácter corporativista, corrupto y violento de control sindical desde sus primeros años de existencia —en un sindicato que prácticamente nació “charro”—, a través del despliegue de formas de lucha como el asambleísmo, la formación de brigadas, la publicación de prensa militante, la activación de la vida sindical y la relación del sindicato con otras agrupaciones de izquierda, ya sea obteniendo apoyo y orientación en su lucha o siendo los mismos trabajadores del Metro quienes acompañaron otros procesos de movilización y organización social. Destaca el autor cómo la experiencia de aquella generación de activistas, que se formó tempranamente en las movilizaciones estudiantiles y populares de 1968–1971, llegó años más tarde a otros espacios de organización, como los sindicatos. En el del Metro se puede apreciar que el esfuerzo estuvo dirigido principalmente a la democratización y autonomía del sindicato frente a las corporaciones y el partido oficial, así como a la organización horizontal y la dirigencia colectiva y democrática que les permitió recuperarse de la represión emprendida en su contra justamente para revertir su combatividad.

Por su parte, Edna Ovalle nos muestra la diversidad de factores que incidieron en la participación política de la juventud de izquierda de Monterrey. En el capítulo “Tránsito de militancias y el movimiento estudiantil en Monterrey a finales de los años sesenta (siglo XX)”, la autora pone especial atención en explicar el contexto y la forma en que distintas organizaciones políticas como el Partido Comunista Mexicano, la Liga Comunista Espartaco y grupos de cristianos progresistas ligados a la teología de la liberación, como la Obra Cultural Universitaria, incorporaron a muchos jóvenes no sin conflictos en torno al papel y tareas que éstos debían llevar a cabo dentro de la lucha revolucionaria. Ovalle da cuenta de los distintos movimientos sociales y las etapas del movimiento estudiantil que llevaron a la participación política de un gran número de jóvenes en escuelas públicas y privadas de Monterrey, en un proceso inédito de movilización de izquierda juvenil que respondía tanto a su preocupación por una realidad regional de enorme desigualdad social, una muy evidente distribución inequitativa de la riqueza, con marcadas diferencias entre la clase obrera y la patronal, como a la continua represión y estrategias antidemocráticas que empleaban el gobierno federal, el gobierno estatal y la iniciativa privada para contrarrestar la lucha social. Ovalle destaca que las escuelas funcionaron como espacios de formación en un contexto de amplia politización de izquierda en las instituciones de educación superior, donde procesos como la Guerra fría, la Revolución cubana, la Guerra de Vietnam, la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos y la contracultura, también impactaron en aquella generación. En este amplio trayecto, la autora destaca otros dos factores que influyeron en el declive de algunas organizaciones y en el tránsito de unas formas de lucha a otras, especialmente de la civil pacífica a la armada: el lugar secundario que tenía la juventud en organizaciones políticas como el Partido Comunista Mexicano y la Liga Comunista Espartaco, aunada a la falta de claridad ante los problemas del estudiantado y qué camino seguir ante el auge de movilizaciones sociales en Monterrey, así como la represión que funcionó como acicate para adoptar la decisión de enfrentar directamente el Estado mexicano por medio de las armas, al ver cerrados los caminos legales de participación.

En suma, a través del estudio de casos concretos, los trabajos de este libro también nos convocan a repensar qué significa “ser de izquierda” en el siglo XXI, cuando el mundo tiende a la derechización y al conservadurismo, y pareciera que los temas del debate ideológico que pusieron en la mesa los diferentes “ismos” de la era industrial han pasado al olvido. Afortunadamente, vemos en esta obra que no es así, que la discusión sigue siendo no sólo importante, sino necesaria para explicar el pasado y el devenir de las luchas sociales pero, sobre todo, para repensar el presente y nuestro porvenir.

* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

El andar de los obreros

Saúl Escobar Toledo, *El camino obrero. Historia del sindicalismo mexicano, 1907–2017*, México, FCE, 2021.

Iván Artión Torres Urbina*



Este libro, publicado en plena pandemia global ocasionada por el coronavirus, es resultado de la amplia trayectoria de investigación de Saúl Escobar Toledo, dedicada a abordar temas relacionados con el trabajo, la clase trabajadora y sus procesos de organización y movilización, con el objetivo de “recuperar la memoria para entender el presente”.¹

La tarea se presenta titánica desde el inicio, pues implica abordar un periodo de más de cien años de historia del movimiento obrero mexicano. Objetivo que otros textos se han planteado, pero éste cuenta con la particularidad de llegar hasta el momento actual, siendo un material que abonará de manera importante a llenar los vacíos referentes a la actualidad. Para alcanzar su objetivo, Escobar va desmenuzando los procesos que marca como relevantes para lograr caracterizar los momentos en términos de lo social, político y económico en el que se desarrolla el movimiento obrero en México, presentando un relato cronológico, en el que la cronología no es lo central, desde lo cual va exponiendo las particularidades de los momentos históricos ligados a las clases trabajadoras y las organizaciones sindicales.

La forma de exposición nos permite asomarnos a los procesos políticos dentro de éstas y a su importancia en los debates y la política en el ámbito nacional; las problemáticas, las posiciones y las disyuntivas que se enfrentaban, planteando claros ejes para comprender el derrotero del sindicalismo mexicano a lo largo de la historia del siglo XX y lo que va del XXI. Así, el texto se articula en tres partes, cada una referente a lo que podría ser pensada como una gran época del sindicalismo en nuestro país.

El primero de estos grandes momentos comenzaría con lo que el autor señala como “el salto de los trabajadores a la escena de la historia nacional”,² ubicado entre 1906 y 1907 y caracterizado por las luchas de los ferrocarrileros y la conformación de la Alianza de Ferrocarrileros Mexicanos, Cananea y Río Blanco, y se extiende hasta la fundación de la Confederación de Trabajadores de México y la consolidación del llamado Estado del bienestar. Aborda también la importancia del movimiento obrero durante las gestas revolucionarias, con la Casa del Obrero Mundial, el pacto con Carranza, las luchas obreras, para entender por qué lo laboral adquirió tanta importancia en el Congreso Constituyente de 1917, del cual se desprende el artículo 123 constitucional, y cómo se fue empujando, entre pugnas políticas, luchas y debates, hasta la promulgación de la Ley Federal del Trabajo.

El autor expone los procesos de lucha obrera en los que la Confederación General de los Trabajadores y la Confederación Regional Obrera Mexicana, ponían en disputa diferentes modelos de sindicalismo, hasta llegar a la fundación de la Confederación de Trabajadores de México; las diferentes posiciones dentro de los órganos que la instituyeron y cómo ésta se convirtió en el modelo del corporativismo sindical plegado al Estado mexicano, para finalmente señalar el recorrido de la lucha por conseguir la seguridad social para los trabajadores, las discusiones y posiciones alrededor, que concluye con la institución de un importante pilar del llamado Estado del bienestar en México.

La segunda parte del libro comienza en 1946, con la consolidación del corporativismo sindical, pasando por la ruptura y el desafío de los diferentes procesos que se pueden entender dentro de la insurgencia obrera y las luchas para conseguir y construir la independencia del sindicalismo mexicano, llegando hasta 1982, momento de un importante quiebre para el movimiento obrero y sindical. En este lapso se consolida el modelo del sindicalismo corporativo en su relación con el Estado y al Partido Revolucionario Institucional, el cual pronto comenzó a enfrentar proceso de lucha obrera, como la de los ferrocarrileros y los mineros.

Dentro de estos procesos, el autor ubica cómo se fue conformando un modelo de acción para romper la disidencia sindical mediante cuatro estrategias combinadas entre sí: el férreo control por parte de los sindicatos corporativos; la represión por las fuerzas policiacas y militares; la conformación de nuevos órganos plegados al partido y al Estado, como la Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos, y la cooptación de organizaciones que en algún momento buscaban romper el control corporativista.

Dedica un apartado al llamado “milagro mexicano”, que abarcaría “los mejores años en materia de desarrollo económico”,³ y cómo esto se reflejaba en términos laborales y salariales, por lo menos para algunos sectores de la población, mientras que otros fueron sacrificados, afianzando la desigualdad social, presentando los claroscuros de este contexto y su relación con las condiciones de vida de la clase obrera y los vericuetos de las organizaciones sindicales, el fortalecimiento de los sectores burocráticos y la conformación del Congreso del Trabajo, en 1966, que aglutinó a las organizaciones corporativistas.

En este contexto, el autor expone la emergencia de las disidencias, que más adelante tendrían relevancia, hacia la década de 1970. Escobar presenta una revisión sobre lo que se ha planteado alrededor del corporativismo sindical mexicano, postulando una forma de comprenderlo para pensar los procesos históricos, sociales y políticos alrededor de éste. A partir de ello aborda lo que fue la insurgencia obrera, situando el movimiento de 1968, su represión, y cómo esto influyó en el movimiento obrero y sindical, como un punto de partida para comprender los procesos que se dieron durante la década de 1970, enunciando el protagonismo de la Tendencia Democrática del Sindicato Único de Trabajadores Electricistas de la República Mexicana, encabezada por Rafael Galván, junto con una amplia gama de procesos de lucha obrera, tanto en el sector privado como en para-estatales, entre las que podemos ubicar las dadas por el Consejo Nacional Ferrocarrilero, la Unidad Obrera Independiente, el Frente Auténtico del Trabajo, que adquirió un especial protagonismo entre obreros de las fábricas, así como las que surgieron desde diferentes universidades públicas.

En la última parte, Escobar Toledo aborda el momento histórico que comienza con el repliegue de las luchas sindicales, que lo relaciona con la crisis económica que se cristalizó en 1982 y la adopción de las políticas neoliberales por parte del Estado mexicano. Es en ese contexto que se establecieron los llamados “contratos de protección patronal” como la estrategia neoliberal, lo que lleva al movimiento sindical a enfrentar diversas dificultades que, para afrontarlas, empujan intentos por aglutinar la lucha, como lo fue, por ejemplo, la constitución en 1997 de la Unión Nacional de Trabajadores.

Nuestro autor aborda el proceso y los debates que se dieron sobre la reforma laboral, en la que se enfrentaron diversas posturas, entre las cuales se sitúa el esfuerzo de algunos sectores del sindicalismo para construir, postular y empujar un proyecto propio para reformar la Ley Federal del Trabajo, y que enfrentaron los proyectos de corte neoliberal, lo cual se da desde el inicio del siglo XXI, y que termina con la reforma aprobada en el año 2012, exponiendo sus implicaciones.

En la recta final del texto, Escobar Toledo hace un recorrido sobre las políticas y las luchas en torno al salario mínimo, desde finales del siglo XIX y hasta el año 2016, dividiendo la exposición en siete periodos. Por último, expone las condiciones en el naciente siglo XXI, sus fuertes crisis de recesión económica y sus afectaciones sobre la vida de las clases trabajadoras y para el sindicalismo mexicano y las políticas transnacionales de corte neoliberal, para finalmente dedicar un apartado del libro a la reforma constitucional a la Ley Federal del Trabajo aprobada en 2019, durante los primeros meses del gobierno actual, exponiendo los principales puntos que comprende, señalando sus potencialidades para fortalecer la democracia sindical, pero también las dificultades que ello enfrentará, postulando que su impacto está por escribirse en la historia del movimiento obrero y sindical mexicano.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia–INAH.

¹ Saúl Escobar Toledo, *El camino obrero. Historia del sindicalismo mexicano, 1907–2017*, México, FCE, 2021, p. 9.

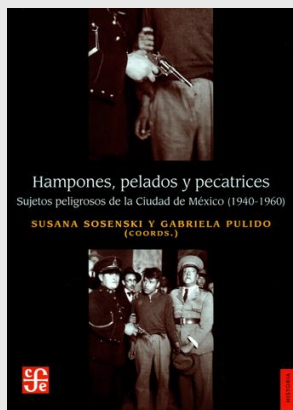
² *Op. cit.*, p. 25.

³ *Op. cit.*, p. 90.

Sujetos peligrosos de la Ciudad de México

Susana Sosenski y Gabriela Pulido (coords.), *Hampones, pelados y pecatrices. Sujetos peligrosos de la Ciudad de México (1940-1960)*, México, FCE, 2019.

Alejandra del Ángel Romero*



*Vea usted que nosotros tenemos
un sentido de la historia muy particular.
Estamos siempre del lado equivocado de la historia.1*

Es inusual dentro de los estudios históricos encontrar una obra que reúna a una gran variedad de malhechores o indeseables, tales como las vampiresas, las exóticas, los homosexuales, los robachicos, los pistoleros, los policías, los drogadictos y traficantes, los ebrios, los tuberculosos, los extranjeros, los comunistas, los estudiantes y los pobres. Personajes, que por lo general, se ha pensado que están del lado equivocado de la historia. Susana Sosenski y Gabriela Pulido convocan en este libro, a una variedad de historiadores que, desde diferentes líneas de trabajo, analizan la construcción de algunos sujetos sociales que fueron considerados “peligrosos” en la Ciudad de México a mediados del siglo pasado.

A lo largo de 12 capítulos se caracterizan personajes del mundo del hampa, relacionados la mayoría de las veces con el bajo mundo y la escoria social. A través de una mirada crítica, los autores cuestionan desde dónde y cómo se ha construido la peligrosidad de los sujetos. Los hilan con una serie de preguntas y argumentos en tres ejes centrales: el discurso político de la época, la industria cultural y los medios masivos de comunicación. Los autores ponen

en evidencia cómo estos tres ejes influyeron la percepción, creación y difusión de una serie de imaginarios y representaciones sociales que generaron en los mexicanos una sensación de miedo y angustia social. Emociones relacionadas con la transición de lo rural a lo urbano, así como las transformaciones políticas y económicas del llamado “milagro mexicano”.

La estructura del libro vincula a cada uno de los sujetos con la traza urbana de la Ciudad de México, su lectura es como hacer un recorrido por sus diferentes calles y espacios. La narrativa de la obra va hilando a los sujetos, lo que propone entenderlos no de forma aislada, sino en relación con los diversos actores que se interrelacionaron y negociaron, lo que posibilita el entendimiento de las implicaciones políticas de la época. Es necesario señalar el extraordinario uso de fuentes de cada autor, que van desde la consulta de archivos institucionales, como por ejemplo el uso de expedientes judiciales, hasta el recurso de películas, revistas, periódicos, canciones, dichos populares, novelas, historietas, timbres postales y memorias.

La obra es exquisita porque nos muestra, a través del análisis del conflicto de los valores y esquemas tradicionales, una radiografía de la mentalidad de la clase media urbana de aquella época; expresados a través de los medios masivos de comunicación, caracterizados por tener una narrativa sensacionalista que actuó como un medio educativo, moralizante y disciplinario para los mexicanos.

Los autores, analizan la tensión entre la libertad y la prohibición, debido a que no era muy claro el límite entre la tolerancia y la censura. Señalan cómo la clase social fue determinante y marcó una gran diferencia en cómo fue percibida la degradación social, la pérdida y el libertinaje.

Este libro nos permite explorar la ilegalidad y las reglas del bajo mundo; lo ilícito y la norma de las prácticas empleadas por la política mexicana, que reforzaron el uso de la violencia y la impunidad; también promueve una gran reflexión metodológica sobre la complejidad del estudio de algunas fuentes para develar los problemas de fondo que rodearon a estos sujetos tan amenazantes, a saber: la pobreza infantil, la trata de blancas, la modernización de la mujer, la transgresión sexual y el consumo de drogas.

Los autores subrayan el doble discurso del gobierno, caracterizado por ser intolerante y represivo. Al clasificar y señalar a algunos sujetos como un problema social y económico, pero al mismo tiempo desviar la mirada, denotando un nulo interés por adoptar medidas para resolver la situación. Se trató más de vigilar, perseguir y erradicar estas figuras que personificaban “los males sociales”, para mantener el orden y el desarrollo de la sociedad. La peligrosidad de esos personajes dependía de su aspecto, comportamiento, origen o filiación política. De tal manera, el gobierno justificó el uso de la represión, el abuso, la crueldad, la corrupción y la tortura empleados en contra de cualquier persona que cuestionara el orden social establecido y que desafiara las figuras de autoridad.

Para finalizar, los autores dejan abierto el diálogo y nos invitan a generar más preguntas para tratar de entender por qué algunas de esas construcciones sociales sobre la peligrosidad de los sujetos de mediados de siglo XX siguen todavía insertas en el presente, en nuestras mentes, con un gran estigma social.

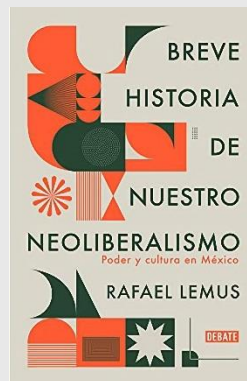
* Estudiante del Posgrado en Historia y Etnohistoria-ENAH.

¹ “Memoria de un minero loreno”, citado por F. Raphael G. Herberich-Marx, en Michael Pollak, *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*, Buenos Aires, Al Margen, 2006, p. 23.

Una historia (in)terminable: nuestro neoliberalismo

Rafael Lemus, *Una breve historia de nuestro liberalismo. Poder y cultura en México*, México, Random House, 2021.

Carlos San Juan Victoria*



Esta reseña es, ante todo, una calurosa invitación a leer este libro, conciso y bien escrito, de un joven literato y profesor universitario, alguna vez secretario de redacción de la revista *Vuelta*; una voz fresca, lúcida y provocadora, que se empeña en mostrar que vivimos en el neoliberalismo, que no es lo mismo que vivir en pecado. Simple y sencillamente, que mucha de nuestra sensibilidad, conductas, nociones y repulsiones está marcada por un cambio cultural silencioso y expansivo, el de la razón neoliberal. Y se propone mostrar cómo surgió este gran cambio cultural, en una asociación nada original, muy repetida a lo largo de la historia, entre el poder y la cultura.

Rafael Lemus nos propone que este tiempo actual y compartido se llama neoliberalismo: “La historia reciente de México es la historia del neoliberalismo. Desde el principio de los años ochenta hasta el día de hoy esa palabra, neoliberalismo, descansa en el centro —y no en los márgenes— de la vida pública mexicana”.¹ Una palabra ya de riesgo, pues su uso intenso en el discurso político la desgastó, a veces como señalamiento del mal, en otras como resumen de virtudes de la libertad. Lemus sigue otro camino, desglosa al neoliberalismo como instrumento de análisis y, a la vez, como un proceso histórico específico. Una forma específica de razón que todo lo mercantiliza y hace de la convivencia una competencia eterna. Y describe sus fases temporales, sus actores, sus escenarios fundacionales o de quiebre, y lo convierte en una narrativa no del fin de la historia, sino de su construcción

humana, con un inicio, su despliegue y la inevitable decadencia. De acuerdo con una historiografía en crecimiento, se postula su acta de nacimiento en el arranque de los años ochenta del siglo pasado, su mayor fuerza en los años noventa y su decadencia a lo largo del siglo que empezamos a vivir.

Un subtítulo señala el centro de este recorrido: *Poder y cultura en México*. Su propósito es narrar la transformación de los intelectuales en los años ochenta y noventa hacia una cultura “de la libertad” y que coincide con el progresivo dominio del “libre mercado” en la vida social y económica, en este país con tejidos muy fuertes —siempre dictados por el poder y la cultura nacionalista—, entre la cultura y la política.

Escúchese ese rumor que despiden los años ochenta. Son los apurados pasos de miles de escritores y artistas y académicos que marchan, resignados o felices, de un lado a otro del espectro político [...] Cuando llegue la década de los noventa y con ella la caída de la Unión Soviética, todos ellos y todas ellas estarán ya operando dentro de una lógica política que ha cancelado, justamente, la política: la historia ha terminado, aceptarán, y ya va siendo hora de abandonar todo radicalismo y dejar que los tecnócratas administren el presente.²

No es un fenómeno cultural sólo mexicano, sino mundial. En México esta migración intensa se nutre con el fuerte viraje de grandes personalidades, como Octavio Paz y el equipo de escritores de su revista *Vuelta*, quienes, en un camino similar al europeo, traspasan las fronteras de la crítica al socialismo realmente existente y arriban a la nueva utopía: una sociedad abierta, libre y de mercados plétóricos —si se cuenta con los ingresos requeridos—. De ahí surgen ideas fuertes que transforman la imagen cerrada y nacionalista del país para convertirla en conjunción de diversidades e identidades y de apertura al mundo que, en 1994, dice Lemus, concluye su fuerza cultural transformadora.

El plan del libro es preciso y coherente: una introducción donde el adjetivo neoliberal se hace sustantivo, gracias a la recuperación del último Foucault, el del *Nacimiento de la biopolítica*, y a la amplia elaboración que varias voces realizaron en los últimos años para superar la reducción del neoliberalismo a su dimensión económica y resaltar su fuerza cultural. Sí, en efecto, es una reorganización a fondo de la economía, pero también de la sensibilidad y de las conciencias, orienta a las élites del gobierno y del poder económico, pero también a la gran masa de los gobernados. Produce sujetos y atmósferas de sensibilidades comunes: “Piénsese, también, en esa profusión de productos mercantiles y culturales (libros de superación personal, manuales de management y liderazgo, comedias románticas, literatura *light*) que de pronto coinciden en producir subjetividades empresariales listas para actuar (y fracasar) en el nuevo escenario económico”.³

No es sólo una política de gobierno sino una “razón neoliberal” que penetra toda la existencia humana. En opinión de quien esto escribe, la hegemonía, la dirección cultural de los países y el globo, se hace posible de esta manera en un capitalismo desregulado y salvaje.

En sus tres primeros capítulos se desglosa tanto el ascenso de un grupo cultural, el de Paz y la revista *Vuelta*, en los años ochenta y parte de los noventa, y su contribución a una labor mucho más amplia y compleja donde intervienen gobiernos, empresarios y medios masivos: hacer de la crisis vivida en esos años responsabilidad del estatismo, definir nuevos “enemigos” de la modernidad como las izquierdas y los “populistas” decididos a regresar al pasado, resignificar la democracia, la sociedad civil, el Estado de derecho y, sobre todo, fundamentar las nuevas esperanzas.

El 2 de marzo de 1988, en la ceremonia de fundación del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, Paz se sienta al costado de Salinas de Gortari y en su turno al micrófono, declara:

Señor Presidente, señoras y señores: México vive un periodo de cambios. Como todas las transformaciones sociales, estos cambios son el resultado de fuerzas y tendencias, ideas y realidades, que, durante los últimos veinte años, a manera de ríos y corrientes subterráneas, han agitado y conmovido el subsuelo social. Ahora al aparecer en la superficie, nos revelan que nuestro país penetra en una nueva época de su historia. Damos los primeros pasos, no sin titubeos, por un territorio desconocido y al que debemos poblar con nuestros actos, y en cierto modo, inventar con nuestras obras. La novedad más visible son las de orden político y económico: pluralismo democrático y modernización económica.

Su primer capítulo, “Editando neoliberalismo”, remite a la revista *Vuelta* en los años ochenta, recrea el tono militante del grupo para dismantelar ideas sobre el socialismo real, el Estado y sus burocracias, el conflicto y la violencia social y guerrillera, los combates contra los emisarios del pasado, las izquierdas y los nacionalismos, que va a la par de su creciente conversión hacia un peculiar liberalismo centrado en la libertad y en los valores del orden conservador.

Su segundo capítulo, “La reinención de México: Splendors of Thirty Centuries”, lo dedica a la mayor exposición, a la fecha, de arte mexicano: de la cultura madre, la olmeca, a la fuerte recuperación del arte novohispano y el paso rápido por los modernismos del siglo XIX y XX. A su juicio ahí se plasma una “nueva curaduría del patrimonio”, una callada lucha por los signos culturales, un conjunto de acentos que, sin romper con la continuidad de los tiempos, le imprime otro sentido: “[...] de manera tal que proyecte la imagen de una nación del todo lista para su inserción en el mercado global: abierta, amigable, multicultural, posmoderna, fácilmente colonizable. Pasen ustedes y vean”.⁴

El tercer capítulo de esta gesta ascendente de la cultura ya (neo)liberal, “Disputas en el campo: Paz vs. Monsiváis”, contrasta la polémica entre esos dos literatos ocurrida en los años setenta, que es, sobre todo, una confrontación sobre el vínculo entre los intelectuales y la política, con el clima posterior, de los años ochenta y noventa, donde los grupos dominantes de la cultura, *Vuelta* y *Nexos*, coinciden con las políticas de Salinas de Gortari. Ambos grupos ya no pleitean desde un referente ideológico por fuera de la razón neoliberal, ahora plena y dominante. Sin embargo, “que no haya un diferendo ideológico sustantivo no supone que no haya una verdadera disputa entre ambos grupos. La hay, por el poder en el campo cultural y por la voz y la autoridad en la esfera pública”.⁵

Los dos últimos capítulos, el cuarto y el quinto, muestran el esbozo de otro gran cambio, ya no la continuidad de la gran transformación cultural que ocurrió en el arranque de los años ochenta hasta 1994, nos dice Lemus, sino, por el contrario, un curso decadente. En el capítulo cuarto, “Otras voces, otros ámbitos: el EZLN y el fin de la hegemonía cultural del neoliberalismo”, Lemus rastrea otra lógica histórica: la *poshegemonía*, el predominio de la administración sobre la lucha ideológica, el debilitamiento en la creación de ideas que propicien el consentimiento de segmentos importantes de la población, y la sucesiva fragmentación de las esperanzas que habían despertado sus promesas. Esta muy pronta caída se debe, aparte de las crisis económicas y políticas del grupo salinista, a la irrupción armada y letrada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

No puede subrayarse demasiado el impacto de la insurgencia zapatista. Su sola emergencia supone ya una inmediata reconfiguración de lo sensible, súbitamente aparecen cuerpos y voces, espacios y afectos, hábitos y saberes que el orden neoliberal había —o parecía haber— extinguido. Su sola irrupción implica ya un radical desordenamiento de la esfera pública mexicana: nuevos sujetos toman la palabra y saturan los medios con textos que van de los comunicados de guerra a los manifiestos políticos a las cartas abiertas a la crónica y la narrativa y la poesía, además de que signos que parecían ya haberse fijado (como democracia, justicia, sociedad civil, tierra y nación) vuelven a ser disputados y redefinidos.⁶

El otro pilar que mantiene latente la reorganización de la vida pública mexicana, por fuera de la razón neoliberal que se impuso, es Carlos Monsiváis. En el quinto y último capítulo, “Las herencias políticas de Carlos Monsiváis”, Lemus lo recupera como esa figura intelectual que se desplaza de campos de intereses muy contrastantes, desde la cultura popular a la crítica de las artes y la literatura, y sin interés por fijarse en una posición política que no sea la amplia y flexible izquierda cultural donde se formó en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado. Registra su paso desenfadado e irónico a una postura más rígida luego del 68, donde declara su convicción socialista y, luego, el traslado de sus ánimos hacia la sociedad civil y a una noción de democracia como ejercicio de los derechos de los marginados, hasta que ya en su vejez, incursiona en el pasado liberal mexicano del siglo XIX para esgrimir figuras como Benito Juárez, Guillermo Prieto e Ignacio Ramírez, la segunda generación

de la Reforma, hombres letrados, políticos, constructores de la patria, ante los nuevos administradores panistas de un neoliberalismo que sólo administra su orden decadente. Monsiváis mantiene una cualidad que a ojos de quien esto escribe es muy singular y que está presente en la reflexión de Lemus, un subversivo de los órdenes realmente existentes de opresión, con un pie en los movimientos de las ‘multitudes’ diversas que irrumpen en el *establishment* neoliberal, y otro pie en las luchas culturales por la hegemonía.

Cuando Monsiváis escribe sobre la generación de la Reforma, el signo “modernidad” ha sido casi expropiado por los neoliberales, que aseguran estar trabajando para adecuar el país a las demandas de la globalización, y la izquierda es repetidamente presentada como “emisario del pasado” y “enemigo del progreso”. También ya entonces prevalece la idea de que, en tiempos globales, modernizar al país supone diluirlo, disolver lo nacional o, cuando menos, supeditarlo a la primacía de la globalización. En la idea de modernidad que Monsiváis extrae del XIX, modernidad y nación son indisolubles, y casi sinónimos: modernizar significa construir nación, no destruirla. De su viaje al pasado Monsiváis vuelve, así, con la conocida prenda del nacionalismo, que una y otra vez opondrá a los que ya no reconocen en México otra cosa que un nodo del mercado financiero internacional.⁷

El epílogo, “La larga noche neoliberal”, un breve ensayo en sí mismo, considera que 2018 abrió otro tiempo donde la razón puramente administrativa, ya no hegemónica, del neoliberalismo, es desbordada por el voto ciudadano y el arribo de una razón política, dispuesta a recrear otra hegemonía, aunque inserta todavía en el poderoso cuerpo mercantil, social y cultural de un neoliberalismo que no ha muerto y, al contrario, respira salud a pesar de sus varias alteraciones. Es, sin embargo, una incierta aspiración transformadora la del nuevo gobierno, que vacila y confunde entre reconstruir lo que había con los gobiernos posrevolucionarios, o reinventar un país en apego a sus mayorías juveniles y a su intensa diversidad de poblaciones y de ecología. No trae propuestas de reforma fiscal profunda, de alternativas de desarrollo, ligadas a las potencias locales de las poblaciones y a la ecología, tampoco en la política, lo que le crea distanciamientos crecientes con esa “multitud” confrontada.

El peligro que se asoma en el horizonte no es tanto el de la continuidad del neoliberalismo como el de su completa naturalización. Si el gobierno de López Obrador no altera de manera sustantiva el curso del país, terminará consiguiendo, paradójicamente, lo que ni siquiera las administraciones pasadas lograron: ocultar del todo los mecanismos del dominio neoliberal. El gobierno dirá que el neoliberalismo ha muerto, los partidarios del régimen certificarán su muerte y el neoliberalismo continuará dominante, ahora ya casi invisible y, por lo mismo, casi imbatible, corregido por los programas sociales del gobierno y cubierto bajo el bravo discurso antineoliberal del presidente.⁸

Bienvenida esta razonable y sólida provocación para estimular el debate sobre la comprensión histórica de “nuestro neoliberalismo” en el terreno ambiguo y difuso de la cultura en México, donde no pocos de sus habitantes aseguran que ahí no existe.

* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

¹ Rafael Lemus, *Una breve historia de nuestro liberalismo. Poder y cultura en México*, México, Random House, 2021, p. 9.

² Lemus, *op. cit.*, p. 161.

³ Lemus, *op. cit.*, p. 18.

⁴ Lemus, *op. cit.*, p. 60.

⁵ Lemus, *op. cit.*, p. 11.

⁶ Lemus, *op. cit.*, p. 128.

⁷ Lemus, *op. cit.*, p. 169.

⁸ Lemus, *op. cit.*, p. 183.

Del país del Sol Naciente a la Perla de Occidente

Melba Falck Reyes (coord.), *Presencia japonesa en Jalisco*, México, Universidad de Guadalajara / Japan Foundation, 2020.

Mónica Palma Mora*



El galeón de Manila, esa histórica y fascinante embarcación que durante el periodo colonial enlazó el comercio entre las islas Filipinas y Nueva España, trajo a estas tierras exóticos productos chinos y pasajeros de diverso origen asiático (filipinos, chinos, indios), la mayoría de ellos, mano de obra. Entre los viajeros que desembarcaron en tierras novohispanas, hubo algunos nacidos en Japón. Dos de ellos, según ha explorado la investigadora Melba Falck Reyes, coordinadora del libro que aquí se describe, se establecieron en el actual estado de Jalisco. Su arribo constituye el antecedente más remoto del establecimiento de japoneses en el estado, tema de este texto, el cual contiene una versión actualizada de su historia.

El propósito del libro, escribe la misma Falck Reyes, es presentar un panorama “lo más completo posible” de la inmigración japonesa en Jalisco, en particular en la ciudad de Guadalajara, a través del estudio de cuatro periodos o “momentos” clave, que se exponen en dos amplias secciones. La primera de ellas contempla tres estudios que analizan el pasado más lejano: el siglo XVII, para luego dar un gran salto y abordar el tiempo que va de finales del siglo XIX a los años de la Segunda Guerra Mundial. La segunda sección, por su parte, se compone de dos trabajos que, desde las perspectivas sociodemográfica y lingüística, investigan las características más actuales de la comunidad japonesa. En su conjunto, los cinco escritos encierran un doble mérito. Por un lado, constituyen una aportación al estudio de

los japoneses en México, iniciado por la historiadora María Elena Ota Mishima,¹ y, por el otro, conforman cinco viñetas, las cuales permiten entrever la dinámica regional del establecimiento de extranjeros.

El primer estudio, de la autoría de Melba Falck Reyes y Héctor Palacios, contiene un relato fresco y armonioso de las actividades desempeñadas por Luis de Encío y Juan de Páez, cuyos nombres conversos o castellanizados dicen poco de su origen; sin embargo, con base en las investigaciones realizadas por el historiador Thomas Calvo, especialista del México colonial, del diplomático Eikichi Hayashiya,² y la desarrollada por los propios autores, se sabe que el apellido japonés De Encío era Fukuchi, y que De Páez nació en Osaka. Se presume que pudieron haber llegado en alguno de los tres viajes diplomáticos que las autoridades novohispanas organizaron entre fines del siglo XVI y las primeras décadas del XVII, con fines de evangelización y de intercambio comercial; o tal vez en el galeón de Manila como pasajeros que huían de la persecución anticristiana en Japón. No está documentada la edad que tenían al arribar, pero sí que ya adultos vivieron en Guadalajara y estaban emparentados — la hija de Luis de Encío se había casado con el joven Juan de Páez —; que se desempeñaron como comerciantes, uno de ellos (Juan de Páez) con más éxito que el otro, y que dicha actividad, en el caso Juan de Páez, junto con la administración de albaceazgos y la mayordomía de la catedral de Guadalajara que ocupó por varios años, lo incorporó a la élite de la sociedad local novohispana.

El segundo texto de la autoría, de Héctor Palacios, ubica el segundo momento del ingreso de japoneses en Jalisco en el marco de la política de apertura hacia la inmigración establecida durante el porfiriato, ya fuese con fines de colonización, de inversión, o bien, para trabajar en las minas y en la construcción de las vías férreas. El autor considera que estos inmigrantes formaron parte de las migraciones japonesas a México, como mano de obra bajo contrato, y de emigrantes libres, propuestas por María Elena Ota Mishima. Por ello, plantea ahondar en el estudio del contexto de modernización económica y expansión militar del periodo Meiji (1868–1912) que lanzó a miles de japoneses fuera de su país. Algunos de los que llegaron a México se trasladaron al estado de Jalisco contratados por la compañía del Ferrocarril Central para incorporarse a la construcción de las vías férreas de la ruta Colima–Guadalajara. Y aunque Estados Unidos era su destino final, por diversas razones, de las que poco se sabe, decidieron establecerse en la ciudad de Guadalajara. A través de una incesante labor de archivo, el autor consiguió localizar los nombres de 21 de ellos y consignar valiosos datos biográficos, los cuales permiten empezar a configurar los motivos de su llegada y su proceso de inserción socioeconómica y cultural en la capital tapatía.

El tercer momento de la inmigración japonesa en Jalisco es abordado por el especialista Sergio Hernández Galindo. El foco del análisis son los años de la Segunda Guerra Mundial. El autor expone las causas de las hondas calamidades vividas por los japoneses en estos años. Destaca el sentimiento de animadversión hacia ellos que desde principios del siglo XX había comenzado a desarrollarse en Estados Unidos, en particular en California en donde

eran más numerosos. Su pronta movilidad de pescadores y agricultores, a exitosos comerciantes, generó el recelo de diversos sectores de estadounidenses que comenzaron a acusarlos de integrar un ejército disfrazado al servicio de gobierno imperial de Japón. La xenofobia se intensificó durante los años de la guerra. El apoyo del gobierno mexicano a la causa de los países aliados decidió el traslado y concentración —a solicitud expresa del gobierno estadounidense— de los japoneses establecidos en México, especialmente en la costa del Pacífico y en las fronteras, hacia el centro del país. Éste fue el motivo de la llegada de una nueva oleada de japoneses a Jalisco, estado en el que se ubicó uno de los tres campos de concentración³ creados en los años de la guerra. Los inmigrantes fueron agrupados en los terrenos de la hacienda de Castro Urdiales, localizada en el municipio de Tala, muy cerca de la capital tapatía. Hernández Galindo aclara que la cifra de japoneses en este campo no fue significativa; en 1943 se encontraban confinados alrededor de 110 inmigrantes de una cifra total de más de cuatro mil en todo el país reportada por el Federal Bureau of Investigation (FBI). Con solidez documental y empatía, Hernández Galindo narra el infortunio sufrido por la inmensa mayoría de los concentrados durante la guerra. Obligados a abandonar sus lugares habituales de residencia, sus propiedades, sus empleos, el traslado a los campos de concentración, en este caso al de Guadalajara, significó para estos japoneses una nueva inmigración. Concluida la guerra, la mayoría decidió quedarse en aquella ciudad en la que había encontrado la solidaridad de una pequeña, pero sólida comunidad de paisanos, y en donde sus hijos podían proseguir sus estudios. Para el autor, ellos son los cimientos de las nuevas generaciones de japoneses en Jalisco, tema de estudio de los siguientes apartados del libro.

La segunda sección se forma de dos originales e interesantes capítulos sustentados en el Censo Nikkei de Guadalajara, de 2018. Este registro, recabado conjuntamente por el Centro de Estudios Japoneses de la Universidad de Guadalajara y la Asociación México-Japonesa de la misma ciudad, tuvo la finalidad de consignar datos actualizados y ordenados sobre la composición de la comunidad Nikkei, no registrados en fuentes oficiales ni de la propia comunidad.

El término *Nikkei* es la primera cuestión que tanto el trabajo de Takako Nakasone y Víctor Katsumi Yamaguchi Llanes, como el de Sayuri Suzuki, se proponen esclarecer. Los autores explican que el término *Nikkei* designa linaje u origen japonés. La comunidad de Guadalajara comprende, tanto a los inmigrantes de primera generación (*issei*) llegados antes de la Segunda Guerra Mundial y a sus descendientes: *nisei*-hijo; *sansei*-nieto; *yonsei*-bisnieto y *gosei*-tataranieto, como a los inmigrantes que nacieron y crecieron en Japón, pero que se establecieron en la capital tapatía después del conflicto mundial; es decir, en el transcurso de la segunda mitad siglo XX hasta fechas más actuales. A éstos se les identifica anteponiendo el término *shin* a todas las generaciones. *Nikkei* refiere, entonces, un tiempo de nueva residencia, pero también un sentido de pertenencia al país de los padres, abuelos o del ancestro principal. Esta explicación es central para consultar el perfil sociodemográfico elaborado por Nakasone y Yamaguchi Llanes, y captar mejor las numerosas variables

sociodemográficas analizadas, de un universo formado por 116 familias y 341 individuos radicados en la Zona Metropolitana de Guadalajara. Los resultados expuestos por los autores, desde una lectura de conjunto, indican una comunidad formada, principalmente, por inmigrantes de la posguerra, en edad productiva (la edad promedio general es de 42 años), con una alta escolaridad (81% de los hombres y 76% de las mujeres concluyeron la educación superior), ocupados/as como empleados del sector privado, profesionistas, académicos, comerciantes, amas de casa, muy pocos como empresarios, y uno que otro jubilado; radicados en Guadalajara por motivos de trabajo o de vínculo matrimonial (con cónyuges del mismo origen o con mexicanas/os), e interesados por visitar el país de sus ancestros.

De igual forma, el trabajo de Sayuri Suzuki, último de los cinco que forman el libro, se fundamenta en información recabada por el Censo Nikkei de 2018 con el objetivo de investigar el nivel de conocimiento y manejo del idioma japonés de las varias generaciones que integran la comunidad. En el caso de este estudio, aclara la autora, el universo investigado se redujo a 216 individuos (de un total de 341) al excluirse del análisis a los *Nikkei* de la primera generación cuyo idioma nativo es el japonés, y a los cónyuges que no son de este origen. El interés de la autora estriba en conocer el nivel del dominio del idioma “como lengua heredada”, ya sea en el aspecto de la comunicación oral, como de la lectoescritura de los tres alfabetos que sustentan el idioma: el *hiragana*, el *katakana* y el *kanji*. De igual manera que el perfil sociodemográfico antes reseñado, el análisis conjunto de las generaciones que llegaron antes y después de la guerra dificulta la lectura de las variables estudiadas, sobre todo si el lector no está familiarizado con los alfabetos del japonés. Pero más allá de esa complicación, los resultados de la investigación indican, de acuerdo con la autora, que 71% de los encuestados tienen conocimiento del idioma, el cual disminuye en las generaciones más antiguas, y aumenta en las nuevas; estas últimas registran un nivel más alto de lectoescritura de los tres alfabetos. En contraste, los descendientes de las generaciones más antiguas y los *shin-nisei*, es decir, la primera generación de la posguerra, consignan un nivel más alto de comunicación oral, aspecto que en las nuevas generaciones es más limitado. Además, las generaciones más antiguas aprenden el idioma por medios informales, familiares o amistades; en cambio, las más nuevas estudian el idioma en el Colegio Japonés o en otros centros educativos. Uno de los resultados más interesante y significativos, es el interés de la mayoría de los *Nikkei* de diferentes generaciones por estudiar o tener un mayor dominio del idioma de sus ancestros.

El trabajo colectivo realizado por los seis especialistas y coordinado por la doctora Falck Reyes, proporciona un panorama documentado e ilustrativo de la historia de la inmigración japonesa en Jalisco, en particular en su capital, la llamada Perla de Occidente. Demuestra que, a pesar de los contratiempos históricos y los desencuentros culturales, los inmigrantes originarios del país del Sol Naciente lograron cimentar una decorosa comunidad, inserta en diversos ámbitos de la vida de la capital tapatía, y cohesionada alrededor de sus orgullosas raíces, sin demérito de las mexicanas.

* Dirección de Estudios Históricos–INAH.

¹ Doctora en historia, investigadora titular de El Colegio de México. Referencia obligada para el estudio de la inmigración asiática en México durante los siglos XIX y XX, en particular de la japonesa.

² Diplomático e hispanista japonés; embajador de su país en España entre 1981 y 1984.

³ Para confinar a los inmigrantes nacidos en los países enemigos de los aliados que vivían en México. Los otros dos campos se localizaron en Temixco, Morelos, y en Perote, Veracruz.

¿La comunidad, flor del maguey? O ¿la comunidad, el llanto del ave Fénix?

Consuelo Sánchez, *Construir comunidad. El Estado plurinacional en América Latina*,
México, Siglo XXI, 2019.

René David Benítez Rivera*



Este libro es, sin lugar a dudas, el resultado de una serie de aciertos, pero uno de ellos — quizás el más inesperado para la autora— es justo el que le otorga ese carácter de indiscutible actualidad, más allá de las otras coyunturas teóricas y analíticas en las que se inscribe. El acierto de ser publicado en medio de la efervescencia social por la que América Latina atraviesa en este final de la segunda década del siglo. En ese sentido, *Construir comunidad...* es ya una respuesta anticipada a un cuestionamiento que late fuerte en las calles de todo el subcontinente, pero que se presenta también como una exigencia ante el agotamiento de un modelo de organización estatal que ha demostrado su incapacidad para cumplir las exigencias que cimentaron su propio origen: libertad, igualdad, fraternidad; y que al mismo tiempo también nos ha empujado a esta crisis civilizatoria a la que nos enfrentamos.

Hoy muy pocos ponen en tela de juicio que nos encontramos ante una situación límite que podría llevarnos no sólo a que el mundo tal y como lo conocemos se transforme dramáticamente y de un modo irreversible, sino que nos enfrentamos, por primera vez, a la posibilidad de nuestra propia extinción como especie. Esa realidad nos exige la nada sencilla tarea de cuestionar todas nuestras certezas, de ponerlas en duda y comenzar a pensar y construir nuevas alternativas que ayuden a salvar el límite que nos hemos autoimpuesto como humanidad. Es de cara a esta tal que Consuelo Sánchez nos ofrece una profunda reflexión que nos insta a *construir comunidad* como la alternativa que nos permita salvar el

abismo al que nos dirigimos. Pero, ¿cómo construir comunidad?, sobre todo en un contexto como el del Estado liberal, que tiene su fundamento en la exaltación del individuo y que en su conformación subyace un intento por desarticular los vínculos que entretejen lo comunitario. La respuesta a esta pregunta la encuentra la autora en el ejemplo de las comunidades indígenas, en su lucha por recuperar su voluntad y capacidad de autodeterminación. Para Consuelo Sánchez, la conquista legal del derecho a la autodeterminación representa un importante avance en la búsqueda por recuperar la politicidad que nos ha sido enajenada en el proceso de intento de consolidación del Estado liberal: “la libre determinación es un medio y una condición para la emancipación, tanto respecto de la opresión política como de la dominación económica”.

Desde una perspectiva crítica, Consuelo Sánchez realiza una radiografía del debate de las últimas décadas entre modernidad y posmodernidad, desnuda de un modo agudo ambas perspectivas y nos propone como desafío pensar más allá de esta dicotomía que pretende, o imponer la universalidad occidental como única vía o folclorizar y despolitizar la diversidad como el discurso posmoderno lo hace. Ambas, como bien lo señala la autora, son dos caras de una misma moneda: el eurocentrismo. Así, construir comunidad es un desafío que implica “cepillar la historia a contrapelo”, reconocer en ésta los momentos en los que se avanza en la conquista del ejercicio de nuestra libre determinación, de recuperación de aquello que constituye lo verdaderamente humano, la posibilidad de decidir colectivamente sobre nuestro presente y nuestro futuro.

Este caminar hacia la construcción de la comunidad, de la conquista de la libre determinación, se encuentra marcado por el ascenso de la lucha de los pueblos indígenas en América Latina. Es desde esta trinchera que se han dado los pasos más sólidos en la construcción de una alternativa viable al capitalismo. En pleno auge de las políticas neoliberales, en un contexto internacional marcado por el fin de la Guerra fría y la emergencia de discursos que pregonaban “el fin de la historia” y el advenimiento del último hombre pero, sobre todo, en el marco del intento de celebración de los primeros 500 años del llamado “descubrimiento de América” como un hecho civilizatorio, los pueblos indígenas se hicieron sentir para contradecir este discurso y mostrar al mundo la cara oculta del progreso, ese que a lo largo de más de 500 años ha intentado exterminarlos, asimilarlos, integrarlos o blanquearlos y al que han podido resistir constituyendo, al mismo tiempo, una alternativa a este modelo colonial.

Así, desde el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios realizado en Quito, en 1990, en la que se propone la necesaria transformación del Estado para crear una nueva nación en la que sean reconocidos los derechos socioeconómicos, políticos y culturales de los pueblos indígenas; la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que planteó en México la renovación del pacto federal y una profunda reforma estatal en la que debía reconocerse el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, y la colocación del tema del Estado plurinacional en el centro de la discusión por parte de las organizaciones

indígenas de Bolivia y Ecuador, el texto hace un recorrido por los dos ciclos de reformas constitucionales que se han sucedido en América, lo que en palabras de Consuelo Sánchez demuestra que el proyecto de Estado plurinacional planteado por los pueblos indígenas en América Latina es un campo abierto, en proceso de experimentación y construcción. Pero, sobre todo, es una alternativa posible que parte de supuestos reales y no ficticios, como es el caso del contractualismo.

Crear comunidad abajo requiere, entonces, la construcción del Estado plurinacional sobre las bases de la “igualdad, la diversidad, la pluralidad, la facultad de autodeterminación, la autonomía, el autogobierno y la comunidad”. En otras palabras, se trata, nos dice la autora, de construir sociedades incluyentes, “un mundo donde quepan muchos mundos,” como lo han exigido los zapatistas constantemente. Se trata de reconstruir el Estado en su acepción más amplia, de refundar la relación estatal, sus instituciones, sus fundamentos ahora apoyados en el liberalismo político, económico y filosófico. Implica construir una nueva ética de respeto real a la diversidad, en la que lo universal sea, justamente, una derivación del respeto a las expresiones diversas de ser, de pensar, de sentir, de estar en el mundo y de vivirlo, y no resultado de la imposición de un sector de la humanidad que pretende universalizar su particularidad y hacerla pasar como superior e imponerla como esquema único de posibilidad de existencia. Esta nueva forma de pluralismo debería, entonces, estar fundada en los principios de la igualdad sociocultural, el derecho a la identidad diferenciada y la facultad de autodeterminación.

No se trata, de modo alguno, de un apoyo manifiesto a posturas separatistas; por el contrario, repensar el Estado, refundarlo en clave plurinacional, implica para la autora darle una dimensión de verdadera justicia, de verdadera igualdad, de integración sólida, sobre la base de nuevos vínculos. Se trata de reformular el principio de estatalidad sobre unas bases distintas a las que el liberalismo nos ha impuesto como herencia. Se trata de establecer un nuevo pacto social, una unidad en la diversidad, en el respeto al derecho a la diferencia y a la voluntad de su ejercicio. Implica desarticular el principio de diferencia que permite el abuso y la explotación sobre la base de la anulación de los derechos o del establecimiento de derechos diferenciados como actualmente ocurre. No se trata de construir *una* forma de autonomía estandarizada que opere para todos los pueblos, sino que “supone el paso de un contexto de sujeción y dependencia a otro de libertad para decidir y determinar colectivamente sobre asuntos de su incumbencia. Comienza por la facultad de autoadscripción”.

Construir comunidad traza los ejes sobre los cuales debe constituirse esa nueva forma estatal que reconozca lo plurinacional como principio, pero todavía más importante, reconoce en las distintas experiencias latinoamericanas los avances que se han dado en favor de esta nueva nomenclatura estatal, que en gran medida ha sido resultado de la movilización no sólo indígena, como enfatiza la autora. Así, desde la constitución nicaragüense de 1987, en la que se reconocen las autonomías regionales y se garantiza el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afrodescendientes en la costa atlántica; la constitución

colombiana de 1991 en la que se reconocen las identidades territoriales indígenas; la constitución boliviana de 2009 que busca garantizar la libre determinación de los pueblos y naciones indígenas con una clara expresión territorial; la constitución ecuatoriana de 2008, que a partir del principio de descentralización del gobierno posibilita la creación de regiones autónomas; la constitución en Panamá que establece la posibilidad de creación de comarcas y reservas indígenas; la constitución venezolana que reconoce un ámbito jurisdiccional a los territorios indígenas y que ha derivado en el reconocimiento de municipios indígenas; hasta el caso de la constitución mexicana, que en 2001 reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y la autonomía. Casos todos en los que Consuelo Sánchez nos da cuenta de la diversidad de propuestas de construcción estatal, de las distintas perspectivas y matices que el Estado plurinacional adquiere de acuerdo con la multiplicidad de experiencias y realidades de las que son resultado. De igual forma, como sucede con las autonomías, que son múltiples al igual que los procesos que las impulsan y les dan vida.

Consuelo Sánchez nos ofrece una obra de enorme importancia, no sólo ya para resistir al capitalismo, sino como una alternativa real, tangible y necesaria. En un país como México, impactado por la violencia de un modo tan cruento, construir comunidad resulta crucial para restituir el tejido social roto como consecuencia de la llamada “guerra contra el narcotráfico”, que emprendió el entonces presidente Felipe Calderón en 2006. Una guerra que ha dejado alrededor de 300 000 muertos, más de 60 000 desaparecidos, una cifra de por lo menos 400 000 desplazados y una “normalización” de la violencia y de sus expresiones que ha terminado por quebrar el ya de por sí lastimado tejido social. La llamada “guerra” representó un proceso de intensificación del neoliberalismo en México e impactó fuertemente en las comunidades indígenas y en los sectores rurales, porque como bien lo advierte la autora, existe una relación clara entre la autonomía y el territorio. No visto este último como simple propiedad o posesión, sino como un elemento identitario, cultural, altamente simbolizado.

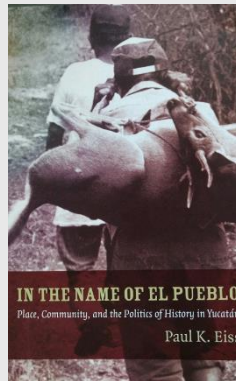
La importancia de *Construir comunidad...* radica en ser una obra que anuncia aquello que está por venir. Es un relato de ese proceso que está resurgiendo ante nuestros ojos, pero que todavía muchos se niegan a ver y reconocer, incluso, que muchos denuestan desde un racismo velado y disfrazado de academicismo. Construir comunidad representa una exigencia urgente ante la crisis civilizatoria a la que nos enfrentamos, la única salida viable que se ha erigido hasta el momento.

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

La persistencia de una comunidad maya

Paul K. Eiss, *In the Name of El Pueblo. Place, Community, and the Politics of History in Yucatán*, Durham, Duke University Press, 2010.

José Manuel Chávez Gómez*



En este texto una población entera es la protagonista principal y otras circundantes son los actores de reparto. El actor central es Hunucmá, localidad que perteneció, en la época prehispánica, al *cuchcabal* o señorío de los canules y después de la conquista fue encomienda de la familia Montejo. Sin embargo, su mayor papel en el libro de Paul K. Eiss se desarrolla en el siglo XIX y hasta la segunda mitad del XX. El autor, además, describe el cambio de pueblo de indios a cabecera del camino real bajo, hacia la costa; del mismo modo, aborda temas sobre el puerto de Sisal y la importancia que tuvo en el siglo XIX como una entrada de viajeros y productos extranjeros, a la vez que sirvió de enlace marítimo para comerciar el palo de tinte. Cabe resaltar que Eiss señala la importancia comercial y política de Sisal desde la época colonial. Por su costa se comerció algodón, palo de tinte, tabaco, grana y, en un principio, el henequén yucateco.

Sin embargo, la importancia de este libro radica en los diversos hechos suscitados en Hunucmá, analizados a través de la antropología histórica, abordando aspectos como el colonialismo, las relaciones de poder, los diferentes actores sociales, políticos y grupos de poder, así como su impacto en la vida e historia del pueblo. Para Paul K. Eiss, Hunucmá no es sólo una población, sino que los hechos históricos acaecidos en torno al asentamiento nos muestran un análisis, que, a partir de lo local, va tejiendo redes en el ámbito regional, siendo el común denominador la comunidad. Esta colectividad, manifestada a través de la actividad agrícola y laboral, defiende su entorno natural y la posesión ejidal de la tierra, transitando

por organizaciones netamente indígenas o por corporaciones campesinas partidistas. El mayor aporte de este texto es la propuesta cronológica y temática planteada en una región cuya periodización constituye una innovación en la historia social de la península de Yucatán.

El hilo conductor de Eiss es la colectividad maya y campesina expresada mediante los individuos, que son los símbolos de cada movimiento y a su vez son los marcadores temporales que nos permiten entender el contexto histórico de su momento. Estos personajes van desde caciques, campesinos, políticos insurrectos hasta líderes agrarios y gobernadores, cuyas apariciones son en consonancia o en confrontación con la colectividad maya y campesina. Estas manifestaciones son registradas en el libro desde el estallido de la Guerra de Castas, pasando por las pugnas entre liberales y conservadores sobre el comercio y la distribución de bienes “suntuarios”, hasta un conflicto sobresaliente entre mayas y criollos, que se prolongó por más de 50 años.

Otros periodos abordados en el libro son el posrevolucionario y la reforma agraria carrancista en Yucatán (1915–1924), llegando hasta Lázaro Cárdenas en 1937. El autor aborda cómo la concepción de maya e indio pasa a ser indígena y campesino, siempre de acuerdo con las motivaciones políticas de su momento. Así, los campesinos, ejidatarios y los otrora peones acasillados en las haciendas henequeneras, se ven envueltos como copartícipes activos e involucrados en los movimientos y conflictos sociales, motivados por la defensa de las tierras comunales. Entonces surge la violencia como el resultado de la pugna por las tierras agrícolas, las fosas de agua para la obtención de sal y de sus recursos agroforestales en un momento histórico en el que la ganadería comercial y la producción de henequén eran lo más importante. Dicha situación parece que fue aprovechada por varios vecinos de Hunucmá para llevar a cabo un “ajuste de cuentas” al interior de la comunidad por las rivalidades y los viejos odios.

Del mismo modo, la descripción que hace el autor de la vida comunitaria en torno a las actividades de cacería y de las fiestas regionales en torno a Hunucmá, Tetiz, Sisal y haciendas circunvecinas, crean una identidad colectiva concentrada en la cacería ritual y religiosa del venado y su vínculo con la virgen de Tetiz, como una actualización de su ser colectivo.

El libro de *In the name of El Pueblo...* resume en su título la práctica comunitaria de los mayas desde la Guerra de Castas, en el siglo XIX, hasta su participación en los movimientos campesinos de la década de 1970, y la represión de la que fueron objeto de parte de los gobiernos estatales de Yucatán por la defensa de sus tierras ejidales. Además, la diversidad de datos e información recolectada refleja un acucioso trabajo de campo y archivo. Eiss consultó diversos archivos estatales, cuyos documentos incluyen despachos legales, informes políticos, correspondencia, notas periodísticas, fotografías y un facsímil de estudios etnográficos. En cuanto al trabajo antropológico, los distintos años que residió en Maxcanú y su traslado a Hunucmá dieron como resultado un acucioso registro etnográfico,

describiendo el contraste entre tradición antigua y la vigencia contemporánea de estos valores. La persistencia de la caza colectiva de los venados es claro ejemplo de ello.

Por último, un sujeto que resume en su persona lo comunal y aplica el concepto de comunidad es Anacleto Cetina Aguilar, un yucateco autodidacta. Él dedicó su vida a la “liberación y la recuperación” de su gente; de ascendencia maya y originario de Hunucmá, residió y laboró casi toda su vida lejos de su terruño; sin embargo, trabajó por él y por la historia de sus paisanos. La pluma y el papel fueron su herramienta de trabajo, como profesor, periodista, promotor cultural y cronista. Todo ello le llevó a escribir sobre desde personajes ilustres de Hunucmá hasta los movimientos armados revolucionarios en América Central. En su trabajo escrito se describe a su Hunucmá como una historia continua con cambios, enfrentamientos violentos y armados en la defensa de los derechos agrarios e identitarios. En el libro de Eiss no hay grandes caciques ni héroes, sólo una colectividad cuya historia se manifiesta a través de las tres secciones en las que está dividido el libro. Es una amena lectura etnográfica y una nueva forma de ver a los mayas en su comunidad.

* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

Las formas de mirar: el análisis histórico visual

Susana Rodríguez Aguilar, *La mirada crítica del fotoperiodista Pedro Valtierra*, México Universidad Autónoma de Nuevo León, 2019.

Rebeca Monroy Nasr*

Susana Rodríguez Aguilar siempre me sorprende, no puedo dejar de leerla cada vez que se dedica a analizar las fotografías de Pedro Valtierra, es un mundo nuevo. Ella lo ha dicho: lleva más de diez mil imágenes del fotoperiodista trabajadas bajo la lupa de un análisis visual, las cuales recuperó de las páginas de diversos diarios y las estudió contextualizándolas en el periodismo y revisando el aspecto cuantitativo y cualitativo de su obra.

Es así que Susana Rodríguez analiza con gran profundidad la labor de Pedro Valtierra en el periodismo y el fotodiarismo —primero lo hizo en la maestría y luego en el doctorado—, con una mirada de largo aliento, desde el aspecto documental histórico y estético. Esta visión fotohistórica, dialéctica y metodológicamente hablando —desde la historia social, la historia cultural y la historia del periodismo mexicano—, le permitió a la investigadora crear un método de análisis muy propio, sujeto a una visualización de las imágenes y a un conteo, una por una, de lo que contenía. Algún día la escuché decir que ella sí sabía cuántos perros había en las fotos publicadas de Pedro Valtierra, y es cierto, “ni Pedro creo que lo sepa”, aseguraba, pero ella sí. Así las cosas, el análisis que nos propone en este libro trata, justamente, de una biografía laboral y política del fotorreportero y su obra. De las imágenes y de sus propios contextos y, por ello, cada historia tiene una fuerza indicial muy profunda e inequívoca.

Y es que debemos reconocer que, en el caso de este libro, estamos hablando de dos autores: la que analiza la imagen con una visión crítica y al creador de esas obras de gran alcance social y cultural. La autora nos permite ver el contexto en diacronía y sincronía del trabajo del fotógrafo, al conocer cómo se inició de niño en aquellos campos zacatecanos, de sus diferentes labores y oficios, de su ambición por mejorar y con ello sacar adelante a toda su familia en una lucha cotidiana, su necesidad de formarse escolarmente y pasar por un Colegio de Ciencias y Humanidades y luego arribar a las aulas universitarias, para encontrar su verdadera vocación.

Empezar como bolero en Los Pinos y seguir como ayudante de fotógrafo en el cuarto oscuro con uno de los más destacados maestros de la fotografía de mediados del siglo pasado,

ahora olvidado y dejado en el abandono histórico, el “Chino” Agustín Pérez, sin salario, como solía pasar en la vida empírica de nuestros fotógrafos de prensa. Todo ello deja ver lo que ha sucedido por años en los diarios nacionales, que el mismo Valtierra conoció bien por trabajar en la entraña de la presidencia, en donde las imágenes eran absolutamente alineadas al régimen en turno, sin el menor asomo de crítica permitida.

La historia de Valtierra es de crecimiento continuo, al encontrar su vocación a partir de la práctica, de la refriega diaria y —para suerte del fotoperiodismo nacional— se conjugaron varios factores, como lo muestra Susana Rodríguez, que dio paso a una coyuntura en los medios nacionales con la creación de periódicos más democráticos y aperturistas que buscaban mostrar esa otra “verdad” escondida, disimulada, desvanecida por el poder. Y ahí encajó perfecto la creatividad estética de Pedro Valtierra, con la necesidad de imágenes más duras, crudas, implacables, que cuestionaran el estado de cosas del momento. Así lo reporta la autora de este libro, al mostrarnos cómo pasó del diario *El Sol de México*, a encontrarse con la ruptura que Julio Scherer tuvo con Echeverría en el diario *Excélsior*, y la creación de la revista *Proceso* (6 de noviembre de 1976) y del diario *unomásuno*, con Manuel Becerra Acosta (14 de noviembre de 1977).

Esa coyuntura fue la puerta que abrió nuevas fuentes de trabajo, creativas y cuestionadoras, con plumas críticas para los reportajes, crónicas e informaciones, y miradas agudas con fotógrafos experimentados como Héctor García, Lázaro Blanco, Nacho López, a donde se adhirieron los jóvenes con una mirada fresca e innovadora, de largo alcance, con imágenes irredentas, críticas, detonadoras, pletóricas de una estética modernizadora que John Mraz ha llamado el “nuevo fotoperiodismo mexicano”, que, por supuesto, incluye al diario *La Jornada*, donde nuestro personaje tuvo una labor sustancial en defensa del oficio del fotógrafo, de los derechos autorales, de los créditos a los realizadores, con injerencia en la elección y selección, entre muchas otras tareas que permitieron que Valtierra, junto con Christa Cowrie, Marco Antonio Cruz, Frida Hartz, Elsa Medina, Antonio Turok y, más tarde, Eniac Martínez, Francisco Mata, Carlos Cisneros, entre muchos otros que estuvieron por ahí, le dieran un giro inspirador y disruptivo a la fotografía del diarismo nacional.

Y ahí la mirada de la investigadora converge con la del fotoautor, ahí es donde se encuentran en el mundo del periodismo, porque Susana Rodríguez también fue reportera, por eso ha tramado —en el sentido literal de la trama y la urdimbre— este trabajo con tanto ahínco y profundidad, porque conoce el oficio desde la entraña misma de la redacción, de la configuración y edición, de la refriega diaria del trabajo bajo presión. Porque sabe entrevistar, analizar, sintetizar, sólo que ahora lo documenta con las formas y las metodologías que usa el historiador(a); se puede advertir la presencia del oficio de la reportera que consigue la información. En su libro podemos advertir los dos oficios que ejerce la autora con gran capacidad.

Gracias a ello, Rodríguez elige las imágenes con gran certeza, porque conoce los contextos de cada una, los generales y los particulares, y lo armoniza con su narración fluida. Ella

aprendió el oficio de redactar, de aprender, de corretear a sus sujetos, pero lo hace ahora con la mirada y la pluma del método analítico del historiador, porque convergen ambas profesiones, porque no se contraponen, porque la una ha nutrido a la otra, porque es justo la crónica de los hechos documentados, justo el *impasse* del análisis lo que le confiere ahora su carácter de historiadora con la pluma o la tecla ágil de la reportera. Su trabajo es valioso por ello, porque dispara duro y al cráneo, porque no se anda por las ramas, porque devela secretos, revela situaciones, sabe preguntar e inquirir donde otros no, por ello logra meterse y sumergirse en la información de la historia reciente, para sacar lo más preclaro de ella.

Así es Susana Rodríguez, la que era reportera, la ahora doctora en Historia, así ha sido su impulso vital que se reúne con el del doctor Valtierra, para mostrar que la fotografía tiene funciones críticas, funciones documentales y estéticas que sobreviven a la distancia del evento y se convierten en un elemento icónico, en un paradigma de situaciones o momentos relevantes de nuestra historia.

En el libro de Susana Rodríguez las descripciones de las imágenes cobran vida en sus apartados: “Primer plano” y “Segundo plano”, son los ajustes de las imágenes que va recorriendo la autora en un sistema de zonas temáticas, no sólo cronológicas. Y en ello radica su gran valor, porque nos dota de un sentido desde el elemento cuantitativo de las imágenes para arribar a su elocuencia. Sus primeros planos son los primeros momentos de Pedro Valtierra en el diario *El Sol de México* hasta el momento que se irá al diario *unomásuno*. Después veremos su intenso, claro y definitorio trabajo en *La Jornada*, sus definiciones con la imagen, el uso ideológico de las lentes en sus encuadres, composiciones, las puestas en escena en los momentos álgidos de los tiros, de las contiendas. Los traslados de la cámara cuando está al ras del suelo, cuando toma picadas y las contrapicadas que tanto gusta de realizar desde el ángulo superior de la escena. Ahí, en esas descripciones que realiza Rodríguez, vamos conociendo cómo el autor de *Las mujeres de X’oyep* realizó las coberturas con una cámara que todo lo veía, que predefinía, previzualizaba y analizaba la escena en fracciones de segundo, como lo dijera Nacho López.

En todo ello encontramos el estilo muy personal de fotografiar, aunque en la época se usaba con gran fortuna el gran angular, algunos trabajaban la telefoto o incluso eventualmente la lente normal. Con películas de sensibilidad 100 a 400 ASA, a veces forzadas o sobrexpuestas para responder a las circunstancias lumínicas, todo ello fue configurando la gramática visual “valterriana”, que a su vez analiza Susana Rodríguez con su ojo crítico y agudo.

Por ello, insisto, aquí se concentra la obra de dos fuerzas, la mirada crítica del fotoperiodista Pedro Valtierra y la crítica mirada de la fotohistoriadora. Imposible soltar ambas miradas, pues la colección de imágenes que tenemos en este libro es cuantiosa y maravillosa, además de observarlas en su propio contexto editorial. Este libro nos explica cómo y por qué el trabajo del fotógrafo zacatecano ha tenido tan fuerte impulso y su fuerza icónica perdura a través de los años.

Sus imágenes, que en su momento trascendieron las páginas de los diarios, que llegaron al acervo del Consejo Mexicano de Fotografía, formaron parte de las Bienales de Fotografía, del grupo de los Fotógrafos Unidos. A la agencia Imagenlatina, a la vida extraordinaria de la revista y de la agencia *Cuartoscuro*, de los libros iniciales como *El poder de la imagen y la imagen del poder*, a recibir el Premio Príncipe de Asturias con su detonadora imagen de las mujeres de X'oyep; entre muchos otros premios y reconocimientos que ha tenido Pedro Valtierra. Justo porque ha sido consistente consigo mismo, porque ha sido un fotógrafo honesto y valiente, porque su cámara ha captado a las diversas fuerzas de izquierda con un claro posicionamiento desde la visualidad, que conforma parte de la historia gráfica de los movimientos sociales, de las fuerzas de resistencia, de las madres de los desaparecidos, de los sindicatos independientes, de los encontronazos en la marchas, de los homosexuales, la lucha en favor del aborto, además de las fotografías irredentas de los presidentes, los gabinetes y todos los entes que el priismo nos regalaba y que pocos se había atrevido a tocar y retratar desde la oposición al poder. ¡Qué falta nos hacían esas imágenes irredentas, locuaces, con profundas miradas de autor!

Todos estos materiales fotográficos elegidos por la autora del libro, con base en un universo de 2 875 imágenes, nos dejan ver el trabajo del fotoperiodista en la esfera de lo nacional, lo internacional y sustrae los discursos de la gramática visual que Pedro Valtierra ha realizado. Un discurso que en la era de los contagios algunos buscábamos, encontramos, repetíamos, pero que fueron expandiéndose por suerte para el fotoperiodismo y el diarismo, para la fotografía en general de ese último tercio del siglo XX, de la foto química, la foto analógica, la fotografía de negativo sobre plata con gelatina. El embrague con la fotografía digital, que ha facilitado algunos de los procesos que venían desarrollando los fotógrafos con grandes dificultades para sus envíos a las diversas fuentes, con el complejo hecho de tener que revelar, fijar e imprimir las imágenes en el baño del hotel para su envío, como los antiguos faxes o máquinas primarias, usadas para facilitar la publicación. Otros tiempos de una lentitud impensable, cuando se tenía que confiar en algún desconocido para que trajera el rollo original de algún lugar del país a la Ciudad de México, hubo robos, hubo pérdidas, hubo de todo, pero así era esa época. Impensable todo ello ahora en la era de las redes, el internet, el Whatsapp, el Instagram, entre otras, con sus velocidades de microsegundos.

Este libro es un acercamiento importante a la obra de Pedro Valtierra, que se vincula a las otras historias que se han trabajado de Valtierra y que nos abren, indudablemente, la visión de un mundo que nadie pensaba que fuese tan importante. Los trabajos de Alberto del Castillo y Mónica Morales dan cuenta de ello, además de otras biografías laborales que lo han abordado. Pero ésta se suma con una metodología de análisis muy particular que abordó, con mayor énfasis, en su tesis doctoral.¹

Hubo alguna vez quien me cuestionó duramente que la hemerografía fuese fuente de primera mano, hoy es contundente e innegable que sí lo es, que nos dota de sentido, de

identidad, de un pasado reciente con vida, de saber las razones y los contextos; porque al leer este libro y recordar todas estas historias vividas, tenemos las certezas del horror que vivimos en la mentira, la corrupción, las guerras internas y externas, los dictadores, las trampas, las mentiras, la corrupción despiadada, la persecución, la negación, la injusticia, aunado a la sensación de impotencia, dolor, coraje, son muchas emociones que también se comparten como la alegría, el reencuentro, la posibilidad de disfrute o de desconcierto, eso nos lo permite Susana Rodríguez con su nuevo libro gracias a la obra de Pedro Valtierra, porque lo único importante ahora es recordar lo que hemos sido, evitar repetir los errores, ya que para eso sirve la historia; y con imágenes, la nitidez de ese pasado es todavía mayor.

* Dirección de Estudios Históricos-INAH.

¹ Parte de la bibliografía reciente que enriquece el análisis de la obra en torno a Pedro Valtierra: Alberto del Castillo, Mónica Morales, Pedro Valtierra Castillo, *Pedro Valtierra. Mirada y testimonio*, México, UNAM / FCE / Cuartoscuro, 2012; Alberto del Castillo, *Las mujeres de X'oyep. La historia detrás de la fotografía*, México, Conaculta, 2013; Mónica Morales, "Nicaragua 1979. La mirada de Pedro Valtierra. La cobertura fotoperiodística de la revolución sandinista en el diario unomásuno", tesis doctoral, ENAH, 2014, inédita; Susana Rodríguez Aguilar, "Fotoperiodismo mexicano: el relato visual del diario La Jornada, una forma de historiar (1984-2000)", tesis doctoral, FFyL-UNAM, 2018.

La migración de mujeres profesionistas colombianas a México

Rosa Emilia Bermúdez Rico, *Migración internacional calificada por razones de estudio: colombianas en México*, México, El Colegio de México, 2019.

Cristina Sánchez Parra*



El arribo de colombianos a México en condición de migrantes se ha consolidado como una dinámica social recurrente, la cual muestra una tendencia creciente a que sean jóvenes quienes deciden viajar a México para realizar sus estudios de posgrado. Ante esta evidencia, Rosa E. Bermúdez se pregunta por un grupo en particular de dichos estudiantes: las profesionistas en ciencias naturales y ciencias sociales; los contrastes entre los motivos, las experiencias y las subjetividades que testimonian las mujeres seleccionadas son narrados y analizados por la autora a lo largo de los seis capítulos del libro.

Este texto es producto de una investigación doctoral llevada a cabo en el Centro de Estudios Demográficos y Urbanos de El Colegio de México. La autora utilizó metodología de investigación cualitativa, por lo que encontramos a lo largo del libro la voz de las 24 mujeres, entrevistadas por la autora, quienes viajaron a México por motivos de estudio. Hay que señalar que la sistematización de la información recopilada por la autora, por medio de tablas, diagramas y gráficas, permite la comprensión de los datos para dimensionar la importancia de este fenómeno migratorio.

De acuerdo con la autora, las mujeres participantes debían cumplir con tres requisitos: ser profesionistas con experiencia laboral en Colombia, haberse movilizado entre los años de 1990 a 2006 y, que hubiesen egresado de un posgrado en alguna universidad mexicana. A

partir de estos perfiles, uno de los objetivos de la investigación es hacer una reconstrucción de la biografía profesional de las mujeres, partiendo del reconocimiento de sus trayectorias familiares, educativas y laborales. El estudio se complementa con el uso de otras fuentes, como las encuestas gubernamentales, los censos y los datos emitidos por el Instituto Nacional de Migración en México.

El libro se estructura analíticamente en dos grandes temas: el primero, que aborda las condiciones estructurales de los Estados implicados (país de origen y país de destino), como características contextuales que motivaron la decisión de salir de Colombia para estudiar en México. El segundo, las narrativas de las mujeres entrevistadas que cuentan sus vivencias, permitiendo identificar algunos patrones de movilidad, rupturas y continuidades del fenómeno. Además, un aporte del libro es el acercamiento analítico a la experiencia migratoria femenina.

En torno al primer tema, se estructuran los primeros tres capítulos del libro, los cuales van a englobar las características sociales y políticas de los países (emisor y receptor de la migración). Al respecto, se señala que desde las últimas décadas del siglo XX y lo que va del actual, puede identificarse una tendencia creciente de la migración calificada por razones de estudio. Bermúdez identifica aquellos destinos hegemónicos predilectos por los profesionistas que buscan seguir estudiando: Estados Unidos, Reino Unido, Australia, Francia y Alemania; al tiempo que identifica un nuevo bloque emergente compuesto por China, Japón y Malasia. Estas rutas de movilidad académica que nos señala la autora insinúan posibles estudios relacionados con la geopolítica de los países que se disputan la recepción de migración calificada.

En ese mismo sentido, el estudio de Bermúdez también arroja información valiosa para pensar una regionalización de la migración en América Latina; es revelador, por ejemplo, que México sea el principal país de emigración en el mundo, así como que Colombia sea la cuarta colonia extranjera con más presencia en México, después de estadounidenses, guatemaltecos y españoles. Aunque los datos también indican que son los colombianos quienes ocupan el primer lugar en población migrante con nivel de estudios de licenciatura o más.

Esas tendencias se observan en perspectiva histórica en el libro, por lo que no puede dejarse de lado la tradición de la política exterior mexicana de ser receptor de exiliados y de un gran flujo de migrantes en diferentes momentos de su historia. La autora no profundiza en este fenómeno, pero señala a algunos autores básicos de la historiografía mexicana que han trabajado tales asuntos para el siglo XX. De una manera similar, se acude a la historia de Colombia para entender el fenómeno de expulsión de colombianos que, de acuerdo con la autora, se ha configurado en tres grandes oleadas: en los años setenta y ochenta tempranos del siglo pasado, en un momento de radicalización de la política colombiana que motivó la salida de intelectuales como Gabriel García Márquez, en una especie de autoexilio. La segunda ola se presentó a causa del conflicto armado interno que expulsó a un grupo

importante de dirigentes políticos que salieron para proteger sus vidas. Finalmente, desde la entrada del neoliberalismo al país y hasta la actualidad, la tendencia ha sido la salida de colombianos por razones laborales o de estudio.

Precisamente, al detenerse en este último grupo, Bermúdez plantea una contextualización sociopolítica que le servirá para reforzar su hipótesis a propósito de las razones por las cuales las profesionistas colombianas deciden salir del país, entre las que encontramos: la creciente necesidad de aumentar sus credenciales académicas y para atenuar la incertidumbre laboral que se vislumbra compleja e injusta, sobre todo a partir de la reforma laboral (Ley 50 de 1990), caracterizada por la flexibilización laboral, la instauración de los contratos a término fijo, la subcontratación, el salario integral, entre otras reformas que van en detrimento de los trabajadores.

Si bien el panorama esbozado por la autora permite comprender las razones de la salida de los colombianos, el estudio podría profundizar más si se dialogara con los trabajos que estudian el contexto conflictivo del país. Las consecuencias del crecimiento y enfrentamiento entre diversos actores armados (ejército, narcotraficantes, guerrilleros y paramilitares) y el asesinato de líderes sociales y de simpatizantes de organizaciones políticas no tradicionales son, sin duda, una causa más de expulsión de jóvenes del país. Otro elemento que pudo retomarse con más detalle son las características del sistema educativo colombiano el cual, a diferencia del mexicano, no ofrece de manera extensiva estímulos, como las becas. Esto, junto con el prestigio académico, son retomados por las entrevistadas, como los alicientes para elegir a México como lugar de destino.

El segundo gran tema del libro, a propósito de las motivaciones y subjetividades de las mujeres migrantes por razones de estudio, es presentado en los siguientes tres capítulos, los cuales exponen continuos contrastes entre los testimonios de aquellas mujeres que estudiaron disciplinas relacionadas con las ciencias naturales y las que se especializaron en las ciencias sociales. Es interesante la manera en que, al tiempo que se van rescatando las voces de las entrevistadas, es posible ir trazando sus trayectorias profesionales, comprendiendo las exigencias académicas de una u otra área. No obstante, es aún más revelador el hecho de que sea la incertidumbre laboral la motivación principal de expulsión de jóvenes profesionistas de Colombia. Sin duda, el estudio de Bermúdez aporta, en gran medida, a la discusión respecto del fenómeno de “fuga de cerebros”.

La riqueza de los testimonios también permite conocer a estas 24 mujeres en tanto sus experiencias en México, no sólo en el nivel educativo (se señala que en general sus desempeños fueron sobresalientes), sino en su condición de mujeres migrantes solas, en su mayoría. En este punto se revelan las relaciones de género, las lógicas de interacción con los hombres en México, las redes de solidaridad entre colombianos, la relación con sus familias en Colombia, los vínculos afectivos dejados en su país de origen o entablados en el país de

destino, además de las oportunidades de crecimiento profesional en México, todos estos factores influyeron en la decisión de quedarse o regresar.

Sin duda, Bermúdez acierta al presentarnos un análisis que, como ella misma señala, se centra en una migración no hegemónica: son mujeres profesionistas, latinoamericanas, migrando a otro país de la región. En tal sentido, un aporte del libro es la detallada caracterización de estas mujeres no sólo en aspectos profesionales sino señalando su subjetividad como factores fundamentales de su experiencia. En general, dice la autora, son mujeres que han construido su autonomía y que se saltan muchos de los preceptos tradicionales que se han construido de las mujeres.

Las relaciones familiares de esas mujeres son otro elemento que se presenta como un factor que estimuló su salida de Colombia. Aunque se trata de casos muy acotados, es sugerente la identificación de la educación como un factor de movilidad social para las clases medias, sector al que se adscribe la mayoría de las participantes en el estudio.

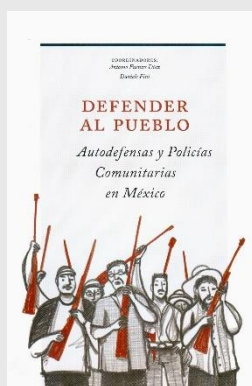
Finalmente, la movilidad de profesionales para cursar estudios de posgrado también permite vislumbrar posibles rutas de trabajo relacionadas con la presencia o ausencia de redes académicas entre los países, aunque la ausencia estatal colombiana contrasta con el apoyo económico que ofrece México a los estudiantes; sería interesante saber qué tipo de redes se han conformado una vez que regresan a Colombia y se integran al mercado laboral. Por otro lado, no son pocas las mujeres que salen de México no para regresar a su país de origen sino para continuar con sus estudios en otro lugar. Con seguridad, todas esas vías son susceptibles de nuevas preguntas de investigación y el trabajo de Bermúdez acierta en este sentido, al señalar otras formas de comprender la migración de mujeres.

* Facultad de Filosofía y Letras–UNAM.

Pueblos armados en movimiento

Antonio Fuentes Díaz y Daniele Fini, *Defender al pueblo. Autodefensas y policías comunitarios en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanistas de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones Lirio, 2018.

Mario Camarena Ocampo*



Defender al pueblo es un libro formado por 14 capítulos de diferentes autores que nos invitan a reflexionar sobre lo que son las autodefensas y las policías comunitarias indígenas en los estados de Michoacán y Guerrero. Los autores analizan de cerca la experiencia de la policía comunitaria en el contexto de la guerra sucia: el despojo de las tierras, los bosques, las costumbres y la vida comunitaria de los pueblos, acompañados por la violencia, imputable a la ineficacia del sistema de procuración de justicia de gobiernos de un Estado nacional que ha descuidado el proteger a los pueblos de indios.

Los ensayos incluidos en este libro elaboran un minucioso diagnóstico de la trágica realidad que se vive en Guerrero y Michoacán; trabajos que están bien hilvanados y documentados, que hacen un detallado recuento de la violencia permanente contra los derechos humanos, tanto individuales como los comunitarios, por grupos que están al servicio de los poderes locales y de las empresas mineras, con la protección y anuencia de los gobiernos municipales, estatales y del propio gobierno federal.

Los 14 capítulos de este libro nos hablan de la violencia como un acto cotidiano entre los pueblos indígenas de Guerrero y Michoacán; poseen una narrativa en la que se combinan relatos minuciosos de los eventos, la descripción de las organizaciones, aunados a la información-investigación de diversas fuentes bibliográficas, documentales y testimoniales,

así como disquisiciones en torno a los conceptos y la explicación de los hechos, todo lo cual resulta en un texto de primer orden en el ámbito de los estudios críticos que se requieren para entender el momento actual y el origen de las defensas comunitarias desde las propias comunidades.

Los capítulos que integran el libro analizan las vicisitudes de las defensas comunitarias que se han organizado en los mencionados estados en las últimas décadas. Defensas comunitarias que surgen al calor de la defensa de los pueblos en contra de los grupos de poder regional y que se van transformando en cada momento histórico; oscilaron de un movimiento social a grupos paramilitares, o hacia una posible “cartelización”; y en otros casos, hacia la institucionalización de estos grupos comunitarios. Pero cualquiera que sea su evolución ulterior, las defensas comunitarias se han consolidado como instituciones de los pueblos que alteran los poderes locales e impactan en el Estado nacional en épocas de globalización.

El surgimiento de las defensas comunitarias es un tema de mucha actualidad. Víctor Manuel Sánchez nos informa que en 2014 surgieron 106 grupos de autodefensa en 17 estados del país y que controlan, aproximadamente, cinco por ciento del territorio nacional. Las entidades federativas en las que se concentran estos grupos de autodefensa son Chiapas, Guerrero y Michoacán; que se hacen cargo de su propia seguridad (y en algunos casos, de la procuración de la justicia), situación propiciada por el descuido o la abierta complicidad de las autoridades de los tres niveles de gobierno, incluyendo ministerios públicos, policías municipales y estatales, así como las fuerzas armadas, que no toman en cuenta a los pueblos que habitan en estos municipios.

Desde fines del siglo XX se han agudizado las luchas de los pueblos por conservar sus recursos naturales, su territorio, sus formas de vida y de gobierno tradicionales, tanto en Michoacán como en Guerrero. Poco a poco resulta claro que esta lucha es contra siglos de dominación de poderes locales y de gobiernos del Estado mexicano, que los han despojado de su forma de vida y de sus propios sistemas normativos en beneficio del capital, extranjero y nacional.

Desde la segunda mitad del siglo XX, en Michoacán y Guerrero se registra una emergencia de grupos de defensa comunitaria: rondas, autodefensas, policías comunitarios, que retoman las tradiciones de los pueblos. Los autores caracterizan a los grupos de defensa comunitarios como una organización armada de ciudadanos que responde a los intereses y necesidades de la comunidad para enfrentar la inseguridad; es decir, las defensas comunitarias responden a las estructuras de los pueblos, donde sus integrantes son nombrados por las asambleas comunales para brindar un servicio al pueblo. Las autodefensas son grupos armados que buscan defenderse de las agresiones de la delincuencia organizada y de los abusos policiacos. Las distintas policías institucionales no son nombradas ni rinden cuentas a la comunidad sino sólo a los grupos de poder y sus intereses.

Las defensas comunitarias emergen con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte; el auge de la migración; el aumento de los megaproyectos que despojan de sus tierras a los pueblos; el incremento de la inseguridad y la violencia, reforzadas por la presencia de actores criminales; la ineficacia de un sistema de procuración de justicia; un Estado nacional que ha perdido el control de los territorios y el monopolio de la violencia; aunado a la corrupción y la discriminación de los pueblos indígenas, todo ello orilló a los pueblos a que reclamen su derecho a “levantarse en armas contra el crimen organizado”, a reforzar sus autoridades locales y a confrontar a otros niveles de autoridad y a las policías que ataca a la comunidad.

Estas organizaciones de autodefensa se encuentran dentro del marco legal del Estado mexicano de acuerdo con los cambios en los artículos 2° y 4° de nuestra Constitución, y el artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que les permite a los pueblos tener legitimidad desde el marco del sistema jurídico mexicano. Los grupos de autodefensa es una forma de hacer política para garantizar la existencia de los pueblos indígenas.

Los 14 ensayos que integran el libro tienen como objeto explicar la existencia de las defensas comunitarias en México y su impacto en la continuidad del mundo indígena. Antonio Fuentes y Daniele Fini, en su ensayo “La emergencia de la defensa comunitaria”, analizan la singularidad de las autodefensas y policía comunitarias en México, donde no hay un solo modelo, sino que existe una multiplicidad de formas de organización y de relación con el Estado, que son necesarias para entender este momento histórico. Por su parte, Daniele Fini, en su ensayo “La expansión reciente de la CRAC-PC de Guerrero”, nos invita a reflexionar a propósito de la violencia como el detonante de los cambios en los procesos autonómicos; así, observa la transformación de la CRAC-PC ante el aumento de la violencia generadas por las mineras en la región de la Montaña en Guerrero. José Albar Chavelas, en su texto “Proyectos comunitarios, coyunturas y conflictos en la policía comunitaria de Guerrero”, examina las transformaciones de la policía comunitaria entre los años 2005 y 2015, y la influencia de sus líderes en los municipios de San Luis Acatlán, Iliantenco y Malinaltepec, en la región cafetalera; ellos logran romper con la pasividad de las organizaciones y ponen en movimiento a las defensas comunitarias. Pierre Gaussens, en su ensayo “Antecedentes y surgimiento de la policía ciudadana de la UPOEG en Ayutla de los Libres”, analiza los orígenes del levantamiento armado de 2013 en el municipio Ayutla de los Libres con la intención de establecer la legitimidad del movimiento. Por su parte, Héctor Ortiz y Ana Paola Torres, en su capítulo titulado: “De la insurrección popular a la resistencia organizada: la policía comunitaria de Olinalá, Guerrero”, analizan la formación de la policía comunitaria en Olinalá, en el estado de Guerrero, bajo la premisa de que hay una tradición comunitaria que fortalece el ejercicio del poder político popular. Antonio Fuentes, en su contribución: “El Estado son ustedes”, analiza la formación de grupos de defensa comunitaria en la región de Tierra Caliente de Michoacán, conocida como “Zona Gris”, contra las extorsiones violentas de grupos relacionados con las instituciones de seguridad estatales. Giovanna Gasparello, en su texto: “Respuesta comunitaria a la violencia en Cherán: seguridad, participación y

construcción del territorio y de la sociedad”, aborda el surgimiento de la paz con justicia social en el pueblo de Cheran Keri desde el modelo de la antropología de la paz que estudia la violencia para restablecer un sistema comunitario. Jakob Krusche, en su ensayo: “La policía comunitaria de Santa María de Ostula”, se pregunta cuáles fueron las condiciones que permitieron la aparición de la policía comunitaria en Santa María de Ostula y el peso que tuvieron en las negociaciones con el Estado mexicano y otros actores. Sostiene que la policía comunitaria es un factor que les permite negociar a las comunidades con el Estado y otros grupos de la región. Luis Alberto Peniche, en su texto “Estrategias de defensa comunitaria en el valle de Apatzingán”, detalla las estrategias de las defensas comunitarias desde sus propios actores. Miguel Ángel Vite, en su estudio titulado: “El *performance* de la autodefensa de Tierra Caliente (Michoacán)” hace un análisis de las narrativas sobre las autodefensas de Tierra Caliente desde el significado de sus acciones y de los propios códigos de los sujetos. Las autodefensas crean sus iconos en oposición a los grupos que combaten. Jesús Pérez Caballero, en su capítulo, hace una propuesta de análisis sobre las autodefensas en Michoacán, donde la concepción jurídica marca la visión de la prensa en la forma de conceptualizar. David Benítez Rivera, en su ensayo titulado: “Lo político comunitario. El proceso de construcción de la comunidad a través de la experiencia de la policía comunitaria”, analiza el momento en el que emerge lo que denomina lo “político-comunitario”, unificando a los diferentes grupos de los pueblos en contra de un sistema que los destruye en la Costa Chica de Guerrero. Maribel Rivas Vasconcelos, en el capítulo titulado: “El modelo de policía comunitario del gobierno federal en México”, elabora un análisis de los procesos de participación ciudadana en la seguridad de las comunidades, en coordinación con las instituciones del Estado mexicano, en el contexto de la Iniciativa Mérida, que en el año 2007 buscaba convertir a los policías en informantes.

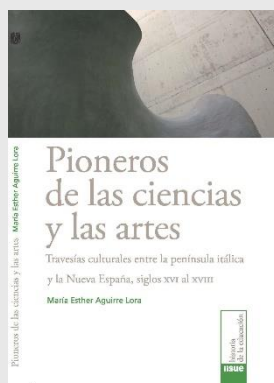
Este libro es una pieza clave para el entendimiento de la existencia de las policías comunitarias, sobre todo en un contexto donde la violencia es parte de la vida cotidiana de dichos pueblos. Así, el material sostiene que la autonomía es la forma de hacer política de los pueblos indígenas en esas difíciles condiciones para garantizar su propia existencia. La autonomía no es una ruptura con el régimen anterior sino una forma de resistirse a la destrucción de una forma de vida.

* Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Travesías culturales

M.E. Aguirre, *Pioneros de las ciencias y las artes. Travesías culturales entre la península itálica y la Nueva España, siglos XVI al XVIII*, México, IISUE-UNAM, 2020.

Paulina Latapí Escalante*



La autora de la obra, la doctora Georgina María Esther Aguirre Lora, ha trabajado en dilucidar las diversas y complejas relaciones entre cultura, historia y educación, y lo ha hecho desde sus funciones como docente e investigadora en la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha recibido varias distinciones internacionales y, en nuestro país, el Premio Universidad Nacional en el año 2011.

La obra que reseñamos está integrada por un “Prefacio”, escrito por María Guadalupe García Alcaraz; un “Postfacio” redactado por Carmen Betti, un apéndice de “Siglas y acrónimos”, las correspondientes “Referencias”, y cinco capítulos: “De historias y aventuras de un bresciano en el Nuevo Mundo. Giovanni Paoli y la primera imprenta mexicana (1539–1560)”; “Un lugar en Florencia para la cultura náhuatl. Bernardino de Sahagún y su Historia general de las cosas de la Nueva España (1558–1578)”; “El plus ultra como consigna. Eusebio Kino y la cartografía de las Californias (1683–1702)”; “De viajes, viajeros y otros embrollos. Gemelli Careri y su Giro del mundo (1693–1698)”, y “De pasiones e infortunios: las rutas ingeniosas de Lorenzo Boturini (1736–1749)”.

Cada capítulo presenta una composición que da unidad a la obra en su conjunto: un delicado “aperitivo” o “anzuelo” que relaciona al objeto de estudio con hechos actuales para ser fiel a la mirada de historiar desde y para el presente; el tratamiento del contexto histórico-cultural-social; rasgos de la vida y del desarrollo material, social, ideológico, espiritual, del

sujeto histórico, siempre en relación con su contexto; exposición de entramados culturales establecidos entre la Nueva España y Europa con respecto al objeto de estudio y, finalmente, un cierre magistral del capítulo. Para abrir bocado, repárese en esta aseveración: “Lo que hoy se considera plagio, como tal, no existía en el siglo XVII” (p. 208).

Es de destacar la narrativa de la autora, en nada academicista, sino amable hacia el lector, mediante la cual consigue trenzar fuentes primarias —se disfruta el leer al biografiado— junto con fuentes secundarias (una acuciosa selección de lo que se ha indagado, a lo largo de siglos, sobre ellos). Una tercera enramada de la narrativa es la articulación, con el aparato crítico que en nada resulta pesado o molesto, pues juega magistralmente con las notas de pie de página. Se vale de Koselleck, Kocka, Burke, Bajtín, Dosse, entre muchos otros referentes de la historia cultural, a modo de sostenimiento, lo cual posibilita que ese entramado narrativo florezca con gran belleza —valga el símil de una enredadera en la que convergen varias plantas— en la cual se entretajan las cinco biografías intelectuales. Y son biografías intelectuales pues ese florecimiento es parte relevante de su participación en la construcción de la cultura. A saber:

Inscritos en el patrimonio cultural de cada grupo social, de todos los seres humanos, los libros contienen las más variadas historias, los más disímiles destinos, las más fantásticas realidades. Es un hecho que todos ellos corren con distinta suerte: unos habitan cómodamente los libreros de alguna casa particular, de una librería, de una biblioteca, pero otros son devorados por el fuego, sofocados por el agua; otros más son perseguidos y anatemizados; unos más yacen muy lejos de su cultura, de su lugar de origen, y sobreviven resguardados, o bien, han ido de mano en mano, de corsario en corsario, de mercader en mercader, de coleccionista en coleccionista, posiblemente hasta llegar a nuestros días (p. 93).

La intención de la obra es expuesta llanamente: “No se le busca un lugar en el panteón de los hombres sobresalientes, sino se trata de comprender los procesos sociales y culturales en medio de los cuales produce su obra [...] nos ayuda a entender el sentido de su vida. (pp. 137–138).

Como breve muestra de la importancia del libro en cuestión, valga detenerse en una parte, la correspondiente al tratamiento de Eusebio Kino, que comprende el capítulo tercero, en relación con las misiones jesuitas de frontera y con el establecimiento definitivo de “la California” no como isla sino como península. Se da cuenta, además, de sus obras cartográficas, de otras como cartas anuales, correspondencia personal, informes, bitácoras y peticiones dirigidas a las autoridades, todo lo cual constituyó valiosísimo recurso que aportó información sobre las regiones colonizadas. Recorrió, a pie y a caballo, alrededor de siete mil leguas (poco más de 30 000 kilómetros), prueba de su salud física, estabilidad emocional para soportar el aislamiento, la soledad y la dureza de las condiciones de vida en medio de las cuales trabajó como misionero y cartógrafo apoyado en fuentes primarias y métodos propios de la práctica científica de su tiempo, todo lo cual no logró anular las divergencias

entre él y Sigüenza y Góngora. Hoy se diría —parafraseando a la autora— que Kino continúa sus travesías: su nombre deambula como nombre de vino de mesa, en calles, avenidas, hoteles, farmacias, ferreterías, talleres mecánicos, timbres postales, esculturas, escuelas, bibliotecas, museos e, incluso, en una universidad. Y en vida escribió *Kino* en vez de *Chino*, la escritura original de su apellido, que remitía al país asiático y, en México, a los sirvientes. Como posar la mirada en flores que emergen en el entramado, Aguirre focaliza en algunas circunstancias que tejen las vidas de este y de los otros biografiados; a modo de ejemplo:

Después de ocho años de prueba para que sus superiores dieran su consentimiento para enviarlo a las misiones, el comunicado llegó simultáneamente para él y para Antonio Kerschpamer, para México y Filipinas, decisión que ellos habrían de dilucidar: escribieron el nombre de cada lugar en un trozo de papel y lo dejaron a la suerte. ¡A Kino le tocó México! (pp. 154–155).

De lo expuesto se puede dilucidar que lectores o lectoras, expertos o neófitos en temas de historia, podrán deleitarse con una prosa experta, pero accesible y bella; reflexionar sobre los entramados culturales italianos–novohispanos que configuraron y configuran el México de hoy; actualizarse en torno a la manera de hacer historiografía, desde el enfoque de la historia cultural, donde no se trata de ensalzar figuras sino de comprenderlas en su tiempo y espacio; acercarse a los biografiados, según sus propias letras y otras producciones, pero también por las voces de quienes los han estudiado para construir su propia opinión. Para ello la autora interpelará al lector y lectora con preguntas que confluyen en este entreveramiento seductor como cuando aborda la obra de Sahagún: “¿Pero qué más hay detrás de todo esto? ¿Cómo se explica un obsequio de tales dimensiones, perseguido y confiscado apenas el año anterior por el mismo monarca que, pocos meses después, lo regala como un objeto muypreciado?” (p. 129). Y así, esta obra, pensada durante muchos años en ires y venires dialógicos con colegas de diversas latitudes, investigada y escrita durante otros tantos años, ahora, con seguridad, proseguirá sus propias travesías siendo leída por muchos y durante muchos años más.

* Universidad Autónoma de Querétaro.

La historia después del olvido

Montserrat Arre Marfull, Rafael González Romero, Luis Madrid Moraga y Andrea Sanzana Sáez, *Antecedentes para estudiar la presencia afrodescendiente y afromestiza en la región de Coquimbo*, Ovalle, Corporación Cultural Municipal de Ovalle, 2020.

Cristina V. Masferrer León*



Recuperar la memoria sobre la presencia y las contribuciones de las personas de origen africano en América es una tarea fundamental. El proyecto “Afro-Coquimbo: la historia después del olvido” se propone superar la negación que ha pesado sobre los afrodescendientes en la región de Coquimbo, en Chile, porque ello ha implicado la invisibilización de una parte esencial de la historia. El texto que reseño es uno de los esfuerzos por lograr dicho objetivo. Los investigadores Montserrat Arre Marfull, Rafael González, Luis Madrid y Andrea Sanzana han dividido su libro en cuatro capítulos y un anexo, además de contener una breve introducción y unas reflexiones de cierre que reconocen el racismo y la discriminación que viven los afrodescendientes en la actualidad.

En el primer capítulo, escrito por Rafael González, se presentan los principales aspectos de la historia colonial de Coquimbo con el propósito de contextualizar los motivos por los que en dicha región fueron importantes las personas africanas y afrodescendientes esclavizadas. Una herramienta muy importante en dicho capítulo son los mapas que se incluyen para explicar, visualmente, las actividades económicas de los siglos XVI al XVIII.

El segundo capítulo explica las características centrales sobre la presencia y las contribuciones de las personas de origen africano en América y, en particular, en Chile. Es interesante que se agregue información sobre personas de diferentes edades, incluyendo niñas y

niños. Esto es fundamental porque suele ser un sector etario que muchas veces no se considera en la historiografía. Sin duda, esa consideración se debe a que la autora de dicho capítulo, Montserrat Arre Marfull, es una de las pocas investigadoras que se ha dedicado a la niñez esclavizada de origen africano.

El tercer capítulo es un texto muy generoso, pues brinda información sobre las fuentes históricas que pueden ser de utilidad para aproximarse al estudio y el conocimiento de las personas de origen africano en Chile y, especialmente, en la región de Coquimbo. La autora de dicho capítulo, Andrea Sanzana, se centra en fuentes parroquiales, judiciales y notariales. En cada caso proporciona ejemplos, muestra algunas posibilidades de análisis y reconoce algunas de las limitaciones de los documentos históricos.

En el último capítulo se abordan aspectos culturales de la presencia africana, afrodescendiente y afrochilena en Chile, sobre todo en cuanto a la música, la danza y el teatro, así como otras manifestaciones del arte. Luis Madrid, responsable de este último apartado, subraya la necesidad de recuperar la historia oral. En dicho texto, se menciona que el discurso de mestizaje desarrollado en Chile —como en otras latitudes del continente— en el siglo XIX coadyuvó a la negación de la presencia africana.

Con base en este último punto, llama la atención que uno de los conceptos que se retoma y posiciona en el libro es el de poblaciones afrochilenas. En la introducción de la obra, los investigadores señalan que utilizan dicho término para reconocer tanto el componente africano como “la mezcla” entre africanas, indígenas y españolas. No hay espacio en esta breve reseña para incluir una discusión más amplia sobre esta palabra, pero su irremediable vínculo con el discurso de mestizaje, emparentado tanto en sus orígenes como en sus expresiones con el racismo y, en particular, con la invisibilización de las poblaciones afrodescendientes, me lleva a cuestionar qué tan pertinente es y qué otras posibilidades conceptuales pudieran orientar nuestra mirada historiográfica y antropológica.

Por último, en el libro se presenta un anexo con información de sumo interés: en primer lugar, un cuadro sobre los asentamientos ingleses que organizaban el comercio de personas africanas que ingresaron por Buenos Aires con destino hacia Chile; posteriormente, un cuadro con numerosos casos de venta de personas esclavizadas, y en tercer lugar, una tabla con datos censales de 1813 referentes a los distritos de la provincia de Coquimbo.

En su conjunto, esta obra constituye un aporte fundamental a la historia sobre las personas de origen africano en Chile. Recomendando ampliamente su lectura y difusión.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.