

ISSN: 2954-4297

mirada
antropológica

REVISTA DEL CUERPO ACADÉMICO DE ANTROPOLOGÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA BUAP

Año 17, número 23, Julio-Diciembre 2022



DIRECTORIO
 BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
 María Lilia Cedillo Ramírez
Rectora
 José Manuel Alonso Orozco
Secretario General
 José Carlos Bernal Suárez
*Vicerrectoría de Extensión
 y Difusión de la Cultura*
 Luis Antonio Lucio Venegas
Dirección General de Publicaciones

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
 Ángel Xolocotzi Yáñez
Director
 Ricardo A. Gibu Shimabukuro
Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado
 José Gabriel Montes Sosa
Secretario Académico
 Mónica Fernández Álvarez
Secretaria Administrativa
 Araceli Toledo Olivares
Coordinadora de Publicaciones

CINTILLO LEGAL
 MIRADA ANTROPOLÓGICA, Año 17, No. 23, Julio-Diciembre de 2022, es una difusión periódica semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Con domicilio en 4 Sur No. 104 Colonia Centro, Puebla Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 295500, Ext. 5490 <http://mirant.buap.mx>, Editor Responsable: Alejandra Gámez Espinosa; mirada.antropologica.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2021-110414033400-203, ISSN: 2954-4297. Ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dra. Alejandra Gámez Espinosa, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Colonia Centro Histórico, Puebla Pue., C.P. 72000, fecha de última modificación: 4 de noviembre de 2021.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Fotografía de portada: *Imagen de un barrio. San Pablo Tecamac, Cholula*
 Fotografía de Sebastián Licona Gámez

La Dirección de la Revista está a cargo de Dra. Alejandra Gámez Espinosa. El Comité editorial está conformado por Lillian Torres González (FFYL-BUAP); Humberto Morales Moreno (FFYL-BUAP); Ernesto Licona Valencia (FFYL-BUAP); Carlos Serrano Sánchez (IIA-UNAM); Abilio Vergara Figueroa (ENAH-INAH); Martí Boneta y Carrera (Universidad de Barcelona); Citlalí Reynoso Ramos (Fac. de Psicología-BUAP); Joaquín Sabaté (Universidad Politécnica de Cataluña, España); Luis Alberto Vargas (IIA-UNAM); Beatriz Nates Cruz (Universidad de Caldas, Colombia); Omar Moncada Maya (Instituto de Geografía-UNAM); Horacio Capel Sáez (Universidad de Barcelona, España); Johanna Broda (IIA-UNAM); Pablo Paramo (Universidad Pedagógica Nacional, Colombia); André Munhoz de Argollo Ferrão (Universidad de Estadual de Campinas, Brasil).

DOSSIER

Presentación
 ERNESTO LICONA VALENCIA 3

Identidad urbana: retratos de un barrio formado con población inmigrante poblana
 JUAN ALEJANDRO RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ 4

La población de la parroquia de Analco, Puebla, a finales del periodo colonial y su distribución territorial
 JOSUÉ ALONSO GÓMEZ LUCIO 18

Si Zapata viviera. Memorias de la revolución zapatista en localidades de Morelos
 IMELDA AGUIRRE MENDOZA 39

Etapas de la fotografía indigenista
 JULIO ANCIRA 62

Actores rurales: historia de vida, ritmos, lugares e identidades
 MIRIAM QUIROZ RAMÍREZ 83

La producción de mezcal como elemento constitutivo de un territorio dentro de la Reserva de la Biósfera Tehuacán-Cuicatlán: revisión de similitudes entre dos poblaciones
 ANA BEATRIZ SERRANO ZAMAGO
 ELENA NIEVA SÁNCHEZ
 VÍCTOR HUGO ROMERO ARANDA 103

MISCELÁNEA

La matanza de Cholula y la construcción de imaginarios
 ERIK CHIQUITO CORTÉS 128

Las imágenes religiosas ante el COVID-19. Un análisis general desde la Netnografía
 ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL 144

Actos festivos y SARS CoV-2 en la Ciudad de México
 ISMAEL PINEDA PELÁEZ 158

PRESENTACIÓN

El presente número de *Mirada Antropológica* versa sobre memoria, identidad y territorio. Está integrado por seis artículos que conforman el *dossier* que trata sobre la lengua y los vínculos complejos con el espacio. Se subraya el lenguaje y relexicalización y la economización de las palabras como dos procesos importantes que coadyuvan a configurar las identidades barriales, así como la broma y el conflicto.

Desde una perspectiva histórica y a partir del estudio de una parroquia católica, se reconstruye la formación de un barrio, discutiendo la categoría de espacialidad parroquial que da cuenta de la compleja relación entre población y espacio, a partir del padrón de pobladores, cartografía de la época virreinal y de la estructura urbana de la ciudad.

También se menciona a la memoria revolucionaria y en particular la memoria del dolor como experiencias de sufrimiento, crueldad y tristezas que estructura la memoria zapatista, aquella que se construye alrededor del personaje mítico revolucionario, líder de la revolución mexicana, donde los espacios y los objetos de la memoria son estructurantes para su conformación.

En este *dossier* se habla sobre la fotografía indigenista en nuestro país y cómo esta ha sido utilizada para la conformación de la identidad de lo mexicano. Se analizan imágenes en las que se han fotografiado a distintos grupos étnicos del país desde la introducción de la fotografía en México, teniendo como objetivo la formación de los periodos históricos de la fotografía indigenista y algunos de sus representantes. Se presenta a la fotografía indigenista como una representación de la realidad que pretende ser nombrada como lo mexicano.

De igual forma se caracteriza a los actores rurales con base en biografías que declaran trayectos en los que interrelacionan usos del tiempo métrico y no métrico a partir de intervalos, con la intención de dar cuenta de las rítmicas a nivel de sujetos y colectivos que conceden autodenominaciones identitarias. Se retoma el caso de un empresario-campesino y de un productor-comercializador de los que se describen las formas en las que friccionan temporalidades de lo rural y lo urbano.

Finalmente se escribe sobre la elaboración tradicional de la bebida del mezcal que se considera parte del patrimonio biocultural; no obstante, actualmente su producción y consumo a gran escala lo ha puesto en peligro de desaparecer. Se reflexiona sobre cómo se conforma el patrimonio biocultural a partir del concepto de territorio, en la región de la Reserva de la Biósfera de Tehuacán-Cuicatlán, Puebla entre dos poblaciones indígenas.

Ernesto Licona Valencia¹

1. Doctor en Ciencias Antropológicas por la UAM-I. Docente investigador del Posgrado en Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 1. Líder del Cuerpo académico de Antropología Social de la BUAP. Las líneas de investigación que cultiva son antropología del espacio, antropología urbana y violencias y desigualdades sociales.

DOSSIER

IDENTIDAD URBANA: RETRATOS DE UN BARRIO FORMADO CON POBLACIÓN INMIGRANTE POBLANA

URBAN IDENTITY: PORTRAITS OF A NEIGHBORHOOD FORMED WITH AN IMMIGRANT POPULATION FROM PUEBLA

JUAN ALEJANDRO RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ*

Fecha de entrega: 29 de marzo de 2022

Fecha de aceptación: 01 de junio de 2022

A Marux, con el amor de siempre

RESUMEN

* Juan Alejandro Rodríguez Hernández es antropólogo lingüista de la Universidad Veracruzana. Coautor del libro *Voces y rostros de la colonia Francisco I. Madero de Xalapa, Veracruz* (2019), con Homero Ávila Landa. Instituto Veracruzano de la Cultura. Autor, coautor y coordinador de documentos técnicos aplicados en programas de gobierno federal y estatal. Contacto: colfrai-mamibarrío@gmail.com

El texto versa sobre la caracterización sociolingüística de un barrio de la ciudad de Xalapa, Veracruz, que se fundó con población inmigrante del estado de Puebla en la década de 1940, en los tiempos en que el ferrocarril ocupó un sitio preponderante en la vida social, económica y cultural del país. Un barrio reconocido en la década de 1980 por su espíritu aguerrido ante otros barrios y su cohesión grupal.

PALABRAS CLAVE: *Barrio, lenguaje, sociolingüística.*

ABSTRACT

The text is about the sociolinguistic characterization of a neighborhood in the city of Xalapa, Ver., which was founded with an immigrant population from the state of Puebla in the forties of the last century, in the times when the railroad occupied a preponderant place in social, economy and cultural life of the country. A neighborhood recognized in the 80's for its group cohesion and its brave spirit in front of other neighborhoods.

KEYWORDS: *Neighborhood, Language, Sociolinguistic.*

El presente artículo refiere a la caracterización de un barrio en la ciudad de Xalapa, Veracruz, cuyos primeros habitantes que dieron vigor y sentido a la Colonia Francisco I. Madero, provenían del estado de Puebla, particularmente de los municipios de Oriental, Libres y Amozoc, en la época en que el ferrocarril ocupaba un sitio preponderante en la vida social, económica y cultural del país. Es decir, es un barrio veracruzano de estirpe poblana. Un barrio reconocido en las décadas de 1980 y 1990 por su espíritu aguerrido y su cohesión grupal.

Minerva Villanueva (2011) explica —respecto a la conformación de las colonias marginadas en Xalapa—, que derivado de los movimientos inmigratorios en la década de 1940, se fueron dibujando diferentes asentamientos en los suburbios, donde destaca la existencia de vecindades como parte sustancial de

la arquitectura urbana, espacio colectivo en que se compartían algunos servicios como el baño y los lavaderos. Varios de estos patios albergaban a familias con hijos/as de entre seis y diez integrantes, abarcando terrenos bastantes extensos, que llegaban a ocupar de una calle a otra, tal cual ocurrió con el famoso patio “interoceánico”, de la Colonia Francisco I. Madero. La misma autora asegura que “a partir de los años cuarenta se comenzaron a formar en esa zona nuevos asentamientos de tipo popular. Estas nuevas colonias se situaron en áreas desprovistas de equipamiento e infraestructura urbanos [...] Ahí se formaron las colonias Francisco I. Madero, Benito Juárez, Represa del Carmen, Salud y Francisco Ferrer Guardia, sobre tierras de propiedad privada” (2011, p. 152). En el caso de la Colonia Francisco I. Madero o COL-FRAIMA, la mayoría de las y los jefes de familia que inicialmente llegaron a poblar son originarios/as del estado de Puebla, varios trabajadores del ferrocarril.

Es en los años ochenta cuando en la ciudad capital de Xalapa tuvieron lugar agrupaciones juveniles, caracterizados por el placer de la música moderna, la diversión (asistir a bailes públicos y practicar fútbol callejero) y su indiferencia a los problemas sociopolíticos del momento, teniendo como punto de encuentro y de interacción las esquinas de las calles. La delimitación de las calles fue lo que determinó al “Barrio”, “Banda”, “Flota”, “Palomilla” o “Brosa”; en cuyo momento emergen barrios legendarios como “La Progreso”, “El Dique” y “El COL-

FRAIMA”, subculturas urbanas con ciertas peculiaridades y dinámicas, grupos de jóvenes regidos por sus propias reglas sociales, con sus formas de ejercer diferentes roles, una conducta y lenguaje propios, aprendidos comúnmente por imitación o en relación entre pares.

Por consiguiente, se exhibe en este escrito textos de la cultura de un barrio de la ciudad de Xalapa, con ascendencia poblana, esbozando aspectos de su lenguaje en el contexto social y micro narraciones que trazan elementos característicos de su identidad. La finalidad es mostrar con cierto detalle la dinámica prevalente de quienes fueron jóvenes provenientes del estado de Puebla, asentados en el barrio xalapeño del COLFRAIMA, por lo que expondré someramente la caracterización de su lenguaje vivificado en los años ochenta y noventa, a propósito de revelar episodios que fueron parte de su cotidianidad, a partir de la explicación de cómo se llevó a cabo un evento comunicativo entre sus miembros a comienzos de los noventa, así como del testimonio de dos de sus integrantes entrevistados en 2019.

SOCIOLINGÜÍSTICA DEL BARRIO

La sociolingüística es la disciplina que se ocupa del análisis de la lengua en su contexto social, interesándose en identificar quién o quiénes son las y los hablantes de determinado idioma, en qué momento la utilizan, con qué finalidad y en qué lugar, dado que la concreción de la lengua, esto es, el habla, depende de diferentes aspectos: el tipo de inter-

locutor/a, la intencionalidad, el espacio físico y temporal. Así, en el interior de una lengua aparecen ciertas variantes a nivel regional, en cuanto a vocabulario, semántica, fonética, entonación, etc., que se conoce como dialecto. Por tal razón el idioma español de México presenta divergencias de tales características entre una y otra frontera territorial, así el dialecto español hablado en el estado de Veracruz no es el mismo que persiste en la Ciudad de México, Puebla o Yucatán. El dialecto mismo no es uniforme, también varía de acuerdo al estatus social al que se pertenezca (sociolecto) y a la forma particular de hablar de cada uno de las y los miembros de un grupo determinado (idiolecto); asimismo, el dialecto de Xalapa guarda distancias léxicas, semánticas y de pronunciación frente a los lenguajes empleados por otros grupos sociales: estudiantes, campesinos/as, albañiles/as, médicos/as, etcétera.

En este contexto cabe aludir la importancia del lenguaje del barrio en esa época, especialmente su léxico, nivel lingüístico que dio referencia del mundo material y abstracto en que se movió el grupo; el léxico es el ordenador, el clasificador del mundo circundante. El lenguaje marginal del barrio referido, situado en ese tiempo y en ese espacio, presentó las particularidades siguientes:

- El de relexicalizarse continuamente con el fin de mantener la cohesión como grupo, de tal forma que se encuentran diversas maneras para referirse a la policía (tira, judas, ley, azul, pitufo) o para de-

signar aspectos alusivos a la sexualidad.

- La aparición de transfiguraciones o palabras que derivan de una unidad morfémica como “briagoberto” de briago o “camellar” de caminar.
- El uso de prolijos o frases con cierta metáfora: “no alces olas” (evitar exagerar), “eres cuatro letras” (para referirse a la palabra: culo), “llevo un condominio para mi morra” (portar un preservativo), “Tirar rostro” (actitud de conquista).
- La economización de las palabras: “ñor”, “ñero”, “poli”, etc.

Entre los diferentes lenguajes que se expresan y cobran sentido en una misma sociedad, se erige una cuña de estratificación social y lingüística que los coloca en planos desiguales. A partir de lo cual ha sido factible la aplicación de categorías valorativas, con las que los grupos y estratos sociales tienden a identificar las divergencias lingüísticas existentes en toda lengua. Los lenguajes vivificados en sectores sociales económicamente más desprovistos, comparten la particularidad de ser socialmente estigmatizados, a diferencia de aquellas modalidades comunicativas estandarizadas, diametralmente legitimadas por la sociedad; legitimación que regularmente reside en principios institucionales de la propia sociedad, justificado en la educación formal y los medios de comunicación, figurando un lenguaje socialmente aceptado y recreado por funcionarios/as, políticos/as, académicos/as, escritores/as, etc., que esparcidos en contextos y dinámicas disímiles generan vocablos y expresiones

verbales acordes a las exigencias normativas de la sociedad.

Por tanto, la legitimidad o el reconocimiento de un lenguaje está sujeto a los principios con que se rige la cultura del poder, de su afiliación o no a los preceptos de la misma depende su ubicación dentro de la estructura social respectiva. La posición de resistencia o contracultura del lenguaje del barrio a dichos cánones institucionales provocó que se invisibilizara su expresión social y lingüística, cuyas características niegan y reprueban la realidad de un modelo social, históricamente estatuido. De este modo, se tergiversó la veracidad de un complejo sociolingüístico entreverado de manifestaciones y experiencias propias que sobreviven en las zonas periféricas de las ciudades, para concebirla como una desviación que nace en el seno de la sociedad sin carta de presentación y con una equívoca razón de ser.

Al lenguaje del barrio se le acuñaron categorías orientadas a inutilizar e ilegitimar su identidad, en tanto que representa una realidad diferente. El principio de “corrección lingüística” fue una de las categorías empleadas para subestimar al lenguaje barrial, que denostó no solo sus características propiamente lingüísticas, sino su matiz extralingüístico con que se reproduce. Esta categoría se avaló en la existencia de una autoridad oficial considerada como el medio facultado para formular y decidir lo que lingüísticamente es aceptado, constituida por renombrados académicos/as, como sucedió con la Real Academia Española (fundada en

el año de 1713). Desde luego, la proyección literaria de destacados/as escritores/as se encontró estrechamente vinculada con la idea excluyente de reconocer únicamente el repertorio léxico-semántico estándar, lo que justificó el desarrollo de categorías que remarcaron sobremanera las diferencias subyacentes entre lenguajes desemejantes. De ahí que la sociedad calificara peyorativamente las propiedades del lenguaje del barrio.

No obstante, lo anterior carece de fundamentos realmente objetivos que puedan establecer una estratificación de tal naturaleza. La lengua como fenómeno social tiende a la flexibilidad y heterogeneidad, a multiplicarse en expresiones con desiguales tonalidades, en distintos tiempos y diversos espacios, lo cual no excluye la capacidad comunicativa de cualesquier lenguaje, aun del mayormente estigmatizado.¹ Toda modalidad lingüística posible reflejada en la sociedad se encuentra interrelacionada con las características sociales y económicas de los individuos, que le confiere una lógica que le da validez y acredita en los márgenes de su círculo comunicativo correspondiente. Esto es, la pertinencia de un lenguaje está en relación con el uso y la función que tiene dentro de la comunidad lingüística que se trate.

1. Inclusive la diversificación interna que existe en nuestro idioma ha puesto en tela de juicio la veracidad de los principios que defiende el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, pues adolece de un método lexicográfico que dé cuenta del verdadero uso social del léxico de México.

Por consiguiente, lo incorrecto únicamente puede entenderse en términos del uso de determinada comunidad de habla, cualquiera que esta sea. Esto es, la locución o el vocablo que en una comunidad es incorrecto en otro contexto resulta exactamente a la inversa. Por tanto, si un conocido especialista en música dijera respecto a la producción de un excelso guitarrista: “¡está por hay, pa’ qué buscarle las venas al chile si son sete...sientas!”, es incorrecto. De la misma manera que si un integrante de barrio externara frente a su grupo “por favor, excusen la imprudencia de mi dicción”. Ello sugiere afirmar que la participación lingüística de un individuo está socialmente determinada, expuesta a la censura o aprobación colectiva.

El lenguaje del barrio fue —y lo sigue siendo— un modo de habla grotesco e indisciplinado, semejante al estilo de vida de sus hablantes, que evidenció figuras léxicas redundantes, forjó una semántica alternativa, descubrió la informalidad de su terminología y aprobó ciertas alteraciones silábicas que disgustaron al común de la sociedad. El barrio, pues, digirió y emitió un código verbal áspero, de significados propios e impreso de una polisemia particular. Su cotidianeidad significó, aún con las dificultades prevalentes, la alternativa que les ofreció la posibilidad de reafirmar su personalidad, la estructuración de una identidad sustentada, renovada y transmitida por medio de un repertorio lingüístico propio a su agitante realidad. El lenguaje del barrio exteriorizó escueta y

burdamente la presencia de un fenómeno sociocultural desdeñado.

Cuando un nuevo elemento ingresaba al grupo adquiría el conocimiento de los roles y códigos no escritos a desarrollar como tal, transitaba por ritos de paso, como el hecho de participar en una pelea grupal o de uno a uno; conducirse con determinada forma de vestir, hablar, bailar, etc. De hecho, en un tiempo fue peculiar en el grupo del COLFRAIMA el uso de botas de cuero, el pantalón de mezclilla u overol, así como la chamarra color azul con el nombre del barrio impreso en la parte trasera. La vida en el barrio fue una alternativa cuya función era sobrevivir, resistiendo una serie de dificultades implícitas en dicha opción de vida. Alternativa a la cual sus integrantes se adscribieron y, por ende, defendieron.

Dentro de la dinámica del COLFRAIMA hubo un líder que demostró valor y decisión ante cualquier dificultad; rol que fue garantizado por medio de sanciones o recompensas, como pudo ser el no dejarlo solo en una pelea o no ridiculizarlo frente al grupo. Cada integrante del barrio tuvo un alias que les dotó de una identidad nueva, cuyos marbetes fueron retomados de la imagen física, la habilidad o actitud de la persona: “El Betote (+)”, “El Chalán”, “El Loco”, “El Kicho”, “El Diablo”, “El Lepra”, “El Pájaro”, “El Bembón”, “El Vampi (+)”, “El Culpí”, “El Popis”, “El Pechugas”, “El Topo”, “El Chocho”, “El Firus”, “El Salado”, “El Siwa”, “El Poncia”, “El Cuate”, “El Carcaman”, etc.

En suma, la cultura urbana de la colonia Francisco I. Madero refirió a una forma de vida que impregnó de identidad grupal e individual, y que se mantiene en sus integrantes aun con el transcurrir del tiempo y la distancia física. Cabe comentar que desde hace décadas tiene como tradición la realización de las posadas navideñas, las cuales suelen convocar a generaciones distintas con un único propósito: revitalizar al barrio y su memoria.

UN EVENTO COMUNICATIVO DE BARRIO

La comunicación es un fenómeno lingüístico que se entretiene de múltiples sistemas informativos: el lenguaje verbal, el gestual, el prosódico, la posición, la distancia, etc. Es un complejo proceso en el cual confluyen distintas y a la vez complementarias competencias lingüísticas y extralingüísticas con finalidades diversas. Por su parte, el evento comunicativo del barrio, dadas las peculiaridades que le definen, es portador de un lenguaje atrevido y metafórico, rico en anfibologías y materializado en atractivos y hábiles juegos verbales, donde regularmente participan tópicos que hacen referencia a las experiencias y a las relaciones sociales del mundo que los envuelve. De aquí la relevancia técnica de describir un evento comunicativo de jóvenes del barrio acontecido a principios del noventa,² que testimonia un pa-

2. Registro hecho en 1992, con notas de campo y grabadora, a propósito de un trabajo aca-

saje más de la vida urbana y su identidad, caracterizando a los participantes, el entorno y el texto (verbal y no verbal); entendiendo el texto más allá de la interrelación de oraciones escritas, sino más bien como “unidad semántica”, por lo que el texto comprende los significados y las palabras registradas en un evento comunicativo (Halliday, 1986). En definitiva, procedo a reseñar una reunión ocurrida en el año de 1992 en una vecindad de la colonia en cuestión, reforzado con testimonios de los participantes en dicho acto lingüístico, a fin de trazar los hábitos de comunicación dables entre los integrantes de este grupo.

Los participantes

Los interactuantes fueron de sexo masculino, provenientes de familias extensas y humildes donde las madres y los padres eran alcohólicos o se encontraban separados. Debido al contexto de vulnerabilidad en que viven y a las conflictivas relaciones familiares imperantes en el hogar, el integrante de barrio solía separarse de este, reafirmando su integración con el grupo en la colonia. Fueron cinco las personas que participaron en el evento comunicativo, que identificaremos como IA1 (Interactuante 1), IA2 (Interactuante 2), IA3 (Interactuante 3), IA4 (Interactuante 4) y IA5 (Interactuante 5).

De los cinco interlocutores, quienes

comprendían una edad de entre 15 y 17 años, solo uno estudió el primer año de preparatoria en sistema abierto, tres no terminaron el primer año de secundaria y el otro no acabó ni la primaria. Dos de ellos carecían de un hogar fijo, vivían en casas de los compañeros que aún la tenían. Uno de estos —describió un colaborador— “era bien chemo [...] según un día llegó a su chanter, y pues llegó con un filo y que quería picar a su jefa y se pachequió, y que a últimas que lo mandan a la gaber. Nomás andaba de bolsa, creo ni chambiaba, puro rol y a últimas se salió y dormía en una azotea [...] y así ¿no?, así está la jugada”.

Dos de ellos crecieron en un difícil ambiente, principalmente el IA2 de quien “sus tías tienen una tienda de licor, y todo eso. Y su jefa también le pone, o sea que son [...] son bien destrampes”. El último interlocutor, IA5, compartía una familia que, a pesar de tantos problemas generados cotidianamente a causa de su comportamiento, no dejaron de apoyarlo: “en la escuela siempre ha chafiado, sino lo que le hace el paro es su jefa que le compra ropa y cuanta onda”.

La actitud que mostraron durante el evento es la siguiente: el IA1 es quien dirigió el acto lingüístico, el que dio la pausa, el de la iniciativa a comentar tal o cual tema. En lo referente a los diferentes juegos verbales que ahí tuvieron lugar (albures), él siempre ganaba. El IA4 se mantuvo más al margen tanto en su participación en el evento como en otras actividades; su expresión gestual y corporal fue más tranquila que la del

démico en la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana.

anterior. El IA3 fue demasiado serio con escasa participación comunicativa, pero cuando se trata de alguna pelea era de los que más se destacan. Los interlocutores restantes se centraron más hacia la bebida y la música. Sin embargo, fue notable su participación al momento de hacerle burla a alguno de sus compañeros.

El entorno

Para obtener una aproximación de las características contextuales en que se efectuó el evento es necesario señalar que este se registró en un patio de vecindad, carente de drenaje por lo que los inquilinos se veían en la necesidad de ir a casa de un amigo o familiar cercano para satisfacer sus necesidades fisiológicas. La mayoría de las viviendas únicamente eran cuartos mal contruidos, faltos de buena cimentación, revoco y protección (ventanas, puertas seguras). A pesar de poseer luz eléctrica, el patio se encontraba prácticamente en penumbras. El piso era de piedra con partes cubiertas de humedad y hierva. Había algunos lavaderos que se iban turnando entre las personas de la vecindad, los mecates y plásticos que funcionaban de tendedores relucían todo tipo de vestimenta, lo cual era retomado por el grupo para tema de sus conversaciones. El evento inició cerca de las 19:00 horas y concluyó hasta el amanecer. Los participantes portaban pantalón de mezclilla, botas “crucero” y playeras o chamarras con logotipos rocanroleros. Mientras que la música de los Beatles, Alejandra Guzmán y el

Tri emanaban de la gastada grabadora; se ingería licor e inhalaba resistol en el interior de una bolsa de plástico.

El Texto

Fue el grupo quien decidió qué tópicos podían ser mencionados, qué platicar a medias y qué no comentar. Entre los más representativos del evento fueron la rivalidad permanente del grupo contra otros barrios y contra la policía. El primer antagonismo se debía, entre otras razones, a la protección ofrecida al territorio conquistado que sienten les pertenece. El segundo problema se originaba por las constantes arbitrariedades de las eran objeto.

Las categorías lingüísticas que resaltaron fueron la broma y el conflicto, la mayor parte de los actos ilocutorios poseían modalidades expresivas como el de la advertencia o afirmación. Otra característica del texto fue la aparición de sobrenombres, así como de ciertos tabuismos léxicos. El interactuante que tenía el reconocimiento del grupo (el líder), por su valentía, fue quien gozaba del derecho de escoger la temática a tratar y de disponer del turno de los demás participantes del evento, o a quien callar.

La interacción verbal jamás dejó de acompañarse de ciertos componentes comunicativos que complementaban y daban pertinencia al evento. El grupo recurrió constantemente a los signos gestuales y corporales para dar mayor expresión a sus mensajes. El evento comunicativo comprendió un complejo

lenguaje no verbal, por lo que solo se ilustrarán algunos ejemplos: Cuando el IA1 comentó “no tienes ningún derecho a pegarme” (refiriéndose a la policía), el color de su cara se enrojeció, las facciones faciales se tensaron y modificó la mirada, los extremos de sus cejas parecieron unirse. En tanto que al añadir “íbamos bien acá”, levantó los hombros y el pecho, caminó con los brazos levemente abiertos al cuerpo y lanzó una mirada desafiante para uno y otro lado.

Por otro lado, el IA5 con la palma de la mano derecha hacia arriba, juntó y separó la punta de los dedos, al decir “les hizo así el chिकासpiar”. Mientras que al expresar “saben que aquí está la ley” cerró la mano y la agitó repetidamente a la altura de sus genitales.

Los interlocutores se encontraban sentados en forma semicircular, guardando una distancia acorde con el tipo de relación que llevan. Es a partir del IA1 de donde se distribuyó el resto de los participantes, por lo tanto, se estuvo lejos o cerca de él, dependiendo del grado de amistad que los unía con la persona mencionada. Por ejemplo, el IA1 y el IA2 mantuvieron un distanciamiento más pequeño, en comparación con el efectuado entre el mismo IA1 y el IA5, pues lógicamente entre los primeros existen relaciones más cercanas afectivamente. Sin embargo, el espacio más distante que se haya observado durante el proceso comunicativo no pasó de metro y medio.

La fuerza que el hablante imprimió en las manifestaciones lingüísticas fue

significativa, ya que influyó en el cambio de sentido e intencionalidad. Así, cuando el IA1 dijo “¡qué onda ése!”, el receptor comprendió perfectamente que se trataba de un reto o desafío, pero si a la misma expresión se le aplicara una intensidad y modulación distinta podría convertirse en un simple saludo. Después de haber suministrado cierta cantidad de alcohol o de resistol su articulación fue más débil y pausada. Durante el discurso comunicativo, el grupo inventaba palabras y significados, hizo de su lenguaje un controvertido juego que rompió con el protocolo dominante en otros eventos representados por individuos de diferente condición sociocultural.

Lo anterior perfiló una conversación de tipo informal, exclusivo para miembros del grupo. El evento comunicativo de este barrio, en la situación contextual que aquí se describe, fue una interacción multilateral en donde se proyectó un variado número de estímulos y efectos de sentido, concretizados en su carácter kinético, proxémico y prosódico.

RELATOS DE BARRIO³

La vida y cotidianidad del barrio pueden vislumbrarse —además de la descripción de cómo se desarrolla una interacción comunicativa grupal— en la narración personal de sus protagonistas, por lo que se ojeará parcialmente el

3. Recogidos en el año 2019, en la Colonia Francisco I. Madero, Xalapa, Ver., con transcripciones de Fernando Xocoyotzin Teloxa.

mundo urbano vivificado en la Colonia Francisco I. Madero, mediante la voz de dos de sus integrantes. Se trata de dos de sus miembros que, en su adolescencia, fueron reconocidos por su actitud pendenciera al interior del COLFRAIMA, como de otros barrios, y quienes actualmente son adultos que representan una familia.

“El Poncia”

Mi nombre es R.V.V., nací el 17 de junio del 61, en Xalapa, Veracruz. Mira, mi familia mi papá y mi mamá fueron, cómo te diré, mi papá fue ferrocarrilero; en ese tiempo su fuerte eran los ferrocarriles, eran los que ganaban más, me entiendes. En ese tiempo Comisión (Federal de Electricidad), Teléfonos (Teléfonos de México) no movía, un ferrocarrilero ganaba lo más alto y los taxistas en ese tiempo. Mi mamá pues no tenía estudios, ella al hogar y mi papá al trabajo, pero mi papá tenía unas ideas muy conservadoras, ¿me entiendes?

Yo hice la primaria, me metieron a la secundaria, pero como ya no alcancé las fichas de la secundaria normal, me metieron a una telesecundaria, cuando llegué al segundo año de la secundaria, íbamos al registro civil en Bravo, ahí estaba la telesecundaria, nos íbamos caminando, ¿me entiendes? Para mí era, cómo te diré, salir a la calle era como salir a la libertad, ¿me entiendes? Luego comenzamos a andar con la idea de ir a ver a las amiguitas del barrio a la Federal 3 (escuela secundaria) que estaba en “los

Berros”, ahí en la calle Díaz Mirón, ahí comenzamos a ver lo que era agarrarse barrio con barrio, ahí regía o gobernaba el barrio de Rébsamen, se paraban como 15 o 20 cabrones, bueno, disculpa la palabra, la mala palabra.

Llegábamos tres o cuatro, íbamos siempre “El Nica”, “El Salado”, “el Fernando” y yo. Nos han dado una pinche corretiza la primera vez, que según a quién esperábamos, según las chamacas eran de ellos, porque era su barrio, nos dieron una corretiza que no agarraron a nadie, ya como a los tres días llegamos, pero ya con “El Pelón”, ya habíamos invitado a tu hermano, “El Pájaro”, “El Gaude” y “El Diablo” ¿me entiendes?, ya comenzamos a llegar como siete, ocho cabrones ahí. Comenzamos a ver lo que era pelearse barrio con barrio, en ese tiempo, ¡el primer día que golpeamos a dos, ah no!

Al otro año de que comenzamos a ir ahí, madreamos a uno, pero era un chamaco de familia buena, ¿me entiendes?, el chamaco entre su mochila llevaba una pistola, pero ¿quién se iba a imaginar?, en ese tiempo ya jalaba más conmigo “El Ebrio” ¿si te acuerdas? Se le veía cara de borracho, pero no tomaba ¿Por qué crees que le decimos “El Ebrio”? no tomaba nada, ni consejos, tenía una pinche mano que donde pegara, al suelo, ¿me entiendes?, casi los privaba y era el que siempre andaba conmigo, y en esa ocasión, que topamos con ese, que íbamos a madrear que en su mochila llevaba la pistola. Me dice “El Ebrio”: ¿Cuál agarras?, no pues el de la derecha, le digo.

Tú agarras el de la izquierda, pero no lo vayas a dejar que se levante ¡eh! Vamos a darles duro.

Pero a la hora que comencé yo, lo agarré de los pelos y lo bajé al suelo, se me avienta un cuate de él, y me agarra y me avienta pa' tras, se cambió todo, el que yo iba agarrar se le quedó a él, y el de él se me quedó a mí, ¿me entiendes? Los madrazos estaban duros, uno contra uno, y se le ocurre agarrar su mochila y saca la pistola ¿me entiendes? Y corrí y todavía unos vecinos, unos que vieron la bronca, dicen que todavía agarró y le metió al cilindro los cartuchos, la llevaba descargada.

El que le tocó a “El Ebrio”, lo estaba madreando a él, ¿entiendes?, y yo le brinco, lo agarro del cuello y lo comienzo a patear, lo chingué yo, pero en eso “El Ebrio” se endereza, pos estaba golpeado, y comenzamos a oír los truenos ¡Passs! ¡Passs! los tronidos de los tiros, me dice “El Ebrio” ¡corre! —dice— creo que tiene pistola, ¡corre!

Comenzamos a correr, pero yo no me fijé, si me hubiera yo fijado, me le voy encima y le quitamos la pistola, como pudimos avanzamos unos diez, quince metros y se oyeron más truenos, más tronidos, ¿me entiendes?, más detonaciones, y en eso me dice “El Ebrio”: ¿no te pegaron? —le digo— no, yo no, pero sentía yo la pierna derecha como aguada, como mojada, de atrás.

Me dice: ¡mira!, ¡mira!, ¡tienes sangre en la pierna! Le digo: no es sangre, ¡corre güey! Nos van a chingar, va a llegar la patrulla. En eso me recargo a un

poste y me paso la mano hacia abajo, ¡no! estaba yo lleno de sangre de entre las dos piernas, y pos ahí se me quedó la bala, ¿entiendes? Ya como fue, llegó la patrulla, nos dijo que qué teníamos, y ya le dijimos que una bala pérdida, se habían oído tiros, pero en ningún momento habíamos dicho que nosotros habíamos empezado la bronca.

Ya me dicen, ¿en qué trabajas?, y yo le digo al de la patrulla, no pos yo trabajé en el ferrocarril. Me llevaron al ferrocarrilero (clínica de salud del IMSS), pero no me aceptaron porque era herida de bala, me llevan al hospital civil, me internan ahí, pero mi hermano arregló los papeles y me pasan al ferrocarrilero, ahí estuve dos días, en que si me operaban o no me operaban, a últimas llegó un cabrón, un doctor muy cabrón, que metió una pinza por el hoyo de la bala, metió, sintió la bala y que la jala, ¡cuál operación!, me la sacó y a los tres días me dieron de alta, como a los quince días ya andaba yo en el barrio cojeando, eso me quedó, ese cojeo, como tres meses o cuatro, namás fue el muslo lo que atravesó.

Comenzó la rivalidad del Dique, cuando yo chingué con el cinturón al J., ahí abajo de la iglesia de la Guadalupe, que nos agarramos y yo saqué el cinturón y le pegué como tres o cuatro madrazos con el cinturón, con la hebilla, ya ves los cinturones que jalaba yo. Hasta la fecha, que según dijeron que me iban a matar y que la chingada pero no pasó, ya ves que no podíamos ir. Una vez, a “El Burra” lo salieron correteando, que

yo tuve que sacar el machete que llevaba enrollado en un periódico; la flota que iba atrás de él, como veinte o veinticinco cabrones, saqué el machete y se lo pelé y se pararon esa flota, ¿me entiendes? Cuando “El Burra” me dice: ¡córrele, córrele que te van a matar!, ¡córrele madres! Tirando machetazos por todos lados, se abrieron y salí corriendo.

En ese tiempo llegué hasta donde está la explanada de la Antonio (una escuela secundaria), abajo estaba jugando el COLFRAIMA (equipo de fútbol del barrio), futbolito de salón, ahí estaba “El Ronzón”, estaba “El Barradas”, estaba “El Fidel”, fue como sacó “El Fidel” un cuete que llevaba en el coche, comenzó los tiros, fue como se detuvieron, si no, nos matan esos cabrones, la mera verdad. El barrio, era pues ya sabes, la barriada era que se agarraba la grabadorcita, y nos poníamos en la AEX (tienda de abarrotes del barrio), en ese tiempo eran los Rolling Stones, los Kiss, esa era la música que todos oíamos, nos metíamos al baldío...

“El pájaro”

Mi nombre es G. T. H., nací en el año de 1958 en el estado de Puebla, llegué como de 6 años, me acuerdo porque me apuntaron en segundo año de primaria. Bueno, empecé a rolar así, a andar con los de ahí (el barrio), empecé con mi carnal “El Japo”, “El Pigua”, “El Poste”, “El Alan, pues nos tenían muchas ganas todos los barrios, inclusive, los del Dique, los de Rébsamen también.

El barrio (del COLFRAIMA) eran las calles de Centroamérica y Honduras, vivía tu carnal, vivían ustedes, cuando quería un paro, pues me seguía “El Betote”, “El Pancho”, “El Alan, también “El Carcaman”, tu hermano siempre con la fusca, nunca le falló.

Hubo una vez que, me agarré a trancazos en un baile, con uno de la Progreso y ahí fue donde me dieron una puñalada en la espalda, ya hasta ni me querían invitar, porque sabían que me iba a agarrar a madrazos. Primero nos andábamos agarrando a trancazos, con los mismos del barrio; yo me acuerdo, estaba yo en la casa, y que llega bien espantado “El Cacho”, que me empieza a gritar y dice ¡”El Oso” y “El Siwa” van a madrear a mi carnal, a “El Muñeco”, y ya que voy con ellos pero que me agarro una pinche cadena de moto, en ese tiempo tenía yo una cadena de moto, precisamente para eso, que veo a “El Siwa”, tenía a “El Muñeco” abajo, y “El Oso” tenía a mi hermano con un puta filo como de este vuelo (hace la medida con las manos), que le digo a “El Siwa”, suéltalo ya, ya le pusiste cabrón, ya déjalo, y dice y si no qué; le digo conmigo como quieras cabrón, al encontrón.

Y una vez que venimos supuestamente de chambelanes y veníamos a ver a una chamaca que en ese tiempo se llevaba con nosotros, cuando veo a “El Siwa”, en la esquina de Bolivia y del deportivo (Campo deportivo) que nos empezamos a trenzar tú, pero cada madrazo que me daba me bajaba de la banquette tú. Estaba choncho el hijo de puta, pero yo

me volvía a subir y nos trezábamos de nuevo, o sea nos dimos; que me agarra y que me tumba, que me volteo y que le vuelvo a pegar, pero si él también me daba y a últimas quedé abajo y él encima y me agarró de las greñas, que lo agarro así con mi cabeza contra su cabeza, me quería rebotar, pero no podía porque pues me pegaba yo contra él, ¡cabrón, todos los carros se pararon!

Ahí nos dimos un trompo, pues él salió más madreado porque sí le rompió el hocico o la nariz, no sé, pero sí vi que le salió sangre y yo nomás los madrazos. Pasó el tiempo, como quince días, y que nos vamos a meter a unos quince años. Que entra “El Oso”, “El Siwa”, y atrás iban otros, que me dice: ¿qué onda, un tiro?, sí le digo, como quieras, que nadie se meta, ya que estábamos listos para darnos otro tiro, y que llega “El Barradas”, y dice: ¿qué chingá están haciendo?, nos dice: no sean pendejos, si son del mismo barrio, agárrense a madrazos, pero con el Dique, contra Rébsamen, con otro barrio, pero entre ustedes no sean pendejos, y ya ahí empezamos a jalar.

Ah bueno ahí en tres brincos (otro barrio), sí estuvo también culero, para mí, para mi carnal “El Pancho”, ahí me hicieron como tres rajadas en la puta cabeza, con el mismo cinturón que me quitaron, de esos de placa de acero monel, el único que se regresó fue tu carnal “El Betote” y “El Alan”, fue un día antes de la Navidad. Todavía mi jefa que me echa alcohol, en las heridas vivas, ¡a su madre! Tenía yo ganas de hasta de morderla

tú, ya que voy al hospital y creo que me suturaron, o ahí se me cerraron solitas cabrón, ya ni me acuerdo.

Después estaba chupando, y que vamos a buscarlos, ahí iba tu carnal, “El Pancho” y no sé quién más, éramos como cuatro o cinco de ahí de Centroamérica, el chiste es que éramos dos grupos, nos dividimos uno entró allá por el túnel, por donde está tu cantón ahora, por ahí bajamos en esa madre, en esa veredita ahí bajaron unos, o sea que los encerramos, y ahí los agarramos, y empiezan a correr, hijo de puta, que me sigo a un cabrón y lo agarro así, me le paré y lo agarré así, ¡puta! cayó como campana, chingue su madre, ¡mocos hijo de la chingada! puta espaldazo, nucazo que se dio el güey, y tu carnal no sé a quién madreó, pero sí les dimos una pinche madriza buena, cabrón. ¡Cabrón, un chingo de broncas, que viví!

Pues para mí, eran casi cada ocho días, quince días, cabrón, la neta, ya estaba yo acostumbrado, mi jefa, me dice: ¡ya, ya no salgas, ya quédate aquí en la casa!, pero necio, es cuando más te pasan las cosas. Al menos no siento miedo, antes, si tuviera yo miedo no me hubiera metido al Dique ¿no? o a Rébsamen, te imaginas, nos dábamos en la madre con el Dique, con los Berros, y luego andaba yo por allá, pero ya después le bajé porque ya había nacido mi hijo.

Pues sí, te digo, me madrearon, también me madrearon y gacho, pero pues era, son las peleas callejeras, pero sí me caía gordo cuando me madreaban dos, me agarraron borracho, eso me caía gor-

do, porque en juicio no me madrearon, borracho sí, y entre varios...

CONCLUSIÓN

A modo de cierre se añade que la información desplegada en líneas anteriores, al delinear elementos relacionados con un evento comunicativo y exhibir el relato de quienes construyeron una identidad barrial junto con otros de sus pares, permite entrever una fracción de la identidad colectivizada en años anteriores, reflejando el lenguaje (no como estructura, sino como significado, tal cual lo refiriera Halliday), las peleas, las actitudes y los comportamientos de jóvenes —de ese tiempo— que se asentaron con sus familias en la ciudad de Xalapa, inmigrando del estado de Puebla. Es interesante destacar que, un rasgo distintivo de este barrio fue la cohesión que les permitió apoyarse en todos los sentidos, tejiendo lazos afectivos que determinaron el reconocimiento y la aceptación de “hermanos”, situación que todavía subyace en algunos de los integrantes de dicho barrio, anteponiendo ante su propia integridad física y seguridad económica el amor y respeto a los amigos del barrio (Rodríguez y Ávila, 2019). Queda por indagar si el hecho de su origen (que provienen de otra entidad), sea un factor que posibilitó esa integración y afinidad socio afectiva en el COLFRAIMA.

REFERENCIAS

- Halliday, M.A.K. (1986). *El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Minerva Villanueva, O. (2011). La expansión urbana de Xalapa en la primera mitad del siglo XX. Apuntes para la historia de su urbanización. *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, No. 17, enero-junio (pp.324-355).
- Rodríguez Hernández, J. A. y Ávila Landa, H. (2019). *Voces y rostros de la colonia Francisco I. Madero de Xalapa, Veracruz*. Xalapa: Instituto Veracruzano de la Cultura.

LA POBLACIÓN DE LA PARROQUIA DE ANALCO PUEBLA, A FINALES DEL PERIODO COLONIAL Y SU DISTRIBUCIÓN TERRITORIAL

THE POPULATION OF THE PARISH OF ANALCO PUEBLA, AT THE
END OF THE COLONIAL PERIOD AND ITS
TERRITORIAL DISTRIBUTION

JOSUÉ ALONSO GÓMEZ LUCIO*

Fecha de entrega: 28 de marzo de 2022

Fecha de aceptación: 10 de mayo de 2022

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo estudiar la relación existente entre el patrón de asentamiento de la población de la parroquia de Analco y su concentración dentro del entramado de la ciudad de Puebla a finales del siglo XVIII,¹ lo cual demuestra la pervivencia de prácticas derivadas del gobierno de la República de Indios, en un periodo tardío del dominio español y un papel preponderante de los barrios de indios dentro de la estructura social y urbana de la Puebla colonial.

1. A partir de la información existente en la cartografía de la época, de forma particular, me refiero al plano de la "Planta de La Ciudad de los Ángeles de la Nueva España" realizado en el año de 1698, por Cristóbal de Guadalajara, y el "Plano de la Ciudad de Los Ángeles" cuyo autor fue Mariano de Medina en 1754.

* Josué Alonso Gómez Lucio es maestro en Historia por la BUAP y alumno del Doctorado en Historia en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS. Ha sido ponente en la II Sesión internacional del Seminario de Cartografía Novohispana, 2 y 3 de octubre del 2013; en el XXIV Encuentro Interno de Estudiantes de Historia, 3, 4, 5 y 6 de septiembre del 2013; en las V Jornadas Archivísticas, 18 al 28 de marzo del 2014; en las 6tas. Jornadas de Cultura Náhuatl y Culturas Originarias, 20, 21 y 22

de agosto del 2014. Participó en la Presentación de Carteles de estudiantes del Colegio de Historia del III Sesión Internacional del Seminario de Cartografía Indígena en Homenaje a la Dra. Dorothy Tanck de Estrada, 5 y 6 de octubre del 2015. Sus líneas de investigación son: Historia demográfica e historia urbana. Contacto: j.gomez@ciesas.edu.mx

PALABRAS CLAVE: *Estructura demográfica, estructura urbana, republica de indios, distribución espacial.*

ABSTRACT

The objective of this work is to study the relationship between the settlement pattern of the population of the Analco parish and its concentration within the fabric of the city of Puebla at the end of the 18th century, which demonstrates the survival of practices derived from the government, of the Republic of Indians, in a late period of Spanish rule and a preponderant role of the Indian neighborhoods within the social and urban structure of colonial Puebla.

KEYWORDS: *Demographic Structure, Urban Structure, Republic of Indians, Spatial Distribution.*

INTRODUCCIÓN

En la ciudad de Puebla, confluyen características singulares tales como la estructura urbana, región de asentamiento, población, etc., que bien contribuyen a acentuar su relevancia, pero también y no menos importante, la enmarcan dentro de las generalidades de la época, específicamente de los cen-

tros urbanos novohispanos de los que forma parte (Yanes, 1994, pp. 29-58).²

También se encuentran las diferencias basadas en el entramado urbano: la parroquia del Santo Ángel Custodio, al

2. En aquel contexto se insertan las particularidades tanto demográficas como urbanas de la parroquia de Analco, objeto de las siguientes líneas, la cual, ha sido estudiada desde la perspectiva puramente demográfica y trabajos que han aportado una perspectiva de la estructura poblacional de la referida parroquia durante el periodo colonial. Para mencionar a los dos más representativos se encuentran los trabajos de Cuenya Mateos, "Evolución demográfica de una parroquia de la Puebla de Los Ángeles 1660-1800" (1985), en donde se plantea a partir de una mirada de mediana duración, la evolución demográfica de aquella población, en la que el autor presenta importantes variaciones derivadas de la mortalidad epidémica. De la misma forma, se encuentra el trabajo de Aranda Romero "Desde el otro lado del río. Movilidad, nupcialidad y ocupación en la parroquia de Analco, un atisbo a partir de los registros matrimoniales" (1988), el cual se enfoca en estudiar las implicaciones de las actividades productivas realizadas por la población y su impacto dentro de la movilidad de esta a finales del siglo XIX.

Dicho lo anterior, se puede mencionar que el aporte del presente trabajo se basa en una mirada vinculante entre espacio y población, lo cual tiene su origen en los preceptos teóricos de la historia urbana. De esta forma, se orienta al estudio del espacio de una manera integradora con respecto de la población que lo habita, considerando a la ciudad como un elemento de importancia social, y no solo como un mero escenario, lo cual permite realizar una estimación de la estructura demográfica y su distribución dentro del espacio urbano y periférico de la parroquia, a partir de la división estamental de la población novohispana.

encontrarse en la periferia de la capital poblana, poseía solares de menores dimensiones en relación con la retícula central de la urbe. Esto fue así por el hecho de haber sido un barrio indio desde la fundación de la ciudad, al cual se le otorgaron predios de menor tamaño en comparación con los que fueron otorgados en el centro a los españoles. De igual manera, la topografía del lugar determinó la ocupación del espacio, ya que en la parroquia de Analco se encuentran eminencias o lugares elevados, característicos de los barrios indios ubicados en el oriente de la traza urbana, como es el caso del lugar en el que encuentra la Iglesia de Nuestra Señora de La Luz.

En relación con el origen étnico de la población, podemos mencionar que la historiografía sobre la estructura urbana de la ciudad ha considerado que los barrios fueron "... sitios periféricos, uno de sus rasgos esenciales era la composición étnica, pues estuvieron habitados por indios" (Montero, 2007, p. 7). Con planteamientos de este tipo se ha establecido una marcada división entre la ubicación de españoles e indios dentro de la ciudad, emplazando a los primeros en el centro y a los últimos en la periferia. En el caso de los barrios indios del oriente de la ciudad, la historiografía ha establecido al Río de San Francisco como frontera natural entre ambos espacios.

Para el análisis de este espacio nuestra metodología es del tipo cuantitativo, a partir de la información existente en el padrón de 1773 resguardado en el Archivo General Municipal de La Ciu-

dad de Puebla (Archivo General Municipal de Puebla (en adelante AGAP) Padrones, Tomo I). De tal suerte que la población empadronada constituye la fuente primaria que permite analizar la espacialidad parroquial, de la misma forma que la cartografía del siglo XVIII se convierte en la pauta para acercarnos y entender estos espacios urbanos. En este sentido, la cartografía es el vehículo mediante el cual se analiza la historia urbana (Álvarez, 1994). Aunado a ello, el trabajo de campo nos permite estudiar y reconocer las características espaciales de dicha parroquia. Así, la presente investigación pretende fundamentarse en un método de investigación interdisciplinario, sustentado en las nuevas corrientes de la historia urbana, para poder estudiar la complejidad de nuestro objeto de estudio (Terán, 1996).

En el referido padrón se registran los oficios o "actividades productivas" de la población,³ su ubicación dentro de la estructura urbana, así como las diversas "calidades jurídicas".⁴ A partir de estos

3. Entendemos por "actividad productiva" a cada uno de los conjuntos que se hacen con los oficios de cada una de las parroquias estudiadas, utilizada por Aranda Romero (1988) para agrupar los diversos gremios y manejarlos de forma práctica en su trabajo, cuya clasificación es referenciada y ocupada en esta investigación para un mejor manejo de los oficios en las parroquias de San José y Analco.

4. Entendemos por "calidad" los atributos jurídicos tanto de derechos como de obligaciones propias de las sociedades corporativas del antiguo régimen. Las corporaciones (incluidas la

datos se recopila la información de manera gráfica en los planos de la época, lo cual nos permite identificar su ubicación espacial por calidades estamentales. Pese a que este estudio ya se había realizado para la parroquia de La Santa Cruz (Grajales y Aranda 2003, pp. 219-238), en esta investigación se analiza el vínculo entre la población de la parroquia de Analco con la estructura urbana representada en los planos del siglo XVIII de la ciudad de Puebla, de forma especial en el plano de Mariano de Medina de 1754.

A diferencia de los otros planos, el de Medina ofrece la posibilidad de adentrarnos en la representación de las edificaciones, lo cual permite explicar la huella en la estructura urbana por parte de la población que en la parroquia antes referida habitó, de igual manera, que con respecto de la variable que comprende sus calidades estamentales o jurídicas. De esta manera, se vinculan las fuentes de archivo con una metodología cuantitativa y comparativa, para dar cara humana a los mapas que son la representación urbana de la temporalidad de nuestra investigación (segunda mitad del siglo XVIII); la cual se debe de considerar a manera de instantánea de un

periodo determinado.⁵ Esto posibilita identificar la distribución interna de la Republica de Indios dentro de la espacialidad de las imágenes cartográficas. Así como la vinculación de esta con la representación iconográfica de elementos arquitectónicos ya que, al localizar a la población dentro de los planos podemos observar tendencias y vínculos entre las edificaciones y sus ocupantes.

Cabe señalar que para poder comprender la complejidad de la ciudad de Puebla y su espacio en una temporalidad de larga duración (no solo con respecto del año de 1773, año de registro de nuestro padrón), recurrimos a los cronistas del siglo XVIII. (Villa Sánchez J. y de la Peña F. J., 1997; De Alcalá y Mendiola, M., 1992; Von Humboldt, A. 1971). Las crónicas nos muestran la complejidad y características del periodo analizado, así como el proceso urbano en los espacios parroquiales novohispanos, dándonos la posibilidad de vincular la urbe con la representación de la ciudad. No obstante, este estudio no hace una comparación entre las crónicas y el padrón, debido a no poseer elementos de información similares entre ambas fuentes, ya que para realizar este ejercicio se requiere

Republica de Indios y la Republica de Españoles) tenían derechos y obligaciones distintas, lo cual no significa que en esas corporaciones todos fueran ricos o pobres. En ese sentido, hemos decidido mantener el término "calidad" tal como es designado en los documentos novohispanos para referirse a esta particularidad.

5. Se trata de una de las dos vertientes de estudio de la demografía histórica, la primera se enfoca en el análisis de un grupo demográfico a través del tiempo, observando sus cambios y continuidades; la segunda se dirige al estudio de un momento concreto, una suerte de instantánea que refleja la estructura demográfica en un momento determinado, como en el presente trabajo.

de elementos análogos (Bloch, 1976). Por lo antes referido, podemos observar que el presente trabajo de historia urbana se centra en tres ejes de análisis: 1) el padrón de 1773 (AGMP, Padrones tomo I.); 2) la cartografía urbana de Puebla del siglo XVIII; y 3) la estructura urbana o tejido de la ciudad propiamente dicho. En este sentido, se estudia el espacio en donde se asentó la población de nuestro padrón y su relación con la “estructura parroquial-urbana” en la que dejó su huella.⁶ A través de este enfoque metodológico se analiza el espacio urbano de las parroquias desde sus respectivos desarrollos: características, complejidad y vínculos que existen entre la población y el espacio que ocupa.

LA PARROQUIA DEL SANTO ÁNGEL CUSTODIO, ANALCO

El espacio Parroquial es la confluencia de dos formas en las que se conformaba la ciudad de Puebla, uno eclesiástico y el otro jurídico, parroquia y barrio respectivamente, constituido en un solo espacio territorial. Iniciando como un núcleo satélite alrededor a la plaza principal (Montero, 2007), “era el agregado o resultado de la incorporación como asien-

to permanente de indios, a la ciudad de españoles, cabeza de partido y sede episcopal en donde se estructuraría dentro de sus propios confines la republica de indios” (Gómez, 2009, pp. 11-24).

Recordemos que Analco es voz náhuatl (del otro lado del río); y a pesar de que el rasgo urbano español de la traza era visible en esta parroquia —en forma de una continuidad del damero urbano del tipo renacentista—, también se encontraban rasgos distintivos o propios de los barrios. Las distintas dimensiones de los solares se hacían patentes, y marcaban una diferencia con respecto de la cuadrícula urbana procedente de la aldea Parroquia del Sagrario, que le dieron la apariencia de continuidad en un espacio periférico con características urbanas procedentes de la estructura central de la ciudad.

Por lo tanto, se encontraban en este espacio urbano elementos derivados de cada uno de los criterios eclesiásticos y jurídicos que lo aglutinaban. En él se observaban características urbanas ortogonales, emanadas de la zona central de la ciudad, que le daban un rasgo urbanizado en su parte limítrofe al Río de San Francisco; y elementos periféricos en su zona oriente; así como una estructuración con base en el tlaxilacalli, con respecto de su administración interna, de origen prehispánico fundamentado en su organización barrial. Todo esto se amalgamaba en este espacio parroquial, de eminente origen indígena localizada a tan solo tres cuerdas de la plaza principal de la ciudad de Puebla. Por lo antes

6. Entiéndase por “estructura parroquial-urbana” al “trazado” o damero que daba forma física normando la distribución de los espacios urbanos (parroquias de San José y Analco), a diferencia de la “traza”, espacio destinado a las actividades urbanas, y en las se excluía a la población indígena señalando materialmente los límites de la separación racial, (Marín Tamayo, 1989, p. 55).

señalado, es de gran importancia examinar este espacio urbano que, dentro de la historiografía de la ciudad, se ha ponderado como un elemento espacial casi exclusivamente indígena.

EXTENSIÓN DE LA PARROQUIA DE ANALCO

La zona urbana

La estructura urbana de La Parroquia del Santo Ángel Custodio estaba articulada desde el punto de vista urbano, con la vecina Parroquia del Sagrario, esto se entiende espacialmente hablando con respecto de la cercanía que posee con respecto de aquella, a pesar de haber sido originado como un barrio indígena, en el cual si bien se consideró dar seguimiento a la traza urbana, esta se consolidó con una repartición y distribución de solares con dimensiones distintas a las localizadas en el Sagrario, (los solares otorgados a los indios eran de un tamaño que correspondía a la cuarta parte del que se le otorgaba a los españoles). Independientemente de este particular, derivado de la ocupación indígena en el periodo fundacional, esta zona urbana en la temporalidad de nuestra investigación, habría de distinguirse por una práctica continuidad del damero central, solo interrumpido por los accidentes orográficos del cauce del Río de San Francisco, los cuales ya habían sido salvados por obras que le permitían articularse con el resto de la ciudad, con respecto del Sagrario, así como con la parroquia vecina de La Santa Cruz loca-

lizada en el noroeste de Analco (Puentes de Bubas, Ovando, Analco, noche buena y el puentecito, respectivamente).

La estructura urbana de Analco se nos presenta en la cartografía urbana del siglo XVIII como una suerte de alineación con respecto del Río de San Francisco, encontrándose la estructura urbana de la parroquia sobre la margen de este cuerpo hídrico. Esta característica se explica no solo por tratar de cubrir la necesidad de este elemento natural por parte de sus habitantes, sino también por ser la frontera entre las parroquias y la zona que la articulaba con el centro de la ciudad; y, a pesar de ser el Río de San Francisco un límite que la separó de la ciudad de españoles, la estructura urbana de Analco se localizaba sobre su margen como una señal de la necesidad de aquel centro español de la mano de obra del elemento indio, dejando de ser desde muy temprano un mero barrio improvisado y temporal para convertirse en parte integral de la naciente ciudad de Puebla de Los Ángeles.

La zona periférica

El aspecto o rasgo periférico que poseía esta parroquia le confería características eminentemente vinculadas a este concepto, ya que solo una sexta parte de su superficie estaba ocupada por la traza urbana; por lo que esta zona de la parroquia poseía una densidad elevada de población. Se trata entonces de un amplio espacio parroquial cuyos confines por el poniente se encontraban marcados por

el Río de San Francisco, desde la desembocadura del arroyo de Xonaca en el referido río alcanzando a integrar dentro de su jurisdicción al pueblo de indios de San Baltazar Campeche; esto por el sur, en donde se enlazaba con una parte del río Alseseca que comprendía su extremo oriental para alcanzar según el padrón de 1773 (AGMP, Padrones tomo I. fojas 1 verso a 183 recto) y el recorrido de los empadronadores, las faldas del cerro de Amalucan por su costado sur en las inmediaciones del camino hacia Amozoc y el camino hacia Huamantla; el cual al empezar a internarse en la retícula de la ciudad, deslindaba a la parroquia en cuestión con respecto del arrabal de Xonacatepec, perteneciente a la Parroquia de La Santa Cruz, cuya estructura urbana propiamente dicha la separaba de la Parroquia del Santo Ángel Custodio por medio del ya mencionado afluente de Xonaca que emergía desde las faldas del cerro de Belén, formando aquella “Mesopotamia” (La Santa Cruz) en la que se constituía aquella parroquia colindante de Analco por su extremo norte (Grajales y Aranda, 2003, pp. 219-238), [figura 1].

El origen de este espacio urbano-parroquial le daba a nuestro espacio de estudio características propias que lo diferenciaban de los espacios eclesiásticos adyacentes (Sagrario metropolitano). Analco muestra, en relación con el recorrido de los empadronadores del padrón de 1773 (AGMP, Padrones tomo I.), una morfología basada en la estructura de organización indígena del Tlaxilacalli,

dándonos la posibilidad de reconstruir de manera bastante precisa la forma y dimensiones de estas subdivisiones barriales indígenas. Motivo por el cual es necesario conocer la forma de organización en la que se sustentaban este tipo de gobierno indio; ya que, para los nahuas mesoamericanos, el asentamiento estaba regido por un conjunto de relaciones entre el entorno y la vida comunitaria. Por eso se requiere el estudio del significado del término Tepetl y lo que significa dentro de la espacialidad parroquial, lugar de nuestro estudio.

El Altepetl

El concepto de Tepetl se encontraba en el centro de la organización social y geográfica de las comunidades nahuas prehispánicas. Este término fue traducido generalmente en los documentos novohispanos como “ciudad” o “pueblo”, tal vez derivándose de la propia etimología nahua del vocablo ya que esta hace referencia a dos elementos básicos para la conformación de un asentamiento (in atl in tepetl = el agua, el cerro), para denominar a las autoridades de algún barrio, las autoridades de la República de Indios o incluso para referirse a una unidad de grupo étnico (Gómez, 2009, pp. 11-24). De esta manera, y anterior a la llegada de los españoles a estas tierras, el altepetl era esencialmente territorial y soberano. Con base en estos, se organizaban estructuras políticas de mayor tamaño. Ya en la época colonial, estas estructuras siguieron utilizándose para constituir

la organización territorial y política de la Nueva España, que se constituiría a partir de estas unidades, cuyo nombre en náhuatl fue traducido como “pueblo”, que quedaría en concordancia con el concepto de autonomía y diferencia con respecto de las anteriormente referidas.

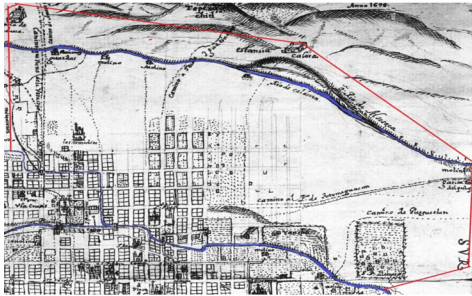


Figura 1. Polígono del territorio que comprende la parroquia del Santo Ángel Custodio (Analco)⁷

Fuente: Padrón de 1773, Padrones tomo I, fojas 183 recto a 372 verso, registrada en el plano de Cristóbal de Guadalajara, cuya copia se encuentra en el AGAP.

Dentro de este sistema, el tlaxilacalli (barrio) permaneció como un subconjunto del altepetl, reproduciendo internamente el sistema al que pertenecía, ya que cada tlaxilacalli contribuía separadamente a las obligaciones con el altepetl. De esta manera, se puede decir que la organización interna prehispánica se reprodujo en los nuevos asentamientos, aunque con modificaciones para cumplir con lo que disponía el gobier-

7. (En azul el arroyo de Xonaca y río de San Francisco de norte a sur respectivamente y en rojo los límites este y sur de la parroquia).

no novohispano (Gómez, 2009). De tal forma, podemos observar la subsistencia de este tipo de organización dentro de la ciudad de Puebla aun hacia finales de la época novohispana, como puede observarse en la parroquia de Analco con su división por tlaxilacallis.

Los Tlaxilacallis

El Tlaxilacalli se caracterizaba por ser una subdivisión del propio Barrio de Analco, que dio nombre a la parroquia homónima. El carácter indígena de la población que en ella habitaba la definió desde el momento de su creación, así como el propio rasgo indígena derivado de las disposiciones del Ayuntamiento, que colocaba a los indígenas fuera de la traza española, de la misma forma que en un periodo inicial de este Barrio se estipuló que no habitaran en él mulatos, negros ni mestizos (Aranda, 1988).⁸ El hecho de tener en sus orígenes un marcado elemento indígena, y ser un espa-

8. Cabe señalar en este punto de manera general, que la figura administrativa del tlaxilacalli del periodo colonial se diferenció del existente en el periodo prehispánico, en la dimensión de sus atribuciones, ya que en el primero de los cuales esta organización interna de los pueblos originarios, contemplaba administraciones más amplias y complejas, las cuales contemplaban desde aspectos territoriales de los altepetl, hasta la regulación de tierras de cultivo y su relación con los macehualtin; y durante el periodo colonial, sus funciones se limitaron a una administración de un espacio reducido tanto en territorialidad, como en alcance de gobierno, puesto que se concentró en la administración interna de la república de Indios.

cio en donde la República de Indios se vio cristalizada, dio paso a una organización interna basada en los anteriormente mencionados tlaxilacallis o barrios que conformaban el espacio parroquial del Santo Ángel Custodio. Esta subdivisión prehispánica provenía del sistema político del altepetl, que poseía la misma connotación “pueblo o ciudad”; estos poseían autonomía territorialidad y en época novohispana se constituía en subunidades políticas sociales y económicas (Gómez García, 2009). Estos eran, en el caso de Analco:

- 1) Huilocaltitlan (Huilotl “paloma” Calli “casa”, “lugar de los palomares”), este era el principal, en cuyo terreno está la Iglesia del Santo Ángel Custodio y la plaza.
- 2) Xochititlan (Lugar de Flores), localizado al sur del anterior mencionado.
- 3) Yancuitlalpa (Yancuic “Nuevo, Tlali “tierra”: “en la tierra nueva”).
- 4) Tepetlapa (“sobre la roca, tierra firme”) (Leicht, 1980) [figura 2].

Esta característica organizacional y administrativa de Analco se puede ver plasmada en el padrón de 1773, en él puede apreciarse el orden en el que los empadronadores recorrieron la parroquia para recabar la información [imagen 3]. Esto nos muestra la existencia de esta organización casi una generación anterior al movimiento de emancipación, y da la posibilidad de definir cada una de ellas con gran exactitud en la cartografía de la época.

Como afirma Echeverría y Veytia, el arrabal principal y por ende uno de los más poblados correspondía al de Huilocaltitlan (Leicht, 1980) [letra “H” en la figura 2], se encontraba este en las riberas del río, pero también estaba fuertemente influenciado por la traza ortogonal proveniente de la zona del Sagrario Metropolitano, donde se observa una notable continuidad del tejido urbano estructurado desde su época fundacional, dándole un aspecto urbanizado, percibiéndose a manera de columna vertebral urbana para la parte de la ciudad que se encontraba del otro lado del río.

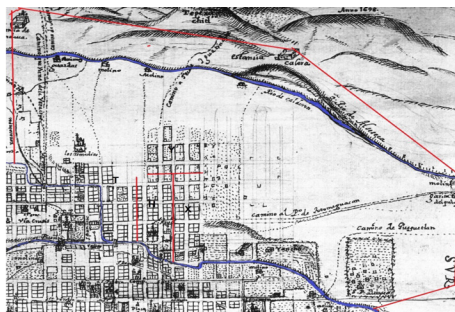


Figura 2. Polígono del territorio que comprende la parroquia del Santo Ángel Custodio (Analco), en donde se presenta la división en tlaxilacallis, Fuente: padrón de 1773, Padrones tomo I, fojas 183 recto a 372 verso, registrada en el plano de Cristóbal de Guadalajara, cuya copia se encuentra en el AGAP.

El barrio de Tepetlapa [letra “T” en la figura 2], de igual manera, se veía influenciado por el tipo de tejido urbano que poseía el de Huilocaltitlan. Recordemos que se trató de una extensión de aquel, y que solo rompen esta tónica los predios ubicados en las cercanías del arroyo de

Xonaca (calle segunda del Cocote); así como por el lado poniente el cual colinda con el Río de San Francisco y que, de igual manera por razones topográficas relacionadas por el margen de estos cuerpos hidrológicos, rompe con la lógica ortogonal, creándose predios de menor tamaño para adecuarse a esta característica y no romper la tónica ortogonal del todo, dándole orden y secuencia con respecto del centro urbano propiamente dicho. A diferencia de su barrio vecino con respecto del sur, poseía un amplio espacio urbano-periférico hacia su parte nororiental en las cercanías de la Iglesia de los Remedios, espacio que es plasmado en el material cartográfico del siglo XVIII, tanto con espacios amplios desocupados, así como por reminiscencias del tejido urbano central que contrasta con los predios de menor tamaño en la misma zona.

Los espacios ocupados más allá de estos dos arrabales, en dirección sur y este, arrabales de Xochititlan y Yancuitlapa respectivamente [letras “X” y “Y” figura 2], comprendían los arrabales limítrofes de la zona urbana de Analco. El tlaxilacalli de Xochititlan se localizaba en el extremo sur del entramado urbano y de la misma forma que los tlaxilacallis de Huilocaltitlan y Tepetlapa estaba caracterizado por su estructura urbana ortogonal, así como por un tajante corte de esta en su extremo sur [Calle de la sabana, imagen 3 y tabla “A”].

Por último, el arrabal de Yancuitlapa poseía una característica periférica, debido a su localización en la banda orien-

te de la zona urbana, adentrándose en el espacio despoblado de la parroquia. Se caracterizaba a diferencia de los otros tres tlaxilacallis por constituirse por una ausencia de orden estructural urbano; es decir, se presenta en la cartografía del siglo XVIII como un espacio basado en un caserío, en continuidad con la traza española del barrio en su confín oriental.

DISTRIBUCIÓN DE LUGARES Y CALLES

De esta forma, se continúa con el listado de las calles y lugares localizados dentro del padrón de 1773 (AGMP, Padrones tomo I. fojas 183 recto a 372 verso), en el mismo plano hasta este momento ocupado (Planta de la ciudad de Los Ángeles de La Nueva España, 1698, Cristóbal de Guadalajara) [figura 3].

Como se dijo anteriormente, y con base en la información presentada en la tabla “A”, podemos observar el recorrido de los empadronadores dentro del espacio parroquial; lo que nos da la pauta para reconstruir, de acuerdo con este recorrido y descripciones hechas por cronistas poblanos del periodo colonial, las



Figura 3. Polígono del territorio que comprende la parroquia del Santo Ángel Custodio (Analco), en donde se localizan los lugares y las calles existentes en la misma

Fuente: padrón de 1773, Padrones tomo I. fojas 183 recto a 372 verso, registrada en el plano de Cristóbal de Guadalajara, cuya copia se encuentra en el AGAP.

dimensiones de cada uno de los tlaxilacallis que conformaban el barrio al otro lado del río. De esta forma, podemos adentrarnos en una de las características de primer orden de esta espacialidad parroquial, ya que a partir de esta división entendemos de mejor manera la lógica de distribución de la población en el seno de esta, así como su relación con la estructura urbana.

1.- Cuadra primera de la plazuela de Analco	36.- Calle de La Duran	71.- Calle de la sábana
2.- Cabecera que sale de la plazuela para la casa de Mena	37.- Calle de El Fiscal	72.- Calle del Cocote
3.- Frontera del río	38.- Calle que mira a La sabana	73.- Calle segunda del Cocote
4.- Tercero cuadro de la plazuela la que mira al oriente	39.- Calle de Santo Tomas	74.- Calle de los Ximenes

5.- Calle que baja de la plazuela para el río	40.- Calle del mesón de El Ángel que sigue a la de Santo Tomas	75.- Callejón del puente de la Pechi
6.- Calle de Gracia	41.- Callejón de Juan Yescas	76.- Calle que mira a la Cruz del Milagro
7.- Calle del obraje viejo	42.- Calle de Morales	77.- Plazuela de La Cruz del Milagro
8.- Calle del Mirador	43.- Calle del tepalcatlillo	78.- Calle de los ladinos de Apapasco
9.- Calle de la espalda del mesón de Pliego	44.- Calle segunda del tepalcatlillo	79.- Calle de La Iglesia
10.- Calle del mesón de Pliego	45.- calle de la barranca	80.- Callejón del agua Escondida
11.- Calle de Román	46.- Calle segunda de Cayetano López	81.- Plazuela de los gallos
12.- Calle de España	47.- Calle tercera de la barranca	82.- Callejón de la plazuela de los gallos
13.- Calle del costado de la Sacristía	48.- Ladrillera de Don Miguel Rodríguez	83.- Calle que mira para la puerta de La Iglesia
14.- Tercer cuadro de la plazuela que mira del norte	49.- Calle de José de Santa María	84.- Calle de Antonio Vacilio

15.-Calle de La Sacristía del Santo Ángel	50.- Calle de Don José Dávila Galindo	85.- Sigue la calle de Vacilio
16.- Calle del Padre Pastor	51.- Cabecera dentro del rio	86.- Callejón de Tadeo
17.- Calle de La Noria	52.- Cabecera segunda dentro del rio de los areneros	87.- Plazuela de La Santa Cruz
18.- Calle de la Sacristía arriba	53.- Calle de Nuestra Señora de La Peña	88.- Sabana de Nuestra Señora de Los Remedios
19.- Calle de Hernández	54.- Calle segunda de Vivanco	89.- Calle de Vasques
20.- Calle que va para el camino de Totimehuacan	55.- Calle tercera de Carrillo	90.- Calle del puente del aire
21.- Calle de la lagarta	56.- Calle del Temascal del chulo	91.- Garita de Amosoque
22.- Callejón de la lagarta	57.- Calle de Abalos	92.- Ermita de Ánimas de dicha Garita
23.- Carboneras Calle de Mateo el arenero	58.- Calle del puente del Mesón de Tepetlapa	93.- Garita del pulque

24.- Calle de Diego Antonio	59.- Callejón de las casas del Señor San Pedro	94.- Molino de Alcececa
25.- Calle de Domingo Ramos	60.- Calle que mira para la rinconada	95.- Molino de Don Josef Toledo
26.- Orillas de La sabana	61.- Rinconada	96.- Garita de Teposichitl
27.- Calle de López	62.- Casas de San Pedro	97.- Garita de Totomehuacan
28.- Calle de Rodríguez	63.- Calle de Domingo Antonio el cajonero	98.- Hacienda del gallinero
29.- Calle de Romero	64.- Calle derecha del puente de Asquen	99.- Molino de la Texa
30.- Calle postrera de España	65.- Calle de Nuestra Señora de la Luz	100.- Rancho de las Pantaleonas
31.- Calle de las cuatas	66.- Calle de la pilita	101.- Pueblo de San Baltasar
32.- Sigue la calle de las cuatas para arriba	67.- Calle de la Chula Viuda	102.- Garita de San Baltasar
33.- Calle de Tello	68.- Callejón de Pedro Machado	103.- Hacienda de San Diego

34.- Calle de la pulquería del chorro	69.- Media calle que mira para el cerro	104.- Hacienda de San Juan
35.- Calle de las ranas	70.- Sabana	105.-San Bartolomé de Amalucan*

Tabla "A": lugares y calles dentro de la parroquia de Analco.
Fuente: AGAP, Padrones tomo I. fojas 183 recto a 372 verso.

*Las calles o lugares ubicados en el arrabal de Yancuitlapa (Tierra nueva), pudieron ser localizados gracias al orden presentado en el padrón, ya que se siguió la forma precedente en que se tomó el censo, con respecto del arrabal de Xochititlan, el mismo ejercicio se llevó a cabo con respecto de los lugares representados en la zona periférica de la parroquia (molinos, garitas, etc.).

DISTRIBUCIÓN DE LA DENSIDAD DE POBLACIÓN EN LA PARROQUIA DE ANALCO

La densidad de población de la parroquia de Analco está íntimamente ligada a la división en barrios o tlaxilacallis, en la que se conformaba este espacio urbano. Como se mencionó antes, existían cuatro arrabales o tlaxilacallis en esta parroquia, los cuales están representados con base en el recorrido de los empadronadores de una de las fuentes directas utilizadas en esta investigación (Padrón de 1773).

Las fronteras entre cada uno de los tlaxilacallis están aún más fundamentadas debido a la densidad poblacional de cada uno de estos arrabales, a excepción del de Yancuitlapa, en el que no se ve-

rifica esta particularidad de asentamiento de la población [imagen 3]. En este punto es necesario mencionar que las características de permanencia de la población de Analco nos son aclaradas en el Padrón de 1773, ya que en el mismo se nos menciona que una gran parte de la población que en ella se encontraba reflejaba una gran movilidad; motivo por el que se ocupan para esta investigación los espacios centrales de cada uno de los tlaxilacallis para analizar su relación con el espacio urbano que les corresponde, ya que en las zonas de media y baja concentración poblacional este fenómeno de movilidad nos imposibilita para generar una relación con su medio urbano.

No. de habitantes	126-60 h.	59-30 h.	29-0 h.
Niveles de densidad	Alta	Media	Baja

Tabla "B". Niveles de densidad de población en Analco.

Fuente: AGAP, Padrones tomo I. fojas 183 recto a 372 verso.⁹

9. Cabe señalar que la lógica de los indicadores cualitativos que se utilizan para determinar las categorías referidas en la tabla "B", se establecieron con base en los datos cuantitativos provenientes de la información del padrón de 1773, se calculó la media aritmética (45 habitantes) a partir de la cual se construyeron las categorías de población alta, media y baja; la primera de las cuales se encuadra alrededor de 90 habitantes, sin embargo, se anota en la tabla antes referida la cantidad de 126 habitantes como rango más elevado, como la excepción hecha por la calle del Mesón de Pliego, ubicada en el tlaxilacalli de Xochititlan el cual pre-

De esta forma, se observa la localización de las zonas más densamente pobladas en relación con las espacialidades centrales y representativas de cada uno de los tlaxilacallis, dándonos la pauta para que sean estas espacialidades el objeto de estudio en lo subsecuente dentro de la investigación, para estudiar a un barrio periférico con una marcada organización indígena, como se verá más adelante.

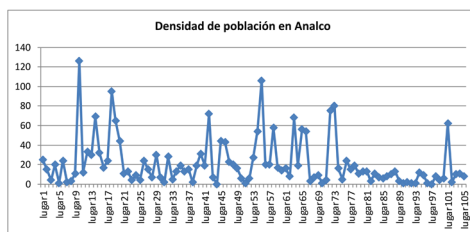


Figura 4. Polígono del barrio del Santo Ángel Custodio (Analco),¹⁰ en donde se presenta la densidad poblacional.

Fuente: padrón de 1773, Padrones tomo I. fojas 183 recto a 372 verso, registrada en el plano de Cristóbal de Guadalajara, cuya copia se encuentra en el AGAP.

senta un rango superior (126 h.). De esta manera, se pueden observar las zonas más pobladas de cada uno de los tlaxilacallis que conformaban la parroquia de Analco, y su posible relación con la estructura urbana aledaña.

10. (En color rojo alta densidad, en verde media densidad y en amarillo las divisiones barriales de la parroquia, en azul el Río de San Francisco y el arroyo de Xonaca, las letras corresponden a las iniciales de cada uno de los barrios). En el plano en cuestión se plasma únicamente un alta y media densidad poblacional, para una mejor lectura de este.



Gráfica 1: Densidad de Población en la Parroquia de Analco (Total de efectivos 2379).

Fuente: AGAP, Padrones tomo I. fojas 183 recto a 372 verso.

LOCALIZACIÓN DE LAS REPÚBLICAS DE ESPAÑOLES E INDIOS EN LA PARROQUIA DE ANALCO

En la Parroquia de Analco existieron dos formas de organización y gobierno representadas en las Repúblicas de Españoles y de Indios que estaban íntimamente ligados a las zonas centrales de cada uno de los tlaxilacallis o barrios en los que estaba dividido y constituido. Son la prueba de la existencia, función e importancia de aquella organización, que aún en un periodo de reforma administrativa tan extensa y profunda como lo fueron Las Reformas Borbónicas, siguieron vigentes y en funcionamiento; lo cual atestigua la supervivencia de una organización del tipo prehispánico inserta en la que fuera considerada durante buena parte del periodo colonial como una ciudad eminentemente de españoles.

Las zonas centrales de los tlaxilacallis, en las que se fundamentaba la división de la parroquia, han de convertirse desde este punto en objeto de estudio para entender la complejidad urbana de Analco. Y es que la movilidad urbana

por parte de la población que en ella se asentaba y de la que se hace mención al inicio del padrón de esta parroquia, ha de ser una variable de considerable importancia con respecto de la estructura urbana que en ella se presenta.

Así es como el estudio de estos espacios mayormente poblados nos da la posibilidad tanto de entenderlos con respecto del espacio parroquial, y del espacio urbano en su conjunto, de la cual formaba parte, sin olvidar los espacios en donde la población era menos densa constituyéndose en un rasgo que de igual manera identificaba a esta parroquia. En consecuencia a lo antes referido, es de hacerse notar que dentro del tlaxilacalli de Xochititlan se encontraba uno de los espacios más densamente poblados dentro del censo de 1773 (AGAP, Padrones tomo I. fojas 183 verso a 398 recto), nos referimos a la calle del Mesón de Pliego que con 67 indios de 126 efectivos empadronados era el centro económico de este tlaxilacalli, estando en las inmediaciones de las confluencias entre el camino de entrada por el sur “camino de Totomehuacan”, y de “la garita del pulque” a una cuadra de distancia de la iglesia parroquial de Analco en una posición ventajosa dentro del espacio parroquial, posee de esta forma una población elevada que pertenecía a ambas repúblicas casi en igual cantidad de efectivos [figuras 2, 3, 4 y gráfica 1].

Con relación al tlaxilacalli de Huilocaltitlan, cuyo centro productivo se encuentra en las calles del “tercer cuadro de la plazuela que mira hacia el norte” y “la calle de La Sacristía del Santo Ángel” [figuras 2, 3 y 4, y gráfica 1], podemos observar una fuerte presen-

cia española en la primera con respecto del elemento indio (34 españoles, 16 indios), y una relación más equilibrada en la segunda calle en donde encontramos 14 efectivos por cada calidad jurídica. Este espacio, cuya importancia se ve enmarcada por la iglesia parroquial, también se ve articulado e influenciado por la Parroquia del Sagrario a la que está enlazada por los puentes de Analco y Ovando. Este último se encontraba en dirección del camino hacia Tecali influyendo en la disposición de los efectivos que, como se puede apreciar de la misma forma que el tlaxilacalli anterior, poseía una población más o menos equilibrada con respecto de las repúblicas de indios y españoles.

El Tlaxilacalli de Tepetlapa, en frontera con la Parroquia de La Santa Cruz, posee una zona de aglutinamiento poblacional dentro de sus límites. Este corresponde a las calles de “el puente del Mesón de Tepetlapa” y de “Domingo Ramos el cajonero” [figuras 2, 3, 4 y gráfica 1]. Dichas calles se encontraban sucesivas, y en la primera había una fuerte presencia española (26 efectivos españoles de un total de 62 en contraposición de 15 indios), a diferencia de la segunda calle en la que se encontraban 33 indios de un total de 69 efectivos, en donde la presencia española disminuía de manera evidente con respecto de la calle antes mencionada, ya que solo se encontraban 18 efectivos. De la misma forma que en el tlaxilacalli de Huilocaltitlan o principal de Analco, la presencia de la alta densidad de población que pertenecía a las Repúblicas de Españoles e Indios, se veía relacionada con el espacio urbano, ya que también este barrio y

el espacio urbano que posee se encuentra articulado con el resto de la estructura urbana por medio de puentes, como el de Bubas, que lo unen con el centro de la urbe, siendo este particular una fuerte determinante para el nivel de población ahí localizado.

El tlaxilacalli de Yancuiltlapa constituía la gran excepción con respecto de la densidad de población, y por lo tanto con la distribución estamental, ya que no se encuentra en este espacio oriental de la ciudad concentración de efectivos con las características de concentración poblacional elevada. Este arrabal concentraba en su totalidad espacial los rasgos definitorios de las zonas limítrofes, tanto en su ubicación como en su estructura urbana, la cual se presenta tanto en el padrón de 1773 (AGAP, Padrones tomo I. fojas 183 recto a 372 versos), como en la cartografía del siglo XVIII, los cuales la presentan como dispersa y poco habitada.

División de la población en república de españoles y república de indios en la parroquia de Analco (2377 efectivos).



Grafica 2.- Densidad de las calidades jurídicas en La Parroquia de Analco.

Fuente: AGAP, Padrones tomo I. fojas 183 recto a 372 versos.

Es preciso señalar que la alta tasa de movilidad dentro de la parroquia y por lo tanto dentro de los barrios que la conformaban, debió estar íntimamente ligada a los centros más ampliamente poblados de cada uno de ellos; y en los que se presentaba un común denominador con res-

pecto de la república de indios, y es que el elemento referenciado dentro de los habitantes como “Indio Tributario” es una constante en cada uno de ellos con no pocos efectivos.

Así, este conjunto de efectivos es un elemento para considerar ya que se trata de un 30.06 % del total que referenciaron una actividad productiva en esta parroquia; y es muy probable que se trate de la población a la que se hace referencia en el padrón analizado como la población con un alto grado de movilidad en este espacio parroquial, como se hace mención en el mismo padrón de 1773 (AGAP, Padrones tomo I. foja i recto a 372 verso).

se advierte que los más que habitaban dicho barrio al tiempo que se hizo el nuestro padrón pueden no encontrarse en la calle casa número en la que se asentaron por ser poco estables en ellas [...] pues en el corto tiempo de hecho (el padrón, realizado en quince días) [...] se encontraron algunas familias que ya estaban empadronadas en distinta calle y por donde ya se había transitado (AGMP, Padrones tomo I. foja 184 recto).

De tal suerte, se puede decir que la parroquia de Analco, como un espacio periférico de la ciudad de Puebla del siglo XVIII, no era un espacio exclusivo de la república de indios territorialmente hablando, concepto que correspondería al ideal peninsular de la limpieza de sangre y la conformación de las dos repúblicas (Thomson, 2002). Ya que existe una constante con respecto de los lugares centrales de cada uno de los barrios

o tlaxilacallis, en donde se concentraba la mayor parte de la población que conforman este espacio parroquial, nos referimos al hecho de encontrarse en cada uno de ellos (excepto por el tlaxilacalli de Yancuilitlapa) una población bastante equilibrada por parte de los efectivos que pertenecían a las repúblicas de españoles e indios respectivamente. No pasaba así con el resto de la parroquia en donde el elemento indígena se encontraba con una presencia más frecuente en lugares y calles, aunque poco numerosa.

Se puede afirmar que la organización interna prehispánica se reprodujo y persistió en ciudades novohispanas como Puebla que, aunque con modificaciones para alinearse a los requerimientos y necesidades de las estructuras urbanas españolas, siguió en funcionamiento y habría de ser determinante para la estructura urbano-parroquial de Analco, incluso en un periodo tardío dentro del virreinato (Gómez, 2009, pp. 11-24). Por todo lo anteriormente referido, se aprecia un espacio urbano de gran complejidad con respecto de las Repúblicas de españoles e indios y las estructuras mediante las cuales se regulaban y organizaban internamente y que determinaba la manera de relacionarse con otros espacios urbanos.

RELACIÓN URBANO-POBLACIÓN EN LA PARROQUIA DEL SANTO ÁNGEL CUSTODIO, ANALCO

La parroquia-barrio de Analco, como espacio definido dentro del área urbana, se puede concebir en su conjunto como un enorme cuadro articulado con respecto al damero central de la ciudad o Parro-

quia del Sagrario, espacio claramente urbanizado, que posee rasgos con respecto de la distribución de la población reflejada en la estructura urbana, derivada de una reminiscencia de las formas de asentamiento en núcleos pequeños aglutinados alrededor de la plaza principal (Montero, 2007). Imprimiéndole a la estructura urbana de Analco las características de damero cuadrangular satelital apoyado en el curso del Río de San Francisco en relación directa con el espacio parroquial del Sagrario [líneas rojas de la figura 5]. La representación de edificaciones dentro del plano urbano de Medina está en consonancia con el nivel de densidad de la población, no solo y de manera por demás obvia con respecto de lugares parroquiales periféricos como las garitas, ranchos, molinos, etc., o como con el tlaxilacalli de Yancuilitlapa que por sus características limítrofes poseía baja densidad poblacional. Este fenómeno también se aprecia en la estructura de la parte urbana de la parroquia en relación con sus extremos sur y norte en donde las edificaciones son menos complejas, teniendo plantas sencillas y de menor extensión a diferencia de las que se encuentran en la parte central de la parroquia en cuestión.

El primero de estos dos extremos, el que mira hacia el pueblo de indios de San Baltazar Campeche y dentro de los límites del tlaxilacalli de Xochititlan, [letra "x", figuras 5], se encuentra caracterizado por un corte casi total con respecto del tejido urbano ahí localizado a excepción de la Calle de Romero (lugar 29 con una ocupación total por parte del elemento indio) la cual posee edificaciones a ambos lados de la calle (lado iz-

quierdo de la letra “X” inicial del tlaxilacalli). En él se aprecian edificios de planta sencilla en su costado sur y una estructura más alineada con respecto de la traza interna del barrio. De la misma forma que las Calles de Hernández y Calle que va para el camino de Totimehuacan [lugares 19 y 20, figuras 16 y 17] con una consonancia total con aquella estructura arquitectónica reticular presentando un elevado número de indios tributarios que se relacionan con este línea de comunicación con el sur; y que a pesar de estar más integrada al damero proveniente del centro de la ciudad, no representa la complejidad de la Calle del Mesón de Pliego (lugar 10, véase figuras 4 y 5) la cual posee una muy alta densidad de población, y que en el plano bien se puede relacionar con la longitud de la calle así como la complejidad arquitectónica de su manzana sur.



Figura 5. Polígono del territorio que comprende la parroquia del Santo Ángel Custodio (Analco), que muestra la complejidad del espacio urbano y su relación con la población.

Fuente: padrón de 1773, Padrones tomo I. fojas 183 recto a 372 verso, registrada en el plano de Mariano de Medina.

En relación con las características longitudinales de este tipo de calles y dentro de los límites del tlaxilacalli de Huilcaltitlan o principal de Analco, se encuentra el Tercer Cuadro de La Plazuela que mira del Norte [lugar 14, véase figuras 4 y 5], que posee de la misma forma una alta densidad de población y una fuerte presencia peninsular. Dentro del mismo arrabal se encuentra la Calle de La Sacristía Arriba (lugar 18), que alberga una alta densidad de indios tributarios, se vinculaban estos espacios y sus habitantes con el espacio sur, antes referido en el tlaxilacalli de Xochititlan, ya que también poseía características derivadas de localizarse en la frontera de dos de estas subdivisiones barriales.

Con respecto del tlaxilacalli de Tepetlapa, se puede apreciar la misma reciprocidad entre las calles longitudinalmente más largas y la complejidad de los edificios que conforman las manzanas que a su vez las delimitan, con la densidad de población que poseen, de la misma manera que con la retícula urbana, ya que en este caso toda la zona conformada por las calles de Nuestra señora de La Peña, Segunda de Vivanco y Tercera de Carrillo [lugares 53, 54 y 55, figuras 4 y 5], del puente del Mesón de Tepetlapa, de Domingo Ramos el Cajonero y de Nuestra Señora de La Luz [lugares 58, 63 y 65, de las figuras 4 y 5], así como la zona que se relaciona con la ladrillera de Don Miguel Rodríguez (lugares 47 y 48) respectivamente, poseen estas características urbanas, aquellas que se alinean con respecto de la magnitud de su longitud [lugares 53,54,55,58,63 y 65, de las figuras 4 y 5], presentan un elevado nú-

mero de españoles las calles cercanas al Río de San Francisco, lo mismo que el espacio cercano a la iglesia parroquial de Analco [lugar 14, figuras 4 y 5] tienen estos lugares el común denominador de estar articulados por medio de puentes como el de Analco (Torija) (imagen 17, flechas verdes) y el Puente de las Bubas (Cough, 1965); y las calles dispuestas en el confin oriente de nuestra parroquia [lugares 47 y 48, figuras 4 y 5], poseen relación con elementos reticulares de la ciudad aun en espacios limítrofes de la misma estructura, encontrándose aquí como en todos los lugares más poblados de la parroquia el elemento indígena en su carácter de tributario de la misma forma que poseer efectivos relacionados al ramo de la construcción por la influencia de aquel lugar en donde se asentaba la ladrillera de Benítez con lo que existía influencia entre sus vecinos.

También se debe hacer notar el hecho de encontrarse dispuestos en todos los extremos de la zona central o mayormente urbana de la parroquia, así como el pueblo de San Baltazar Campeche, actividades que se relacionan con la agricultura y los alimentos [figura 5]. De igual manera, llama la atención el hecho de que la conformación urbanística basada en el damero está ligada con respecto del alto nivel poblacional en la parte central de la parroquia, ya que incluso en los confines de esta zona urbana de la parroquia, incluso en su banda oriente en donde la Calle de Morales muestra un alto tajante de la traza, lo que conlleva y determina su configuración cuadrangular.

La gran excepción en este espacio limítrofe de la zona urbano-parroquial es

el lugar 18, [figuras 4 y 5], con respecto de la densidad de población que ahí se distribuye, ya que posee más de 40 efectivos. Por ese motivo puede tratarse de la zona central del tlaxilacalli de Yancuaultipa o tierra nueva que se caracterizaba por ser un espacio despoblado y poco estructurado por su posición; sin embargo, no se cuenta con los elementos necesarios para poder asegurarlo.

CONCLUSIÓN

Para finalizar, podemos decir con respecto de esta parroquia, que se trataba de una estructura urbana periférica articulada al paso del tiempo con la zona central de la ciudad y que dentro del periodo de las reformas borbónicas, da la impresión en primera instancia, de ser una continuidad del damero proveniente de la Parroquia del Sagrario que, con base en la distribución de la población de las dos repúblicas, se observa una interacción con el medio periférico y por lo tanto más rural, relacionado con los lugares de acceso a la parroquia. Esto se corresponde con una delimitación casi cuadrangular de esta zona que se aprecia en el tejido urbano, con respecto de la banda oriental del Río de San Francisco. La población deja de ser predominantemente indígena en un espacio que se encuentra entre los puentes que la comunican con la ciudad propiamente dicha y los templos de La Luz y de Analco. En estos lugares se asentó de manera mayoritaria el elemento español, el que se ligó a actividades con más prestigio y mejor pagadas (Thomson, 2007), vinculando esto con la importancia de este espacio privilegiado, con base en su rasgo de

zona de paso entre el barrio y el centro de la ciudad; así como la relevancia social, política y religiosa de aquellos lugares derivados de las plazas y templos (Gómez, 2009). En estos espacios se deja ver la relación existente entre las dimensiones más extensas de las calles y la presencia de manzanas con estructuras arquitectónicas más complejas e igualmente extensas.

Analco se nos presenta como una zona urbana articulada entre sí por fueles hacia los cuales convergen flujos de personas, de energía, materiales y que con base en esto ofrece a sus periferias internas servicios, reafirmando su centralidad. Estos están en consonancia con sus espaciamientos y a su vez con la complejidad de cada uno de ellos (Pumain, 2004); y en conjunto, la parroquia está en concordancia con la periferia de toda la ciudad a la que pertenece, de la misma forma, visto en conjunto, es el espacio del estamento indio, que de igual manera posee una mayor presencia en el espacio limítrofe de toda la ciudad, por lo que se vincula con actividades productivas menos bien pagadas (Thomson, 2007). Por lo anterior, el desarrollo de esta población con su actividad productiva genera un vínculo entre los pobladores, los productivos y su medio (Sauer, 1940). Estos elementos producen un patrón de asentamiento que caracteriza el espacio urbano de la Parroquia de Analco, que dentro de la lógica de su relación con el centro de la ciudad simbolizaba la relación existente del imperio con sus propios dominios periféricos, los cuales fungían como un mercado de donde se abastecía de productos básicos la metrópoli; pero que de

la misma manera en que La Ciudad de Puebla iba en contra de las disposiciones de la metrópoli en relación a su mercado con el resto de La Nueva España (Thomson, 2002, pp. 161-223).

Por último, cabe señalar que lo hasta aquí presentado, se trata de una “instantánea” de la población que habitó el espacio de nuestro estudio, y que para tener una mirada más completa y ligar de forma más estrecha y contundente a la población y el espacio urbano-parroquial ocupado, se necesita realizar un estudio de largo aliento, que analice los cambios y continuidades emanadas en las estructuras demográficas y urbanas. Esto posibilitará, no solo comprender las mutuas relaciones entre población y espacio dentro de los confines de la Puebla colonial, también dará luz sobre las estructuras urbano-poblacionales del antiguo régimen; vertiente que nos ayudará a conocer con mayor detalle las peculiaridades de las sociedades coloniales.

REFERENCIAS

- Álvarez, A. (1952). La necesaria componente espacial en la historia urbana. *AYER*, (23), 29-60.
- Aranda, J. (1988). *Desde el otro lado del río. Movilidad nupcialidad y ocupación en la Parroquia de Analco, un atisbo a través de los registros matrimoniales*. Puebla: Cuadernos de La Casa Presno.
- Bloch, M. (1976). El método comparativo en historia, En C. F. Santana Cardoso (ed.) *Perspectivas de la historiografía contemporánea* (pp. 23-33). México: SEP.

- Cuenya, M. (1985). *Evolución demográfica de una parroquia de la Puebla de los Ángeles, 1660-1800*. Tesis de maestría, UAM.
- Cuenya, M. (1987). "Puebla y su demografía 1650-1850. Una aproximación al tema". En C. Salazar Ibargüen (Ed.) *Puebla de La Colonia a la revolución* (pp. 9-72). Puebla: BUAP.
- Gómez, L. (2009). "El Cabildo Indio en La Puebla de Los Ángeles, siglos XVI y XVII". En M.L. Herrera Feria (ed.) *Estampas de la vida angelopolitana. Ensayos de historia social del siglo XVI al siglo XX* (pp. 11-24). Puebla: BUAP, El Colegio de Tlaxcala A.C.
- Grajales, A. & Aranda, J. (2003). Avencindamiento y oficio de los parroquianos de la Santa Cruz de Puebla en 1791. En C.C. Contreras (ed.) *De costas y valles. Ciudades de la provincia mexicana a finales de La Colonia* (pp. 219-238). Puebla: Instituto de Publicaciones Dr. José María Luis Mora, Universidad Veracruzana, CONACYT, BUAP, ICSyH "Alfonso Vélez, Pliego", Dirección General de Fomento Editorial.
- Leicht, H. (1980). *Las calles de Puebla*. Puebla: Junta de mejoramiento moral, cívico y material del Municipio de Puebla.
- Montero, C. (2007). *El barrio de San José*. Puebla: BUAP, ICSyH "Alfonso Vélez Pliego, Dirección de Fomento Editorial.
- Pumain, D. (2004). Las teorías del análisis espacial. *Hypergeo, Fundamentos Epistemológicos*, 1-3.
- Sauer, C. (1940), "Discurso a la Asociación Norteamericana de Cartógrafos". Luisiana: (discurso)
- Thomson, G. (2002). *Puebla de Los Ángeles. Industria y sociedad en una ciudad mexicana 1700-1850*. Puebla: BUAP, Dirección General de Fomento Editorial, Gobierno del Estado de Puebla, Secretaría de Cultura, Universidad Iberoamericana Puebla, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Yanes, G. (1994). *Desarrollo urbano vi-reinal en la región Puebla-Tlaxcala*. Puebla: BUAP.
- Planos:
- Planta de la ciudad de los Ángeles de la Nueva España 1698, Cristóbal de Guadalajara. Archivo General de Indias (AGI). Vélez Pliego y Guzmán, "Cartografía Histórica de la ciudad de Puebla", ICSyH, Puebla. 1999.
- Plano de la ciudad de Los Ángeles de Mariano de Medina de 1754. H. Ayuntamiento de la ciudad de Puebla. Vélez pliego y Guzmán, "Cartografía histórica de la ciudad de Puebla", ICSyH, Puebla. 1999.

SI ZAPATA VIVIERA MEMORIAS DE LA REVOLUCIÓN ZAPATISTA EN LOCALIDADES DE MORELOS¹

IF ZAPATA LIVED MEMORIES OF THE ZAPATISTA REVOLUTION IN LOCALITIES OF MORELOS

IMELDA AGUIRRE MENDOZA*

Fecha de entrega: 14 de abril de 2022

Fecha de aceptación: 02 de junio de 2022

* Imelda Aguirre Mendoza es doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus principales líneas de investigación son los sistemas míticos y rituales en poblaciones teenek de Querétaro y San Luis Potosí, la construcción de la memoria y el territorio en comunidades indígenas de México. Fue investigadora en el Programa de Etnografía de las Regiones Indígenas de México del INAH, en los equipos regionales Querétaro y Centro-Norte (San Luis Potosí). Actualmente forma parte del Programa Nacional de Etnografía (PRONE-INAH). Es autora del libro *El poder de los seres. Organización social y jerarquías en una comunidad teenek de la Huasteca potosina*. Contacto: pulikbuk@gmail.com

RESUMEN

Este texto recupera aspectos de la memoria colectiva que existe sobre los tiempos de la revolución y la figura de Emiliano Zapata en Yauatepec, Tlayacapan y Villa de Ayala, Morelos. Se toma como base la propuesta de Maurice Halbwach, en la cual, la memoria colectiva se comprende mediante el análisis de marcos temporales, espaciales y de los acontecimientos que han dejado huella entre los integrantes de sociedades y grupos específicos. Se observará que muchas de estas memorias se inscriben dentro de los recuerdos de mayor dolor que aún poseen los habitantes de las localidades de trabajo, por lo

1. El trabajo de campo que da sustento a este artículo fue realizado con financiamiento del proyecto “Investigación interdisciplinaria sobre la región centro noreste de México” del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), coordinado por el Mtro. Hugo Cotonieto. Asimismo, agradezco la colaboración del Mtro. Julio César Borja.

que se comprenderán bajo la categoría de *memorias del dolor*:

PALABRAS CLAVE: *Memoria colectiva, espacio, tiempo, memorias del dolor, Emiliano Zapata*

ABSTRACT

This text recovers aspects of the collective memory that exists about the times of the revolution and the figure of Emiliano Zapata in Yauhtepec, Tlayacapan and Villa de Ayala, Morelos. The proposal of Maurice Halbwach is taken as a basis, in which collective memory is understood through the analysis of temporal and spatial frameworks and the events that have left their mark among the members of specific societies and groups. Will be noted that many of these memories are inscribed within the memories of greater pain that the inhabitants of the workplaces still have, so will be understood under the category of *memories of pain*.

KEYWORDS: *Collective Memory, Space, Time, Memories of Pain, Emiliano Zapata*

INTRODUCCIÓN

A un poco más de un siglo de su deceso, la figura de Emiliano Zapata (1879-1919) sigue estando presente en la memoria de los pobladores de varias localidades del estado de Morelos, México, que en algún momento estuvieron involucradas en el movimiento revolu-

cionario emprendido en contra de los terratenientes, teniendo como objetivo primordial el reclamo de restitución de tierras para las comunidades indígenas y campesinas. El presente texto se propone recuperar la memoria colectiva que en la actualidad existe sobre aquellos tiempos y el General Zapata, para ello se toma como fuente cardinal el trabajo de campo y el registro etnográfico realizado en las localidades de Yauhtepec, Tlayacapan y Villa de Ayala durante 2019, año decretado por el gobierno de México como “el año del caudillo del sur: Emiliano Zapata”, siendo esa una de las acciones que sirvieron para conmemorar su asesinato. Este evento fungió como marco para efectuar una investigación sobre la memoria de la revolución zapatista, transmitida mediante la tradición oral entre los pueblos morelenses de origen nahua.

Siguiendo a Pollak, se parte del planteamiento de que la memoria es “una operación colectiva de los acontecimientos y de las interpretaciones del pasado que se quiere salvaguardar, se integra en tentativas más o menos conscientes de definir y reforzar sentimientos de pertenencia y fronteras sociales entre colectividades” (1989, p. 10).

De acuerdo con la propuesta de Maurice Halbwach (2004), la memoria colectiva se comprende mediante el análisis de marcos temporales, espaciales y de los acontecimientos que han dejado huella entre los integrantes de sociedades y grupos específicos. Como este autor señala, las historias difundidas por la memoria colectiva pueden diferir de las

historias oficiales, escritas por algunos historiadores, pues los puntos de vista en juego suelen ser múltiples, diversos y se conforman mediante los recuerdos. Para Halbwach, el recuerdo es, en gran medida, “una reconstrucción del pasado con la ayuda de datos tomados del presente” (2004, p. 71), muchos de los cuales se basan en testimonios. En consecuencia, en este trabajo prioritariamente se ha de recurrir a la multiplicidad de palabras y testimonios transmitidos por varios interlocutores clave, reconocidos por su localidad como depositarios de la memoria colectiva del lugar.

¿De dónde provienen los recuerdos de sucesos que ocurrieron hace más de un siglo en Morelos? En un primer momento será necesario reflexionar sobre las fuentes de la memoria, mismas que les sirven de apoyo a sus portadores para apelar a una construcción colectiva de la memoria. Entre ellas se advertirá la importancia de ancianos y otras personas valoradas como baluartes de memoria, pero también, la relevancia de recursos evocativos como las fotografías, de fuentes escritas en las que se consulta y confirma la información sabida, así como de películas alusivas al tema, entre otros elementos que fungen como repositorios de la memoria que se crea y se recrea de manera constante.

En un segundo momento se escudriña en algunos espacios y objetos vinculados con la memoria de los tiempos de la revolución zapatista. Antiguos cuarteles, tumbas de revolucionarios, enseres domésticos y personales permitirán

caracterizar distintos aspectos de la memoria. A su vez, esto nos llevará a atisbar las formas en que se vivía durante la revolución, encontrando que muchas de estas memorias se inscriben dentro de los recuerdos de mayor dolor que aún poseen los habitantes de las localidades de trabajo.

Bajo este contexto se arriba a las narrativas que se han urdido y transmitido en torno Emiliano Zapata, considerando sus aficiones, su vida en familia, su hacer en comunidad y algunos de sus ideales que continúan teniendo sentido ante la realidad de las poblaciones morelenses. De esta manera, desde las vivencias de los interlocutores, se observa cómo la figura de Zapata actúa como un condensador de memoria, ya que en sí mismo articula los recuerdos que a nivel colectivo se poseen sobre la revolución y los legados de la lucha zapatista.

LAS FUENTES DE LA MEMORIA

En las localidades morelenses existen personas que son reconocidas como portadoras de memoria, quienes se encargan de transmitir sus conocimientos y vivencias al resto de la población, entre ellas están los ancianos, los cronistas y algunos interlocutores vinculados con el ámbito de la cultura a nivel institucional. Es mediante las palabras de estos sujetos que se puede recrear el “cómo era antes”. Entonces, comenta Lenin Villalba, habitante del Yautepec, “uno se empieza a imaginar las montañas, las batallas de los revolucionarios, los vigilantes que se

colocaban en los cerros”. El mismo joven menciona que mucho de lo que sabe sobre la región se lo debe a su abuela:

Tuve la suerte de tener una abuelita que me contaba historias, me contaba leyendas, me contaba que había conocido a no sé quién. A partir de escucharla es que tuve el deseo de seguir escuchando historias, de buscarlas, de seguir aprendiendo, todo eso y el profundo cariño que le tengo a mi municipio.

Don Emilio Cabrera, habitante de Villa de Ayala, reconoce que en su pueblo:

Hay muchas leyendas orales, que no son fuentes escritas, en donde se platica, y viene de tradición, el abuelo lo platica al papá, el papá se lo platica al hijo, el hijo se lo platica al nieto, y ahí venimos, y yo lo tengo que creer porque me lo platicó mi abuelito.

En Tlayacapan, Sergio Sánchez describe algo similar: “la historia oral es la que me dijeron los antepasados, que eran mis abuelos y mis tíos abuelos, que me hablaban de mis bisabuelitos, a tal grado que uno de mis bisabuelos fue un capitán zapatista que estuvo en Chinameca”. Fue a través de ellos que Sergio accedió a historias sobre la revolución, sobre Zapata y varios luchadores zapatistas.

Sin duda, un portador y transmisor clave de memoria es el profesor Amador Espejo, habitante de Villa de Ayala, descendiente de Josefa Espejo —quien fuera esposa de Emiliano Zapata—, al

que muchos llaman maestro y es considerado cronista e investigador de su municipio.

Además de los custodios vivos de la memoria, hay otras fuentes que les han permitido a los pobladores de la región dar un viraje hacia el pasado, estando entre estos recursos las fotografías, los escritos, las películas, la música y los monumentos conmemorativos que ofrecen información sobre lo que ahí pasó.

Francisco Linares considera que:

La imagen en su condición de hecho histórico concentra en sí misma una serie de saberes y significados que la vinculan al tiempo y espacio en que fue realizada. Si bien es una versión de un fragmento de la realidad, esto no anula la posibilidad de brindar información pertinente para la generación de conocimiento histórico (2020, p. 140).

Para los vecinos de Yautepec resultan relevantes un conjunto de fotografías que se atribuyen al encuentro que Madero y Zapata, con sus respectivas esposas y comitivas, tuvieron en el Hotel Central de ese lugar. A partir de estos materiales se realizan comentarios sobre temas variados, como las relaciones de tensión entre ambos personajes, hasta las vestimentas de la época. En la actualidad, algunas de las fotografías de la revolución se han ido recuperando y difundiendo entre la población mediante el uso de re-

des sociales, una de ellas es la siguiente:



Figura 1. Francisco I. Madero visita a Emiliano Zapata

Fotografía: Casasola

Fuente: Fototeca Nacional, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Dicha fotografía se encuentra acompañada por el siguiente texto explicativo:

La prioridad en el Gobierno de Francisco I. Madero fue el de establecer completamente la paz en la nación. Envío emisarios a negociar la paz con Emiliano Zapata en Morelos, sin recibir respuesta satisfactoria. Madero visitó a Zapata en Yautepec, Morelos en agosto de 1911, solicitándole rendición a discreción sin llegar a ningún acuerdo. Iniciándose la lucha contra el zapatismo.²

Francisco Linares, quien realiza un análisis detallado sobre la fotografía en cuestión, la define como “la imagen que anticipa la ruptura” entre Madero y Zapata, asimismo indica que pertenece a la serie titulada: “Historia documental de la Revolución Mexicana”, documentada por Octavio Magaña para el periódico *El Universal*, con entregas diarias de 1950 a 1952 (2020, p. 140).

Por otro lado, para los habitantes de Morelos también son de importancia algunas colecciones fotográficas que hasta la fecha conservan los descendientes de quienes participaron en la revolución. Varias familias de Yautepec y de poblados cercanos como Oacalco, Oaxtepec y Cocoyoc, presumen de contar con imágenes de sus antepasados zapatistas. Entre estos casos destaca la figura de María Esperanza Chavarría, revolucionaria oriunda de Yautepec, conocida como “la Coronela del cachazo”. Al respecto don César Ortiz, profesor e investigador yautepequense, relata:

Le decían así porque en un episodio le querían arrancar información a un oficial de dónde tenían escondidas las armas los federales, y no podían, y ella llegó, y a base de cachazos lo hizo hablar. Sí, y desde entonces le quedó el mote de la Coronela del cachazo, porque a base de cachazos sí obtuvo las armas. Fue uno de los triunfos que tuvo esta mujer, que las tres mil o cuatro mil armas que lograron rescatar fueron fun-

2. Imagen y texto disponibles en: [https://www.mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/ob-](https://www.mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia:191757)

[ject/fotografia:191757](https://www.mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia:191757) (consultado el 11/06/22).

damentales, sabemos que los zapatistas no tenían dinero para comprar armas, entonces había que rescatar las que había por ahí, quitárselas a los pelones.

En la investigación coordinada por Begoña Hernández y Ricardo Rincón (2020) sobre *Las Mujeres en la Revolución Mexicana* se menciona que María Esperanza Chavarría fue una coronela zapatista, cuyo padre:

Luchó contra los franceses y ella entró a la lucha al ver y sentir las injusticias de ese tiempo. Participó en los sitios de Cuautla, Morelos, Puebla, Pue., y Chilpancingo, Guerrero. Conoció a Emiliano Zapata muy bien, quien les decía que si lo mataban [...] siguieran luchando hasta que consiguieran los objetivos de la lucha: tierra y libertad (Hernández y Rincón, 2020, p. 56).

Las fuentes escritas son recursos de información privilegiadas para la recreación de la memoria zapatista. Algunos interlocutores comentan haber consultado distintos documentos al respecto, entre los que están las cartas dejadas por sus familiares revolucionarios y varios libros, que en su mayoría han escrito investigadores locales. Entre estas menciones es recurrente escuchar del libro conformado por Esteban Bastida Chavarría (2017) sobre la coronela María Esperanza Chavarría, quien fuera tía bisabuela del autor.

Igualmente, hay películas que resul-

tan referencias clave para el registro y preservación de la memoria zapatista, entre éstas se encuentra la cinta dirigida por Francesco Taboada (2001), llamada *Los últimos zapatistas, héroes olvidados*, la cual recupera los testimonios de varios ancianos que vivieron los tiempos de la revolución, quienes hoy en día ya han fallecido, de ahí el gran valor que se le concede a este documental como un bastión de memoria colectiva.

Música como los corridos son considerados contenedores y transmisores de información relativa a los tiempos del zapatismo suriano pues en ellos se mencionan nombres de personajes célebres al tiempo que se narran historias sobre los combates, las tragedias sufridas por los pueblos y las dinámicas cotidianas durante la revolución. Al respecto don César Ortiz destaca la importancia de Emiliano López Valdepeña, soldado zapatista que compuso más de 135 piezas musicales, entre ellas algunos corridos como el llamado *La Pajarera*.

Por otro lado, hay fuentes de carácter conmemorativo que se encargan de fijar los acontecimientos históricos transcurridos en determinados espacios, ejemplo de ello es la placa colocada durante el año 2010 sobre el actual Museo y Centro Cultural del Chinelo, en Yau-tepec, —edificio que anteriormente fue ocupado por la presidencia del lugar—, en donde se da cuenta que por lo menos en ese municipio hubo 150 perso-

nas que participaron en la revolución, enmarcando ahí algunos de sus nombres y apellidos, varios de los cuales son reconocidos por los actuales habitantes de la localidad.

A nivel regional, hay un par de placas de suma relevancia para la conservación de la memoria zapatista. Una de ellas es la colocada en Chinameca, en la cual se lee: “en este lugar cayó muerto el general Emiliano Zapata Salazar, el 10 de abril de 1919, según información oral de testigos presenciales”. Otra de las placas se localiza bajo los portales de la presidencia municipal de Cuautla, en ella se menciona:

Gral. Emiliano Zapata Salazar (1879-1919). Caudillo de la revolución del sur, fue asesinado el 10 de abril de 1919 en la Hacienda de Chinameca, Mor., su cadáver fue traído a Cuautla y expuesto en este sitio los días 11 y 12 de abril, sus restos descansan al pie de la estatua ubicada en la plaza revolución del sur.

Esa placa y otra más colocada en la citada plaza fueron puestas entre el 9 y el 10 de abril de 1999, a manera de rendir un homenaje al Caudillo del Sur durante su ochenta aniversario luctuoso.

ESPACIOS Y OBJETOS DE LA MEMORIA

Como Halbwach propone, “no hay memoria colectiva que no se desarrolle dentro de un marco espacial” (2004, p.

144). En este sentido, el espacio permite la preservación de la memoria, y de cierta manera, la recreación del pasado. El espacio puede considerarse como otra de las fuentes que alimentan la memoria. Así, en Yautepec se le concede gran valor al predio antaño ocupado por el Hotel Central donde, a decir de los pobladores, se llevó a cabo el encuentro entre Madero y Zapata, el cual actualmente alberga una vivienda y un estacionamiento. No obstante, algunos vecinos señalan que de aquellos tiempos solo se conservan los barandales y las escalinatas, los cuales igualmente se advierten en las fotografías atribuidas a dicha reunión. En la misma cabecera municipal se habla del antiguo puente donde la coronela María Esperanza Chavarría se despidió de su padre antes de partir a la revolución, espacio que se busca sea señalizado con una placa conmemorativa a fin de que se sepa y se recuerde lo que ahí ocurrió.

En Tlayacapan es recurrente la mención hacia la llamada “cerería”, lugar en donde se fabricaban velas, que estuvo en el abandono por largo tiempo hasta que, cerca de 1980, fue rehabilitado para fundar un centro cultural y ahora es ocupado por la presidencia municipal. Algunas personas comentan que “ahí era donde los fusilaban en los tiempos de la revolución”, otras mencionan que “ahí fueron las caballerizas de los zapatistas y luego de los federales”, varias más señalan que “ahí estaban los cuarteles de

los revolucionarios”. Aunque hay interlocutores que indican que en realidad el cuartel estuvo en la comunidad aledaña de San José de los Laureles, lugar que recibía la visita de Emiliano Zapata durante las reuniones. Hoy en día ese espacio funge como un centro de salud.

Otro sitio de importancia para los habitantes de Tlayacapan es la tumba de Feliciano Polanco, ubicada en el atrio del ex convento de San Juan Bautista, la cual nos remite a la historia de este revolucionario. Al respecto don Guilebaldo, vecino del lugar, refiere:

Chano Polanco fue un revolucionario que anduvo en las filas por Sonora, con gente de Villa. Cuando Villa y Zapata entran al Distrito Federal, -ve que hay una foto famosa donde Villa se sienta en la silla presidencial y Zapata está a un lado [...] ahí Chano se agrega, se aparta de los villistas y se viene con los zapatistas, porque eran de Morelos, y él recordando su tierra, pues se viene con los zapatistas. Y ya estando en Morelos, en Tlayacapan él tuvo varias acciones, una de ellas fue defender a los campesinos del maltrato de los federales, que ya habían sometido al presidente municipal. Chano Polanco, que era un hombre de agallas y muy de respeto, logró sacar al ejército federal porque una noche anterior ya habían saqueado las casas. Y como justicia, al morir lo sepultan en el atrio de la iglesia. Si sepultan a alguien

ahí ya es un privilegio, porque pues en la iglesia se sepultaron los españoles. Entonces, la gente común [se sepultaba] en los corrales o donde caía, pero ya sepultarse en el atrio de la iglesia, ya era un privilegio, y ahí lo sepultaron a él, hasta la fecha está su tumba, y ahí tiene la placa.

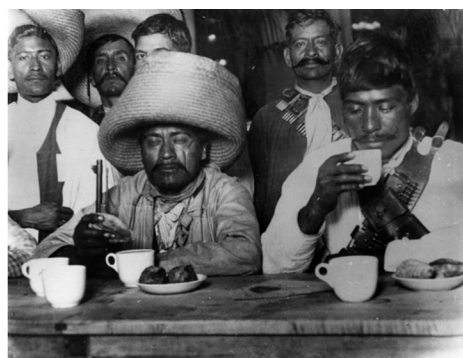


Figura 2. Feliciano Polanco Araujo (izq.) y Teodoro Rodríguez (der.) en el restaurante Sanborns durante su estancia en la Ciudad de México, 1914

Fotografía: Colección Archivo Casasola, Fototeca Nacional, INAH.

En la reseña que Sergio Sánchez —artista y grabador de Tlayacapan— escribió sobre el coronel Feliciano Polanco, menciona que fue soldado zapatista y de la División del Norte, lo describe como un hombre con un temple de acero y el único revolucionario que, por sus actitudes intachables, está enterrado en el campo-santo del atrio del convento de San Juan Bautista. Asimismo, señala que Polanco era oriundo del barrio de Santa Ana y es

tuvo al mando del General Mariano Sánchez, en el cuartel zapatista de San José de los Laureles, y que vio mucho por el bienestar de Tlayacapan. En el epitafio del coronel se lee: “Feliciano Polanco. Falleció pobre. 21-1943. D.E.P. Recuerdo de sus hijos” (2018, p. 14).

La memoria, además de inscribirse en espacios específicos, se encuentra contenida en objetos de importante valor afectivo que, a manera de reliquias, se resguardan por los descendientes de quienes vivieron en tiempos de la revolución. Como Jean Baudrillard (2007) plantea, los objetos categorizados como antiguos, actúan como testimonios y responden a los deseos del recuerdo y la nostalgia. Dichos objetos cumplen con la función de significar el tiempo, siendo indicios culturales de éste mismo, por lo que tienen la cualidad de regresión, de volvernos hacia el pasado.

En Villa de Ayala, don Emilio Cabrera aún conserva la máquina de coser que, según palabras de su abuela, le servía para confeccionar y arreglar la ropa de Emiliano Zapata. Por su parte, en Tlayacapan Sergio Sánchez cuenta con un par de sombreros que fueron propiedad de su bisabuelo, el coronel zapatista Cristino Santamaría Rojas, a quien también refiere como el precursor de los músicos de su pueblo, y que estuvo bajo el mando del General Mariano Sánchez en el cuartel de San José de los Laureles, “siempre defendiendo Tlayacapan

de ataques del gobierno carrancista, se sabe que peleó en Milpa Alta, Tepoztlán, Yautepec, Juchitepec” (Sánchez, 2018, p. 18).

LOS TIEMPOS DE LA REVOLUCIÓN Y LAS MEMORIAS DEL DOLOR

Entre los habitantes del estado de Morelos es común encontrarse con narrativas que se remiten a los tiempos de la revolución, muchos de estos relatos pueden enmarcarse en el paradigma identificado como *memorias del dolor*, el cual centra su atención en experiencias de sufrimiento, crueldad y tristeza vigentes entre las sociedades analizadas. Crespo (2018) las caracteriza como memorias que dieron lugar a sentimientos y recuerdos de tristeza y llanto por lo padecido. Como esta autora señala, en algunos casos las memorias del dolor se articulan con experiencias de violencia colectiva que han sido foco de atención dentro de los estudios que observaron a la memoria social como práctica política.

Las memorias del dolor se expresan mediante narrativas “de una fuerte intensidad afectivo-emocional perceptible a través del contenido, adjetivos y nombres otorgados a cada situación descrita” (Crespo, 2018, p. 263). Parafraseando a Crespo, es común que, al transmitir las voces de los interlocutores se quiebran, se muestre enojo, emerja el llanto, el silencio y las pausas. Las emociones

referidas en las memorias del dolor remiten a un “sentimiento colectivo” que tienen potencial como instrumento político.

En el caso registrado, don César Ortiz, de Yautepec, señala que a partir de 1915 se vivió en el estado de Morelos una política de exterminio llevada a cabo por el ejército federal:

El zapatismo prácticamente fue borrado. Yautepec y todo Morelos tuvo que ver morir a todos sus próceres del Ejército Libertador del Sur... niños, mujeres, hombres, viejitos, todos. Pudieron sobrevivir muy pocos, la mayoría quedaron abatidos por el gobierno, porque fue el gobierno, no se nos olvida que fue el gobierno el que mandó a matar a don Emiliano y a todos los demás que lo seguían.

De acuerdo con los conocimientos de don César Ortiz, cuando en 1919 asesinan a Zapata, los seguidores del movimiento:

Tuvieron que esconderse para sobrevivir, muchos zapatistas, incluso, tuvieron que cambiarse los nombres, cambiar de residencia, cambiar muchas cosas para salvar la vida. Algunos se quedaron en la sierra, se escondieron y ya después salieron, como Rubén Jaramillo,³ que

fue uno de los continuadores.

En Tlayacapan también se cuentan historias sobre la persecución de los revolucionarios tras la muerte de Zapata. Arturo Gómez menciona que cuando llegaban los ejércitos de Carranza, “los zapatistas huían a los cerros y los cerros se blanqueaban”, esto debido a la ropa de manta blanca que portaban y a la gran cantidad de personas que ahí se ocultaban. De acuerdo con Sergio Sánchez los tiempos de la revolución y la posrevolución fueron muy violentos: “matabas o te mataban”, comenta, asimismo asevera haber conocido a algunos ancianos que sobrevivieron al tiempo de la lucha armada y “terminaron locos”, a causa del impacto que generaron tales vivencias.

Sergio Sánchez indica que la persecución hacia los zapatistas se extendió por varios años, refiere que gran cantidad de los pueblos de la región quedaron vacíos, sin gente, entre muertos, “muchos de los

en Tlaquiltenango, Morelos. A los 14 años ingresó al Ejército Libertador del Sur y a los 17 fue capitán primero. En diciembre de 1918 dejó la lucha zapatista y trabajó en la hacienda de Casasano. A la muerte de Zapata, fue aprehendido y salió de Morelos. Trabajó en ingenios en San Luis Potosí y como obrero petrolero en Tamaulipas. Al triunfo de Obregón, regresó a Tlaquiltenango para luchar por la tierra en forma pacífica.

La reseña biográfica en extenso puede leerse en: <https://www.memoriapoliticademexico.org/Biografias/JMR00.html> (fecha de consulta: 11/06/2022).

3. En el portal de Memoria Política de México, Doralicia Carmona escribe que Rubén Jaramillo Méndez nació en 1900 en Real de Zacualpan, Sultepec, Estado de México, pero desde niño vivió

habitantes huían al ser perseguidos por los ejércitos del gobierno, las mujeres se ocultaban o eran abusadas”. Don Refugio, de Yauhtepec, —quien además se reconoce como descendiente de Amador Salazar, primo hermano de Emiliano Zapata— comparte algunas memorias parecidas, transmitidas por su padre. Él sabe que después del movimiento revolucionario el estado de Morelos “quedó casi deshabitado. Cuernavaca fue abandonado, había unas cuantas personas, aquí en los pueblos pasó igual. Y no fue culpa de don Emiliano, fue culpa del gobierno”, argumenta.

Algunos adeptos a los principios revolucionarios fueron desaparecidos. En Yauhtepec don César Ortiz recuerda el caso de Jobito de la Torre, de quien relata:

A él lo desaparecieron, porque de aquí de Yauhtepec se fue a la Ciudad de México, a una cita que le dieron allá, pero fue una trampa. En México llega al hotel donde estaban hospedados él y un grupo de yauhtepequenses, que eran como 15 o 20, los apresan y los mandan a distintos lugares, unos al norte, otros al sur, y así. Y a este señor, Jobito, lo trasladan hasta Quintana Roo, al pueblo de Santa Cruz, que hoy se llama Felipe Carrillo Puerto. Ahí lo tienen preso, lo someten a trabajos forzados, se enferma y muere el 5 de noviembre de 1905, cinco años de que brote aquí el movimiento.

El profesor César Ortiz menciona que gran parte de la lucha zapatista posterior a la muerte de Emiliano Zapata, tuvo que llevarse a cabo en clandestinidad, en tanto que las haciendas fueron recuperadas por sus antiguos dueños, “porque la revolución fue traicionada y quienes estaban gobernando en ese momento, eran los que habían asesinado a Zapata”.

Una de las actividades de investigación que César Ortiz ha realizado en pro de la reivindicación de las memorias del dolor revolucionarias consiste en la identificación de más de 35 mil muertos que formaron parte del Ejército Libertador del Sur, al respecto señala:

Ellos fueron los que realmente le dieron cuerpo a la obra de Zapata. Zapata no hubiera sido nada sin la participación de esos más de 35 mil muertos, en donde los niños, las mujeres y hombres dieron su vida, y se sacrificaron, porque sabían que iban al sacrificio.

EL EMBATE DE LOS GOBIERNOS POSREVOLUCIONARIOS: ALGUNAS ANOTACIONES SOBRE EL COTEXTO POLÍTICO

Paradójicamente, a la par de las políticas de persecución en contra de los zapatistas, durante el gobierno de Venustiano Carranza (1917-1920), se propuso legitimar las demandas agraristas campesinas a través de la formulación del artículo 27 contenido en la Constitución de 1917. Si bien este artículo presentaba

las bases para regular la extensión de los latifundios y otras extensiones de tierra, aún no consideraba los derechos de los pueblos indígenas como sujetos colectivos (Garduza, 2019).⁴

Posteriormente, con el Tratado de Bucareli (1923) firmado entre Estados Unidos y México durante el gobierno de Álvaro Obregón (1920-1924), se intentaría abolir el artículo en cuestión, garantizando los derechos de propiedad sin límite a particulares extranjeros y a todas las compañías petroleras norteamericanas en nuestro país, a quienes les permitirían continuar con la explotación del hidrocarburo.

Ya para el Maximato (1928-1934),⁵ la organización campesina se advertía sumamente debilitada. Presionado por

Calles, durante su mandato interino Emilio Portes Gil (1928-1930), dio por concluido el problema agrario de Morelos, con esto cesó la dotación de tierras a los campesinos. En los gobiernos subsecuentes, la situación persistió.

Con el arribo de Lázaro Cárdenas (1934-1940) al poder, se promovió una amplia reforma agraria que provocó el descontento de los latifundistas hasta el momento beneficiados. En este sentido, se concretaron repartos de tierras, se fortaleció el sistema ejidal, se puso en marcha planes de irrigación y tecnificación agrícola, a la par se impulsó la educación en el campo. Sin embargo, hubo miembros de la clase gobernante que, afectados en sus intereses, se valieron de argucias para entorpecer la transformación agraria y las mejoras en las condiciones laborales (Rivera, 1994).

Años más tarde, entre los sexenios de los presidentes Miguel Alemán (1946-1952) y Adolfo Ruíz Cortines (1952-1958), a manera de resarcir los daños causados por los gobiernos anteriores ante las acciones de exterminio y persecución, algunos de los revolucionarios sobrevivientes fueron condecorados con la distinción al “Mérito Revolucionario”, otorgado por la Secretaría de la Defensa Nacional; igualmente hay a quienes se les reconoció con la distinción “Legión de Oro” por los servicios prestados durante la revolución, ese fue el caso de don Sabino Álvarez, habitante

4. Para una mayor comprensión del artículo 27, se recomienda consultar el texto de Xochilt Garduza (2019) en el que analiza las diecinueve reformas emitidas a dicho artículo a lo largo de 102 años. De ese mismo escrito recuperamos el fragmento del artículo 27 en su formulación de 1917, que resulta de interés para este texto:

Los condueñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan o que se les haya restituido o restituyeren, conforme a la ley de 6 de enero de 1915; entre tanto la ley determina la manera de hacer el repartimiento únicamente de las tierras.

5. Periodo que debe su nombre a la influencia ejercida en el gobierno por Plutarco Elías Calles “Jefe Máximo de la Revolución”.

de Tlayacapan. Al respecto, la siguiente imagen:

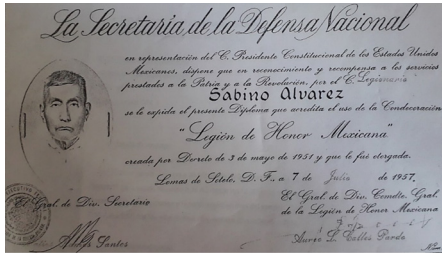


Figura 3. Copia del diploma que acredita la condecoración “Legión de Honor Mexicana” para don Sabino Álvarez por sus servicios prestados a la Patria y a Revolución. Documento proporcionado por su nieto, Ulises Albores.

Fotografía: Imelda Aguirre Mendoza

A pesar de ello, durante el sexenio de Adolfo López Mateos (1958-1964), se continuaría con una política de aniquilación del movimiento zapatista. Muestra de ello fue el ya mencionado asesinato de Rubén Jaramillo el 23 de mayo 1962, quien murió acribillado —junto con su familia— a manos del ejército mexicano cerca de Xochicalco, Morelos (Camacho, 2009).

Cabe considerar que, en el período del caudillismo revolucionario, Jaramillo luchó por los derechos e intereses de los campesinos. En el gobierno de Lázaro Cárdenas creó la Sociedad Cooperativa de Ejidatarios, Obreros y Empleados del Ingenio “Emiliano Zapata”, en Zacatepec, Morelos; el objetivo esencial era mejorar la calidad de vida de los campesinos y trabajadores asalariados (Peláez, 2010).

DEL JARIPEO A LA SANTIDAD. LA FIGURA DE EMILIANO ZAPATA

Alrededor de la figura de Emiliano Zapata se conservan y rememoran una serie de anécdotas mediante las que se transmite parte de su historia de vida y algunos de los acontecimientos más importantes de su lucha. En muchas de esas narrativas se habla de su espíritu festivo y de su gusto por los jaripeos. Al respecto Enrique Santamaría, habitante de Tlayacapan, relata:

A Zapata le encantaban los jaripeos, a él le encantaba montar a caballo, andar acá y allá, pero también le gustaba eso de la charrería y la monta. Entonces organizaban ahí en el centro, organizaban sus jaripeos, empezaban a armar y la banda a sonarle y estar tocando.

De acuerdo con la tradición oral, fue su gusto por los jaripeos lo que llevó a Emiliano Zapata perder un dedo, hecho que para varios interlocutores se puede confirmar con la observación cuidadosa de sus fotografías. Sobre esto Lenin Vilalba cuenta:

Se dice que en Tlayacapan era donde Emiliano Zapata iba a la fiesta, que era jaripellero, incluso se cuenta que perdió un dedo, no sé qué tan cierto sea, pero hay fotografías en donde dicen ‘mira, aquí se ve que no tiene el dedo’, el dedo gordo, y dicen que lo perdió soltando cabezal en los toros, le atrapó el dedo el lazo, al jalarse el toro, le arrancó el dedo.

Arturo Gómez, oriundo de Tlayacapan, considera que “la historia del dedo que perdió Zapata”, corresponde más a una leyenda ya que nadie está seguro de eso, lo cierto es que muchos comentan que pudo haber ocurrido en una jaripeada. En relación con esto narra:

Lo que dicen que a Zapata le faltaba un dedo, y eso porque dicen que al montar a caballo lazaban el toro, y al momento él metió el dedo en medio de la silla y el lazo, y le voló el dedo, entonces eso sí todo el mundo lo dice, los abuelitos, la gente grande.

Arturo supone que, así como Zapata gustaba de los jaripeos, también lo hacía de los carnavales en los que hasta hoy en día danzan los chinelos, dicha celebración festiva es de gran relevancia para Tlayacapan, Tepoztlán y Yautepec.

El profesor César Ortiz plantea que Emiliano Zapata era un sujeto muy activo en la vida comunitaria, describe que:

Participaba lo mismo en la fiesta del Señor de Tepalcingo, por ejemplo, en donde había que acudir a la procesión, había que llevar al santito a pasearlo; pero también participaba en los toros, financiaba las misas; pero igualmente participaba en los carnavales, participaba en los bautizos, tenía un chorro de compadres y todos los compadritos siempre se sumaron a apoyarlo, y a donde quiera había ahijados o padrinos, compadres que reconocían a Emiliano, su líder.

De acuerdo con este interlocutor, fueron las extensas redes sociales de Zapata lo que permitieron cohesionar la región suriana, desde Milpa Alta y Xochimilco, en la Ciudad de México, abarcando poblaciones de Tlaxcala, Puebla, el norte de Guerrero y todo Morelos; lugares en los que antes de adherirse al movimiento, este revolucionario desempeñó una vida trazada por las amistades, los compadrazgos, la participación en las fiestas comunitarias y los lazos comerciales, ya que era en los tianguis de estos sitios donde Zapata vendía lo que producían sus campos: “sembraba sandía pero también tenía su maicito, sus calabacitas, su chilito y el frijol”.

César Ortiz caracteriza a Zapata como un hombre de familia, religioso, respetuoso de las fiestas populares, “si había que llevar un toro para hacer la barbacoa, pues él se lo llevaba”. Por este motivo fue nombrado representante para reclamar las tierras de Anenecuilco. Por su parte, don Refugio señala que dicho cargo lo obtuvo por votación unánime y por decisión de los más ancianos, “era la ley respetada”, comenta.

Alberto Plasencia, originario de Villa de Ayala, se considera especialista en la vida de Emiliano Zapata debido a los conocimientos que le han sido compartidos por el profesor Amador Espejo y otros ancianos de su localidad. “Cuenta la historia así, los que relataron fueron los que anduvieron con él, fue verídica,

no fue al aire”, menciona, por dichos motivos no duda en rememorar, cual si él lo hubiera vivido:

Emiliano Zapata nace en una familia de diez hijos, él es el noveno hijo. Su hermano el mayor se llamaba Pedro, de ahí lo siguió Jovita, María de la Luz, María de Jesús, Eufemio Zapata Salazar... Emiliano andaba con huaraches cuando hacia las labores cotidianas trabajando la tierra, pero cuando se dedicaba a ir a un fandango, a una fiesta, se vestía elegante, porque él se rozaba con hacendados también andaba. Cuando se iba a un fandango, pues, montado en su silla, con su caballo ensillado, con su traje de hilo de plata, de charro. Él era domador de caballos, le gustaba mucho la charrería, sus espuelas plateadas también y un caballo muy bonito que le regalaron, se lo trajo de Atencingo, Puebla, ‘el as de oros’ se llamaba.⁶ Su silla, bordada con hilo de plata también. Bien bonito el caballo y bien bonita la silla.

En varias conversaciones resalta la relación que Emiliano Zapata tuvo con Francisco I. Madero, quien de ser su padrino se convierte en su enemigo, señala don Refugio, “ahorita le dice Integérrimo General y mañana le dice bandido come vacas”. Sobre este aspecto, Alberto Plascencia abunda:

6. A saber, “el as de oros” fue en realidad el caballo que Jesús Guajardo le obsequió a Emiliano Zapata, tiempo antes de emboscarlo.

Francisco Indalecio Madero le dijo a Zapata: tú eres un líder, tienes gente campesina que te sigue, apóyame para que yo llegue a la Presidencia de la Nación, de la República, dándome el poder, yo busco la forma de devolverles la tierra y la libertad. Y le dijo el General: sí, te vamos a ayudar, a apoyar, toda la gente, si es preciso hasta con las armas, pero si no nos cumplés... le advirtió. Y sí llegó al poder, pero ya cuando estuvo en el poder, ya no lo dejaron y se convirtió en su enemigo, su ahijado fue su enemigo ahora, ‘contigo mero voy a luchar’, le dijo.

El General sabía leer y escribir, no estaba en la ignorancia, fue muy inteligente, fue a la escuela y él andaba escribiendo letras en los pueblos, motivando a los campesinos para que se unieran pues, a la lucha, contra el gobierno maderista, y después contra Victoriano Huerta y al final con el carrancista. Venustiano Carranza fue el que acabó con él.

De acuerdo con don Refugio, a partir de ciertos sucesos es posible establecer una analogía entre las vidas de Jesús de Nazaret y de Emiliano Zapata. Al respecto señala:

Jesús antes de morir, ya sabía que iba a morir... lo mismo pasa con Zapata, ya presentía que iba a ser traicionado, que iba a ser entregado por Guajardo. Así como Jesús se fue al Monte de los Olivos y desde allá ve Jerusalén y ve todo; don Emiliano se fue a Piedra Encimada y desde allá miraba lo que pasaba en la hacienda de Chinameca. Don Emiliano

decía que la tierra es inajenable y no lo dice don Emiliano, eso está escrito en la propia biblia, que la tierra es eterna, y que la debemos de tener, lo que heredamos tenemos que cuidarlo, que conservarlo, para heredarlo a sus hijos y ellos lo puedan heredar a sus hijos.

A lo anterior se le suma el día de su muerte, arriba señalado por Alberto Plascencia, “un viernes santo”. Esta suerte de mesianismo construido en torno a la figura de Zapata se sostiene en la idea bastante difundida de que el General no murió, y que en realidad asesinaron a otra persona. Como lo indica don Refugio:

Mucha gente aún sigue diciendo que Emiliano Zapata no murió, que se fue, que anda por ahí escondido, juran que lo han visto en el caballo y que sabían que iba a regresar. Así mismo pasó con Jesús, dicen que resucitó y se espera su regreso.

Don Refugio argumenta que la idea de que Zapata no murió en aquella emboscada preparada en la hacienda de Chinameca se sustenta en que el rostro de quien fue presentado “quedó desfigurado, irreconocible, y así empezó a decirse que no era el General, que él mandó a alguien parecido, que él se había ido con su compadre a la Arabia” (ver infra figura 4). Por su parte, don Emilio Cabrera señala:

Ese no era Zapata porque no tenía el dedo mocho...mi abuela era la que le cosía su ropa a Emiliano; cada que se le rompía el pantalón, o la camisa, ella le cosía la ropa, le conocía bien el cuerpo y ella decía que ese que presentaron como muerto no era Zapata, y por eso sabemos que no era Zapata.

Así pues, hay quienes se encomiendan a Zapata llamándolo San Emiliano, mientras esperan su regreso, “es un santo — comenta don Refugio— un santo laico, a quien se le puede rezar para cumplir con el trabajo y el esfuerzo”.

ALGUNOS EVENTOS RELEVANTES PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA ZAPATISTA

En las localidades de trabajo hay algunos acontecimientos concebidos como históricos, los cuales dejaron huella en la memoria de sus habitantes. De manera general, el movimiento revolucionario se considera un suceso crucial que impactó en la dinámica de la región, tal es así, que los carnavales se dejaron de celebrar, comenta Arturo Gómez, vecino de Tlayacapan: “se detuvieron los chinelos y se reanudaron hasta que se calmaron las aguas”, lo cual da muestra del clima de inestabilidad social que se vivía.

En Yautepec se rememora el ya mencionado encuentro entre Zapata y Madero, del que Lenin Villalba relata:

Aquí se reúne Madero con Zapata para negociar los acuerdos o lo logrado después de derrocar a Porfirio Díaz, se reúnen para platicar, cuentan los viejos. Era una reunión tensa hasta cierto punto, a pesar de que los dos estaban del mismo bando, los dos tenían sus ejércitos uno frente al otro. Se habla de que unos estaban en dirección de Cuautla, en San Carlos Borromeo, a unos diez minutos de aquí [del centro de Yautepec]; y otros estaban en dirección a las Tetillas, las Tetillas son ese cerro que se ve allá. Y que para allá estaba otro ejército esperando la señal. Y no logran llegar a acuerdos, y según la interpretación de los abuelos, ahí estalla la revolución suriana, ahí estalla la revolución de Zapata contra el gobierno, sea quien fuese, en ese caso era Madero. De eso nos podemos sentir orgullosos, porque a partir de eso se desencadena la guerra de Zapata, la guerra en el sentido de ideales. No existe otro lugar donde se hable del encuentro entre Madero y Zapata, no lograron limar sus diferencias ideológicas, eso desencadenó su enfrentamiento, y eso pasó aquí.

Otro de los acontecimientos que resultan sumamente significativos para la construcción de la memoria zapatista entre los interlocutores es la promulgación del Plan de Ayala,⁷ documento que, como

bien señala don Refugio, concentró “las principales reivindicaciones campesinas”. Él mismo lo describe como “la gran herencia del General Zapata, una sorprendente mezcla de principios y de anhelos que anidaban en el corazón de los campesinos del sur, sin duda es el documento o ley que defendieron con sangre”. Dado su relevancia para el movimiento revolucionario, Lenin Villalba considera que el Plan de Ayala debería de incluirse entre los libros de texto que se distribuyen en las escuelas del país.

Alberto Plascencia evoca parte del proceso de su formulación y promulgación:

El 28 de noviembre de 1911 fue cuando se proclamó el Plan de Ayala...se redactó entre el Real de Cuautla, la sierra de Morelos, y de ahí se fueron a Ayoxuxtla, Puebla, eso comenta la historia. Dicen que cuando ya se dio por terminado había alrededor de cinco mil campesinos, más tarde se vinieron para el pueblo de Villa de Ayala, donde se dio el grito de Tierra y Libertad.

La fecha, como lo propone Halbwach, actúa como un marco del recuerdo, que en este caso permite “retener y recordar

7. En el 2019 el Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM) editó una publicación del Plan de Ayala con los comentarios de Felipe Ávila y un extracto del texto de John Womack Jr., en donde se analiza su concepción, proceso de redacción y conte-

nido. Para Ávila, el Plan de Ayala representa “la culminación ideológica y política de lo que había sido la experiencia de los zapatistas, desde el comienzo de su insurrección contra Díaz, hasta la ruptura con Madero” (2019, p. 5). Dicha edición contiene la digitalización del documento original con la transcripción de sus quince artículos.

los acontecimientos que se han producido en él” (2004, p. 99). Otro suceso de importancia para la memoria colectiva en torno al zapatismo es el asesinato de Emiliano Zapata a manos del general Jesús Guajardo. Al respecto don Refugio narra lo que para él fue un autosacrificio, y a la postre, el nacimiento de una leyenda:

La gente le decía: ‘General, ten cuidado’, ‘Emiliano, fijante que no debes de aceptar a Guajardo’. Medio mundo de su gente le decía que se estaba fraguando una traición. Pero él entendió, sin que nadie se lo dijera, él ya lo sabía, de su boca había salido que tenía que morir. Montado en su caballo se apostó en el portón de la hacienda, y al instante la corneta anunció honores, y de inmediato Guajardo dio órdenes de disparar en un ataque tan inesperado como certero. Huyendo el caballo y quedando tirado el cuerpo sin vida del Integérrimo General, y a su vez, subiendo a los cielos de la inmortalidad, convirtiéndose en leyenda, dado que el rostro de él quedó desfigurado, irreconocible, y así empezó a decirse que no era el General, que él mandó a alguien parecido, que él se había ido con su compadre a la Arabia. Emiliano Zapata aún campea por los llanos, por los barrancos, por los ríos y las poblaciones de Morelos y de México. Su grito resuena en el viento como un llamado siempre presente ¡Justicia y ley, tierra y libertad! ¡Viva la revolución! ¡Viva el Plan de Ayala! ¡Viva, viva por siempre Emiliano Zapata!



Figura 4. Gente rodea el cadáver de Emiliano Zapata. Cuautla, Morelos, 10 de abril de 1919
Fotografía: J. Mora.

Fuente: Fototeca Nacional, INAH.

EL LEGADO DE EMILIANO ZAPATA

Para los interlocutores, el legado de Zapata se condensa en su lucha por la tierra, la justicia y la libertad —como enfatizó Emilio Cabrera—, lucha que sigue vigente, pues como enuncia don Refugio: “aunque el país sigue atravesando por épocas difíciles y el avance ha sido lento, el sueño de Emiliano y de muchos como él, tendrá que cumplirse como un sueño no muy lejano”. De esta manera, como propone Halbwach, “el presente evoca recuerdos que despliegan proyec-

tos en el futuro” (2004, p. 174).

Desde el punto de vista de don Refugio, Emiliano Zapata, cual figura vinculada con una suerte de mesianismo bíblico, cumplió con la misión de luchar para recuperar la tierra que les habían quitado como una manifestación de sacrificio, pero también, de amor al prójimo. El legado de Zapata se aprecia, así como un pasado que continuamente se reactualiza y se hace presente (Dietz y Stallaert, 2016). Pues como Halbwach observó:

En el desarrollo continuo de la memoria colectiva, no hay líneas de separación claramente trazadas, como en la historia, sino simplemente límites irregulares e inciertos. El presente (entendido como algo que se extiende a lo largo de una duración determinada, que interesa a la sociedad actual) no se opone al pasado del mismo modo que se distinguen (2004, pp. 83-84).

Un ejemplo de esto es la asociación que Alberto Plascencia realiza entre Emiliano Zapata y Luis Donaldo Colosio,⁸ a partir de los discursos que él recrea de estos sujetos:

A Emiliano Zapata le llamaban el Atila del Sur... Emiliano Zapata veía a los pobres indios de esta región del sur, entonces él dijo en uno de sus discursos

‘yo veo en los hombres del campo, la miseria, por lo cual, yo los voy a defender’. Y Colosio dijo: ‘yo veo en los hombres del campo, la miseria, veo en los hombres del campo la fe y la esperanza, por lo cual yo trataré de ser mejor que cualquier otro candidato.

Mediante estos argumentos, el interlocutor plantea una continuidad entre lo que fue la lucha de Zapata y el proyecto de gobierno de Colosio; ambos asesinados en una emboscada previamente planeada a causa de los ideales que perseguían. En este sentido, como lo proponen Manero y Soto, podría decirse que el pasado no es algo terminado sino un proceso en continua construcción, “es un elemento que dota de sentido a la realidad social y participa de los modos en que los sujetos significan y dan sentido al mundo que les rodea” (2005, p. 173).

LA MEDIATIZACIÓN DE LA FIGURA DE EMILIANO ZAPATA: REFLEXIONES DE REMATE

Como ya se advirtió, luego de la política de persecución que vivieron los adeptos al movimiento zapatista, los gobiernos posrevolucionarios intentaron “resarcir” los daños no solo condecorando a algunos de los sobrevivientes, sino adoptando —por lo menos en el discurso— los ideales y propósitos por los que se luchaba. Al respecto, los interlocutores consideran que la figura de Emiliano Zapata y sus ideales, se han visto mani-

8. Candidato a la presidencia de México por el Partido Revolucionario Institucional, asesinado durante un evento de campaña en marzo de 1994.

pulados hasta nuestros días por diversos actores políticos.

Don César Ortiz menciona que Zapata se convirtió en una suerte de mito, alejado de la “verdadera historia que sucedió en Morelos” para así ser “usurpado y manipulado políticamente en beneficio de un sistema”. Dicho sistema ha abonado, en gran medida, a la construcción de un estereotipo de la figura de Emiliano Zapata fincado en una memoria predominantemente lineal, fundamentada en las relaciones de poder auspiciadas por el Estado, dicha memoria “oficial” es a su vez de carácter estático y se aleja de los recursos mnemónicos dinámicos que predominan en los pueblos campesinos de Morelos, quienes, hasta la fecha, continúan siendo perseguidos en su lucha por el territorio y la vida frente a los grandes megaproyectos que atentan contra su integridad.

La mediatización de la figura de Emiliano Zapata sin duda influyó para que el año 2019 fuera decretado por el gobierno federal como “el año de Zapata”. Sobre este último evento, don Refugio considera que el decreto es una contradicción cuando es el mismo gobierno el que está aprobando megaproyectos que pretenden dejar sin agua y sin tierra a las comunidades de Morelos,⁹ lo cual califica de una traición a los ideales de

Zapata.

Además del gobierno, hay otros actores que han lucrado con la figura y el legado de Zapata, tal es el caso de algunos de sus descendientes, quienes desde el punto de vista de don Refugio, presumen de tal parentesco, pero “no han hecho lo suficiente” por enaltecer los mandatos encomendados por el también llamado Caudillo del Sur. Varios de ellos aprovecharon los reflectores que les concedió “el año de Zapata” para convertirse en personajes mediáticos a nivel nacional.

En la opinión de Lenin Villalba, la imagen de Zapata también ha sido capitalizada por líderes campesinos y ejidatarios para obtener cierta credibilidad, “pero la verdad es que los ejidos se están perdiendo a pasos agigantados” —argumenta—, ya que dichos líderes persiguen intereses muy alejados al trabajo de la tierra. Como ejemplo de quienes han recurrido a la imagen de Zapata para, desde su punto de vista, obtener algún provecho, pone al movimiento de Antorcha Campesina, quienes “llegan y se asientan en un terreno ejidatario que no les pertenecía y enseguida a exigir servicios y a exigir que les escrituren el espacio”.

Por otro lado, Lenin plantea que Zapata se ha convertido en “un tema de moda”, “un ícono comercial” retomado no solo por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), sino por artistas y políticos. En relación con esto,

9. Se refiere a la termoeléctrica de Huexca, Morelos.

don Refugio señala la manipulación que se ha hecho en el cine sobre la figura de Zapata, cuya representación, en la mayoría de los casos, no corresponde con las memorias que en los pueblos de Morelos se han transmitido sobre el General,¹⁰ alimentando así el imaginario de un personaje ficticio.

En el mismo estado de Morelos, la efígie de Zapata fue utilizada como emblema de una campaña de promoción turística durante 2015, uno de los años en los que ese estado sufrió una de sus mayores crisis debido de la inseguridad provocada por el crimen organizado. La campaña tuvo como principal vía de difusión un conjunto de anuncios espectaculares distribuidos por distintas partes del país. En ellos don Refugio, —quien es reconocido por su caracterización del General en su trabajo como de guía de turistas y en algunas obras de teatro locales—, aparecía invitando a la gente a que visitara Morelos mientras se tocaba el corazón, al respecto explica:

Era una campaña para crear confianza, entonces se está invitando a la gente a que venga a Morelos, pero Morelos eres tú, y lo estás invitando a tu casa, y tu casa está aquí adentro (señala el corazón), esa es tu casa, lo estás invitando aquí, ven conmigo, yo soy Morelos.

10. En particular cuestiona una película dirigida por el cineasta Alfonso Arau (2004), llamada "Zapata: el sueño del héroe".

Muy poca gente entendió el mensaje, pero mucha gente vino.

CONCLUSIONES

En las localidades de Morelos, las memorias zapatistas se reactualizan a partir de múltiples aspectos. Resultan medulares los conocimientos resguardados y transmitidos mediante la tradición oral y sus portadores, así mismo, la memoria se nutre y reconstituye con fotografías, con fuentes escritas de diversas características, con testimonios filmográficos, con recuerdos anclados a objetos, lugares, personas y eventos que trascendieron en el tiempo. En las memorias zapatistas contemporáneas se reflejan añoranzas del pasado, ideales y proyectos colectivos a futuro que fincan esperanzas en un mejor porvenir.

Las memorias en torno al zapatismo morelense transcurren dentro de un tiempo que, parafraseando a Halbwach, posee su propia duración, ya que "los hechos se suceden en el tiempo, pero el tiempo es de por sí un marco inmóvil" (2004, p. 126). De tal suerte, al recordar lo ocurrido durante los tiempos de la revolución suriana, los interlocutores nos remiten a un pasado que se observa como presente y así el tiempo se reactualiza continuamente. En este contexto, la figura de Zapata en sí misma, puede ser comprendida como un cronotopo, ya que remite a tiempos y espacios particu-

lares, que están condensados y son concretados en su propia imagen.

Navarrete señala que los cronotopos de carácter histórico no sólo proporcionan:

Un marco espacio-temporal para localizar los eventos y los personajes de la narración, es decir, no son simples cronologías, sino que, al darles forma y sentido al tiempo y al espacio, les dan forma y sentido a los eventos mismos y a las acciones humanas y divinas dentro de la historia. Además el cronotopo histórico también tiene gran importancia para nuestra praxis, pues le da sentido a nuestras acciones en el tiempo (2004, pp. 35-36).

En consecuencia, Zapata como cronotopo funge como articulador de un espacio (la región suriana) y un evento (la revolución) que marcó el devenir de la historia en Morelos y del resto del país. Asimismo, el cronotopo Zapata permite una constante reelaboración de la memoria y de una historia aún no acabada, ya que en la actualidad existe una continuidad en sus luchas, principios e ideales. Por tal motivo, hay quienes alimentan la idea de que Zapata no murió, lo cual, de alguna manera afianza la esperanza de su posible retorno. Mientras tanto, resurge en los recuerdos de los habitantes de Morelos, en sus anhelos de justicia y en el grito reiterado de frases como: ¡Zapata vive, la lucha sigue y sigue!, o bien, ¡Si Zapata viviera, con nosotros estuviera!

REFERENCIAS

- Arau, A. & Pliny Porter. (2004). *Zapata: el sueño del héroe*. México: Latin Arts LLC, Comala Films.
- Bastida, E. (2017). *Coronela zapatista María Esperanza Chavarría*. México: Museo del Chinelo, Libertad Bajo Palabra editores.
- Baudrillard, J. (2007). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI editores.
- Camacho, Z. (24/05/2009). Militares, autores de la masacre de Rubén Jaramillo en 1962: testigos. *Contralínea 132*. Recuperado de: <https://contralinea.com.mx/ocho-columnas/militares-autores-de-la-masacre-de-ruben-jaramillo-en-1962-testigos/>
- Carmona, D. (2022). Jaramillo Méndez Rubén. *Memoria Política de México*. Recuperado de: <https://www.memoriapoliticademexico.org/Biografias/JMR00.html>
- Casasola, G. (1914). *Revolucionarios toman sus alimentos en restaurante Sanborns, retrato de grupo*. México: Fototeca Nacional, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Recuperado de: <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia%3A453178>
- Casasola, G. (1911). *Francisco I. Madero visita a Emiliano Zapata*. México: Fototeca Nacional, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Recuperado de: <https://www.mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/fotografia:191757>

- Comisión Nacional de los Derechos Humanos. (20/08/2013). *El Tratado de Bucareli, entre México y Estados Unidos*. Recuperado de: <https://www.cndh.org.mx/noticia/el-tratado-de-bucareli-entre-mexico-y-estados-unidos#:~:text=El%2013%20de%20agosto%20de,el%20triunfante%20en%20la%20Revoluci%C3%B3n>.
- Crespo, C. (2018). Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argentina. *Estudios atacameños. Arqueología y antropología surandinas* (60), 257-263.
- Garduza, X. (2019). El derecho agrario, artículo 27 de la Constitución y sus reformas. *Perfiles de las Ciencias Sociales* (13), 263-300.
- Halbwach, M. (2004 [1968]). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hernández, B. & R. Rincón (coord.). (2020 [1992]). *Las Mujeres en la Revolución mexicana (1884-1920)*. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.
- El Plan de Ayala. (2019). México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, Fondo de Cultura Económica.
- Linares, F. (2020). La imagen que anticipa la ruptura: El encuentro de Emiliano Zapata y Francisco I. Madero en Cuautla. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, 140.
- Mora, J. (1919). *Gente rodea el cadáver de Emiliano Zapata*. México: Fototeca Nacional, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Recuperado de: https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia:81924
- Navarrete, F. (2004). ¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre cronotopos históricos. En V. Guedea (coord.). *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica* (pp. 29-52). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Peláez, G. (25/12/2010). El asesinato de Rubén Jaramillo y su familia en 1962: el fin de un ciclo en la guerrilla rural. Recuperado de: <https://rebellion.org/el-asesinato-de-ruben-jaramillo-y-su-familia-en-1962-el-fin-de-un-ciclo-en-la-guerrilla-rural/>
- Pollak, M. (1989). Memoria, olvido, silencio. *Revista Estudios Históricos* (2.3), 3-15.
- Rivera, J. (1994). Movilización agraria en la transición política, 1928-1935. *Iztapalapa* (32), 47-64.
- Sánchez, S. (2018). *Tlayacapan*. México: Pancomido.
- Taboada, F. & S. Perring. (2001). *Los últimos zapatistas, héroes olvidados*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

ETAPAS DE LA FOTOGRAFÍA INDIGENISTA

STAGES OF INDIGENISTIC PHOTOGRAPHY

JULIO ANCIRA*

Fecha de entrega: 24 de marzo de 2022
Fecha de aceptación: 23 de mayo de 2022

RESUMEN

* Julio Ancira es licenciado en comunicación social por la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Xochimilco y estudiante de la maestría en Diseño Fotográfico por la Universidad Iberoamericana León. Ha tomado talleres y diplomados en fotografía con Antonio Turok, Eniac Martínez y Enrique Villaseñor. Participó en el Congreso Internacional a medio siglo de El Halconazo: 10 de junio de 1971 con la ponencia Armando Salgado el fotógrafo que sintetizó El Halconazo en una imagen, efectuado en junio de 2021.

El presente trabajo tiene como fin ofrecer una visión de cómo ha sido el camino de la fotografía indigenista en nuestro país y cómo esta ha sido utilizada para la conformación de la identidad de lo mexicano. Para ello se han analizado imágenes en las que se han fotografiado a los distintos grupos étnicos del país desde la introducción de la fotografía en México, teniendo como objetivo la formación de los periodos históricos de la fotografía indigenista y algunos de los representantes de la misma. Esta búsqueda trajo como resultado ver la imposibilidad de establecer una identidad de “lo mexicano” y cómo este tipo de fotografía tiene una fuerte presencia en nuestro país.

PALABRAS CLAVE: *Fotografía, indigenismo, identidad, historia.*

Actualmente trabaja como fotógrafo en la Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes de la Ciudad de México. Contacto: 5511420746 & jul.al1264@gmail.com

ABSTRACT

The purpose of this paper is to offer a vision of how the path of indigenist photography has been in our country and how it has been used to shape the identity of what is Mexican, for this purpose, images have been analyzed in which the different ethnic groups of the country have been photographed since the introduction of photography in Mexico, with the objective of forming the historical periods of indigenous photography and some of their representatives. This search resulted in seeing the impossibility of establishing an identity of “the Mexican” and how this type of photography has a strong presence in our country.

KEYWORDS: *Photography, Indigenism, Identity, History*

INTRODUCCIÓN

Al hablar de la historia de la fotografía en nuestro país se establece un estereotipo con el cual ha sido reconocida en el resto del mundo la fotografía indigenista. Una forma de retratar México y cuyo inicio se da primeramente como una forma de registro, pasando por una exaltación nacionalista, la dignificación, la denuncia de las arbitrariedades sufridas por los grupos indígenas del país, hasta

la nueva representación, siempre teniendo presente una serie de signos étnicos y antropológicos que otorgan la definición de fotografía indigenista.

Es por ello que, el presente trabajo partirá de analizar a distintos fotógrafos que han estado inmersos en la captura de imágenes que han conformado un registro de las comunidades indígenas y cuyas tomas han sido ocupadas por distintas instituciones tanto públicas como privadas, para dar una representación del indígena, misma que ha sido captada desde la introducción de la fotografía en México en diciembre de 1839; y además de servir como base para la creación de una idea de identidad mexicana. Para ello se ha dividido la historia de la fotografía indigenista en cinco etapas, siguiendo la tesis doctoral de Laura Miroslava (2012), aunque se difiere en los periodos de tiempo sobre todo en las primeras tres.

La forma en que se propone la presente división tiene una correspondencia con la utilidad que encarna la fotografía, se definen periodos que se caracterizan por su unidad temática; así mismo, se puede ver como la influencia de algunos fotógrafos quienes traspasan esas fronteras temporales por la potencia de sus imágenes y de sus creadores. Tal es el caso de Manuel Álvarez Bravo, considerado el gran maestro de la fotografía de México y el mundo, quien aprendió este arte de Fernando Ferrari Pérez y la técnica del revelado e impresión de Hugo Breheme. Además, en palabras de Carlos Monsiváis (2012) Breheme influyó

en su visión, lo que le hace poder tomar fotografías pintorescas. Manuel Álvarez Bravo se casó en 1925 con la también fotógrafa Lola Álvarez Bravo y fue amigo de los fotógrafos Edward Weston, Tina Modotti, Paul Strand y Henri Cartier-Bresson, con este último expuso en el Palacio de Bellas Artes en 1935.

La primera etapa inicia con el trabajo de Frederick Caterwood en 1840, quien se dedica al registro de ruinas mayas. Las tomas que caracterizan esta época utilizan al indígena para ayudarse en las escalas de los complejos prehispánicos hallados en distintas zonas del país y abarca hasta el año de 1870; década donde inicia la segunda etapa que se caracteriza en un primer momento por ser de tipo antropológica y etnográfica en donde se comienzan a vislumbrar los tipos de lo indígena y que serán la base de la iconografía del nacionalismo revolucionario, pero además promueve una visión sosegada y de ensueño de nuestro país. Dentro de esta etapa se produce la Revolución mexicana, hecho que permite fotografías a mayor escala de lo popular (Mraz, 2014).

La tercera etapa inicia con la llegada a México de Edward Weston y Tina Modotti; con la fundación del periódico *El Machete* en 1924; además del arribo de los fotógrafos Paul Strand, Henri Cartier-Bresson y Mariana Yampolsky; así como de los exiliados Hermanos Mayo y Walter Reuter. Todos ellos, junto con Manuel y Lola Álvarez Bravo, Juan Rulfo, Lázaro Blanco, Nacho López y muchos otros, dieron una mirada más

crítica, dejando de lado la idealización del indígena. Propusieron una fotografía directa, en la que además se conjuntó el romanticismo del cine mexicano.

Esta etapa termina en la década de 1970 e inicia la cuarta de manera simultánea con lo que en el periodismo John Mraz (1996) denominó el nuevo fotoperiodismo mexicano, en donde una nueva generación provee una mirada renovada influida por la anterior generación de maestros. En esta fase hay una denuncia abierta de las condiciones en las que han sido sometidos los indígenas, pero también hay una contemplación en la que intenta borrar la frontera *del otro*, hay una interacción más profunda con las comunidades, y en unos casos una búsqueda personal de las raíces indígenas de algunos de los fotógrafos. Esta etapa se extiende hasta el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Graciela Iturbide, Francisco Hinojosa, Eniac Martínez, Maya Goded, Antonio Turok, Lorenzo Armendáriz, Pablo Ortiz Monasterio son algunos de los fotógrafos que caracterizan este periodo. Además, se crea el Departamento de Fotografía del Instituto Nacional Indigenista (INI), hoy Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

Con la aparición del EZLN y su huella en los medios de comunicación inicia la quinta etapa de la fotografía indigenista. El impacto social de la aparición del grupo propicia que se haga un replanteamiento acerca de la forma en la que se percibía al indígena, hay una visibilización y reivindicación de estos;

se empieza a dejar de lado parcialmente el folklorismo y exotismo; se comienza una exploración de la hibridación cultural, consecuencia del intercambio producido por la migración de los indígenas de sus comunidades a las grandes ciudades del país y a los Estados Unidos principalmente, en donde se han asimilado nuevas ideas, lo que ha producido nuevas identidades como la chicana, pero además son las propias comunidades quienes levantan la voz y exclaman su visibilización y de ellas comienza a volverse más común que salgan fotógrafos que muestran su visión y que son reconocidos fuera de sus comunidades.

La fotografía indigenista se centra en el uso de la imagen del indígena como un símbolo de representación asimilado por la sociedad y retomado por las instituciones. Esta nace de una intención personal de los autores, búsquedas propias que en ocasiones van de la mano de intereses de investigadores o instituciones que designan recursos para identificar determinados grupos sociales. Búsquedas que abordan cuestiones de tipo sociológico, antropológico, etnográfico y estético o, como lo ha hecho notar Deborah Dorotinsky en *Viaje de Sombras. Fotografías del Desierto de la Soledad y los indios lacandones en los años cuarenta* (2013) también de carácter económico, como la expedición a la selva chiapaneca por un grupo de la revista *Mañana*, financiada en parte por Petróleos Mexicanos en 1944.

Si bien la discusión sobre el indigenismo es un tema más amplio de lo

que aquí se aborda, el presente trabajo se enfoca en las fotografías que se han realizado sobre las comunidades indígenas y cómo a partir de ellas se ha establecido el estereotipo del indígena como una forma de establecer una idea de lo nacional, y que se ha basado en su representación iconográfica. Es por ello que se hace un análisis de las fotografías y de sus autores para definir cómo han sido retratadas las comunidades y los indígenas, en las que cada fotógrafo ha otorgado una visión distinta de ellos; de esta manera se ha tenido como objetivo la formación de los periodos históricos y de manera general como fueron visibilizados por la sociedad.

LAS 5 ETAPAS DE LA FOTOGRAFÍA INDIGENISTA

La fotografía indigenista ha sido producto en un primer momento de la casualidad, ya que al inicio tomar fotografías era para tener constancia de los edificios prehispánicos en numerosas expediciones, principalmente hacia la zona maya. Mariana da Costa A, Petroni nos dice que el uso de la fotografía como medio de registro inició en 1840 cuando el barón Emmanuel Von Friederichstall y Frederick Caterwood usaron el daguerrotipo como medio para dar cuenta de las ruinas mayas. Agustín Peña Castillo (2001) establece que lo hicieron durante las expediciones de 1841 y 1843 a la zona maya, en las que lo principal era el obtener imágenes de las ruinas descubiertas, sin pretender hacerlo de las co-

munidades a su paso o de los indígenas que los acompañaban.

El uso del daguerrotipo para ambos exploradores es algo novedoso para el registro de las zonas arqueológicas, ya que el proceso fotográfico tenía dos años de invención, y el mismo tiempo de llegado a nuestro país.¹ Posteriores investigadores como Désiré Charnay en su necesidad de definir el tamaño de las ruinas fotografiadas, usó al indígena como una referencia para tener una escala de las edificaciones; de este uso meramente utilitario se inicia con el registro etnográfico del indígena, en el que se logran ver características de su vestimenta y que posteriormente ahondará durante su segunda expedición.

Al observar algunas de las fotografías de Charnay en el *Álbum fotográfico mexicano* se resaltan detalles y edificios donde predomina la arquitectura de las ruinas arqueológicas. Oliver Debroise establece que Charnay junto con John Lloyd Stephens y Frederick Caterwood “inauguran un género específico de la fotografía mexicana, en la línea que se abre por el gusto romántico a finales del siglo XVIII [...] inspiran a estas almas románticas que encuentran en las ‘cosas viejas’ valores morales” (2005, p. 137).

Son estas expediciones de carácter científico las que abren la puerta a la búsqueda del México negado, en el que

se observa el proceso de resistencia de las culturas de nuestro país, y que a su vez nos introducen en la necesidad de una búsqueda social de entender las tradiciones de los distintos pueblos, principalmente de la zona sur. Estas imágenes de registro inician la fotografía antropológica mexicana y es el punto de nacimiento de la fotografía indigenista, en las que se buscará en el pasado a través del encuentro con el México antiguo y que se volverá muy importante dentro del nacionalismo revolucionario que se encarga de enaltecer las raíces indígenas y el mestizaje; con lo que pretende definir a lo mexicano por medio de la representación simbólica de estos elementos, pero negando al indígena vivo.

En estos viajes los fotógrafos expedicionarios, ansiosos por encontrar paisajes exóticos donde al indígena se le veía como una atracción, una curiosidad, destaca el trabajo de François Aubert quien se dedicó a captar la pobreza y el desasosiego marginal al que eran empujados los indígenas, al captar sus trabajos, pero también imágenes de la dureza de la vida a la que se veían sometidos. Se establece un registro antropológico para la curiosidad europea por un país que era considerado bárbaro.

En su segundo viaje Charnay se dedicará a hacer fotografías de carácter etnológico y antropológico. Oliver Debroise menciona que, en esta visita se encarga de tomar imágenes de los indios de frente y perfil; además de escenas costumbristas, panoramas y vistas de las aldeas. Hay más ejemplos que nos dan

1. La fotografía fue introducida en el país en 1839 por el grabador francés Jean Préliier, la que se considera la primera toma muestra una vista del Puerto de Veracruz.

cuenta de expediciones que se encargaron de estudiar las zonas arqueológicas, las cuales se estaban redescubriendo en aquel momento, sin embargo, todas estas expediciones siguen el mismo modelo impuesto por Désiré Charnay, tanto para la antropología como para la etnografía, en la que de manera secundaria se vuelcan a los pobladores de las zonas en las que se adentran.

En la fotografía antropológica y etnográfica se establecen las bases de la fotografía indigenista, la cual busca la captura de imágenes que retraten las costumbres, símbolos, acciones, características físicas y sociales; así como el entorno en el que se mueven los indígenas; además, algunos siguen una estética que busca asemejar a la fotografía con una pintura. Se producen imágenes oníricas sobre el pasado prehispánico, presentan una idea de lo indígena que se manifestó más adelante en otras artes como el muralismo y estableció los símbolos que definieron a la fotografía mexicana, que durante la posrevolución intentara establecerse como lo nacional.

No existe ni podría existir algo parecido a una fotografía nacional. Pero sí hay una respuesta unificada ante el país. Incluso los fotógrafos más “aperturistas” se contagian de una fuerte ansiedad por así decirlo “ontológica”: queremos adueñarnos del alma de México, nos importa lo inasible, lo inexpressable a través de las palabras (Monriváis, 2012, p. 21).

El segundo momento se produce hacia finales del siglo XIX y principios del XX, iniciando con el trabajo de Carl Lumholtz, en donde a pesar de ser un trabajo científico, sus fotografías “rebasan la intención de ser un simple registro visual ilustrativo y ‘se aproximan a recrear la complejidad de la cultura de estas comunidades’” (da Costa, 2009, p. 187).

Teobert Maler, fotógrafo de origen italo-austroalemán llegó en el grupo de Maximiliano de Habsburgo; después del fusilamiento del archiduque y el apaciguamiento de la situación política inició su trabajo como fotógrafo, desarrolló su labor en la zona sureste del país. Al igual que otros expedicionarios, participó en el registro de la zona maya, además de las ruinas en el estado de Oaxaca, realizando un registro etnográfico entre 1874 y 1885.

Las fotografías etnográficas de Maler reflejan un cuidado por capturar a las modelos, en las que se les ve altivas vestidas en sus trajes de tehuana. Sin embargo, no es el primero en realizar estas imágenes; Claudine Leysinger (2010) señala que fue el fotógrafo poblano Lorenzo Becerril quien establece el estereotipo de la mujer tehuana.

El trabajo fotográfico de Maler se diferencia por la sencillez del montaje, en la que se resalta a la modelo en poses que la dignifican a ella y a su vestuario. La carencia de escenario y elementos que acompañan evita que la mirada vague en todos los elementos que normalmente se utilizan para dar un contexto a

la modelo; es hacer que se centre solo en las características de la mujer, “resaltan las vestimentas de encajes almidonados, que ganaron tal popularidad que terminaron por desplazar a la imagen de la china poblana como estereotipo del México indígena” (p. 90).

En 1885 se embarca en una nueva expedición por encargo del museo Peabody de la Universidad de Harvard para hacer el registro de las zonas mayas. Maler dignifica a sus modelos, pues al contrario de otros fotógrafos que realizaron imágenes etnográficas, no los despoja de sus ropas ni los hace posar de frente y perfil. Para sus fotos simplemente les pidió que se mantuvieran quietos un momento, se les ve frente a sus chozas o con la selva de fondo, existe una búsqueda de lo natural e inmediato, el registro de la veracidad e inmediatez que se observará y desarrollará entre en los fotógrafos documentalistas de las décadas de 1960 y 1980.

La popularización de lo “mexicano” en la fotografía se debe en gran medida a los fotógrafos Antioco Cruces y Luis Campa quienes fundaron el estudio Cruces y Campa en 1862. Desarrollaron distintas series fotográficas en forma de tarjetas de visita, “un pequeño escaparate en el que podían apreciarse personas ordinarias y extraordinarias, cuyo rostro, cuerpo y ropajes podían ser mirados hasta la saciedad” (Massé, 2000, p. 17).

Tipos mexicanos fue una serie en donde llevaron a su estudio diferentes personajes de la sociedad y recrearon sus entornos de trabajo en ese mismo lugar.

Los personajes retratados formaban parte del entorno urbano, pero conservaban su esencia indígena. Destacan imágenes como *Remeros, el Tlaquichero y la ramera de Iztacalco*, “figuras marginales que se beneficiaron con un tratamiento excepcional, aunque campesinos, su oficio los relacionaba con la economía urbana” (Debroise, 2005, p. 187).

Debido a esto, su participación dentro de la ciudad pudo establecer fácilmente el estereotipo del indígena dentro de la sociedad. Formaron un ideal del mexicano, especialmente del indígena, al que se le reduce como un ser que no lograba integrarse a la sociedad y que esta lo tolera, al mantenerlo como algo aceptable, lo que Mraz (2014) denomina como pobre indigno.

Cada una de las fotografías que componen la serie pretende ser realista, mostrar cómo era la vida de los indígenas de forma que pareciera que las imágenes se capturaron en el entorno natural de los modelos, quienes se ven incómodos en la toma por lo poco habituados a realizar este tipo de tareas. Cruces y Campa desarrollaron lo que podríamos denominar un catálogo que definirá los estereotipos indígenas dentro de la fotografía, sus tomas más que ser una referencia de la realidad, son una puesta en escena que pretende mostrar una idea de cómo son los indígenas según la visión de los fotógrafos.

Entre los fotógrafos que llegaron a nuestro país Hugo Brehme es uno de los que comenzó a dar una visión de lo mexicano, al mostrar imágenes de pai-

sajes de las zonas rurales en donde los indígenas forman una parte importante; presenta fotografías que asemejan a pinturas y se ha denominado como corriente pictoralista.² En el trabajo de Brehme encontramos imágenes que representan las actividades del indígena en su día a día, sus fotografías de cianotipias presentan escenas que recuerdan al anhelo del pasado.

Brehme originario de Eisenach, Alemania, realizó dos viajes por distintos países uno lo llevó a México por algunos meses; después de una breve estancia en Alemania, regresó a nuestro país con su esposa y abrió un estudio fotográfico en 1910 (Debroise, 2005). El estallido de la revolución no le impidió ejercer su trabajo, al término de la Decena Trágica, “muy consciente de la importancia histórica del acontecimiento, tomó fotos de los soldados y cadáveres en Ciudadela” (Mendoza, 2002-2003, p. 10).

El fotógrafo alemán entró en contacto con el Ejército Libertador del Sur, lo que le permitió realizar el retrato icónico y más reproducido del general Emiliano Zapata,³ en el cual se le ve altivo, orgu-

lloso, portando lo que asemeja una banda presidencial, posando su mano izquierda sobre su espada y con la derecha sosteniendo su fusil y con su traje de gala. Además, formó parte de la Agencia Fotográfica Mexicana, fundada por Agustín Casasola, recorrió gran parte del país lo que le permitió que pudiera crear una gran colección de clichés que difunde principalmente por medio de postales; así, en 1923 publica *México pintoresco*.

Las fotografías de Hugo Brehme, dice Oliver Debroise (2005), parten de una mirada romántica y bucólica. Se encarga de capturar escenas que son consideradas como sublimes, bellos paisajes que nos acercan a la belleza de la naturaleza en la que pareciera que fue pensando mucho tiempo antes de hacer la toma; cada elemento colabora entre sí y nos induce a esta estética mágica, en la que se ve al indígena como un objeto de contemplación que se afianza con las poses en las que coloca a sus modelos. Sale de la representación como objeto de estudio y se le da un desarrollo, se

2. La fotografía pictoralista es una corriente fotográfica cuyo auge fue entre 1850 y 1910 impulsada por Óscar Gustave Rejlander y Henry Peach Robinson, quienes pugnaban por “la fotografía de arte” aunque esta lucha se venía dando desde mucho tiempo antes, el término fue expuesto por Peter Henry Emerson “en 1886 habló ante el Camera Club de Londres sobre ‘Fotografía, un arte pictoralista’” (Newhall, 2006, p. 141).

3. Esta fotografía ha entrado en controversia a raíz de una investigación realizada en 2009

por Mayra Mendoza Avilés, en donde llegó a la conclusión de que fue realizada por un estadounidense llamado F. Moray o F. McKay según la nota ¿Dónde se tomó la foto más famosa de Emiliano Zapata?, aparecida en el portal del periódico El Heraldo de México. Respecto a esta controversia John Mraz en su libro México en sus imágenes (2014), establece lo siguiente: “Las firmas que aparecen en las fotos de la Revolución no son legítimas sobre las identidades de sus autores, ya que había un plagio constante. De manera que sigo pensando que el autor de este icono fue Brehme” (120).

vuelve una historia de sí mismo en la que no se pretende el entender, sino solo presentar la escena que se muestra ante sus ojos.

Las imágenes de Hugo Brehme nos llevan a la construcción de lo mexicano, a decir de Mayra Mendoza Avilés:

Ayudaron a sentar las bases para la formación de la identidad mexicana hacia finales de los años veinte, la cual se consolidó en las décadas siguientes [...] Se inició así un proceso de identificación que posibilitaría el reconocimiento y sentido de pertenencia hacia las cosas, elementos de la naturaleza y personajes que adquirieron una connotación simbólica (2002-2003, p. 43).

Es por las características de sus fotografías que se vuelven el emblema del nacionalismo revolucionario, en el que se busca la esencia de lo mexicano, y se recurre a las representaciones y de los tipos: del indio, el charro, la china poblana, las tradiciones y leyendas como forma de exacerbar la identidad de lo mexicano. Sus imágenes, además de formar el estereotipo del indígena y lo mexicano, también establecerán las pautas de lo que más adelante será la fotografía indigenista.

La fotografía de Brehme, como se ha dicho, es la representación cotidiana, sin tintes científicos, una búsqueda de la belleza de México idealizada en la que resalta lo exótico del país y apela a la emotividad del espectador. Sus imágenes pueden ser consideradas como la

base del nacionalismo revolucionario. Buscó crear una identidad nacional a partir de la exaltación del pasado, en la que se crearon símbolos e implementaron historias para reforzar un sentido de pertenencia, “la política oficial de México de integración nacional se apoya en dos mitos étnicos, según el ‘complejo mito-símbolo’ [...] el de fundación y el de descendencia” (Gutiérrez, 2012, p. 20).

De los fotógrafos participantes en esta segunda época que se da hasta la fundación del periódico *El Machete* en 1924, tenemos imágenes importantes de Carl Lumholtz, Alfredo Laurent, Romualdo García, Guillermo Kahlo, Lorenzo Becerril, Sumner W. Matteson y un gran número de fotógrafos no identificados, que participaron en hacer un retrato del México indígena. En gran parte de ellos se ve un claro motivo etnográfico y en algunos otros una representación simulada de la forma de vivir de ellos, que se plasmaron en tarjetas de visita y formaron el estereotipo del indígena.

La idea político-cultural de lo mexicano se volvió lo común y aceptado al grado de que las personas y numerosos artistas recurrieron una y otra vez a las mismas representaciones para sintetizar una idea de la esencia mexicana, esto hace que se cree una misma concepción sobre la conformación social del estado, es por ello por lo que el Estado mexicano se encargó de crear la idea de lo mexicano.

La familia de caudillos revoluciona-

rios, desde Obregón hasta los mandatarios del Partido Revolucionario Institucional (PRI), construyeron la imagen de “lo mexicano” a partir del indígena y el campesino, en la cual la Cultura, con mayúscula, en todas sus modalidades, desempeñó un papel determinante para (re)construir la imagen de la nación [...] en esta mezcla cultural es que el indígena ha desempeñado un papel protagónico y propagandístico (Martínez, 2010, p. 25).

La proclama de esta nueva búsqueda cultural que se da en el país va enarbolada por una resistencia al imperialismo en donde se pretende establecer una voluntad colectiva, encabezada por el Estado como rector de lo que debe ser y asimilada por múltiples artistas aun contrarios a este, su expresión más visible está en el muralismo. Es la representación de las costumbres y la exaltación de lo que se considera lo mexicano, se recrean escenas locales, se revalora lo popular, en especial a las artesanías. Es la búsqueda de símbolos que definan al obrero y al campesino, en esta búsqueda de la esencia de lo nacional, nos dice Monsiváis: “Rivera piensa que la fotografía esencializa a la personalidad humana que habita México” (2012, p. 22).

En el “México profundo” las clases sociales castigadas son premiadas con el elevado cargo de representar “lo mexicano” a través de la transformación de una supuesta “esencia” en un ideal de nobleza y dignidad. La población campesina y proletaria se ve confundida y

unificada en una figura de “indio” que se asimila a la figura, agachada, con sarape y sombrero dibujada por Rivera [...] Cuanto más “puras” sean sus costumbres y tradiciones, mejor: más “mexicano” será (González, 2000, p. 14-15).

Los artistas postrevolucionarios buscan regresar a lo popular, a escenas costumbristas que reflejen lo que se ha establecido como símbolos de lo mexicano. Son estos elementos los que aparecen en las fotografías de Juan Rulfo, Lázaro Blanco, Tina Modotti, Mariana Yampolsky, Manuel y Lola Álvarez Bravo. Debroyse (2005) nos dice que gran parte de los fotógrafos, pero especialmente los tres últimos utilizarán al maguey como símbolo, y que será referente a nivel mundial.

Carlos Monsiváis al analizar la obra realizada por todos los fotógrafos dice: “se puede calificar buena parte de ese trabajo como registro epidérmico de hechos y fenómenos; entonces anheló ser el fresco que reconociese la dignidad, la pobreza, la luz, las texturas, el sufrimiento y las geometrías de un pueblo” (2012, p. 29). A su manera, cada uno de los fotógrafos logró adentrarse y descubrir este México por mucho tiempo negado y que derivó en una estética que revaloró la herencia cultural de los pueblos indígenas. La fotografía directa de Manuel Álvarez Bravo intenta sintetizar la complejidad de la riqueza cultural en fotos reflexivas en las que “juega con los límites, ‘abstrae’ sólo una parte de

la imagen permite que algo más del entorno se filtre y reinscriba al objeto en un nuevo contexto” (Debroise, 2005, p. 310). Hay en sus imágenes un juego de los distintos elementos presentes, que en su conjunto nos establecen una lectura más compleja, partiendo de lo que parece ser la simpleza de la imagen a partir de la abstracción, en donde, además, a decir de algunos fotógrafos e historiadores de la fotografía, era consciente de la enorme riqueza cultural del país.

En las fotografías de Tina Modotti tenemos el uso de los símbolos como medio expresivo, enfatizan la idea de la construcción de lo mexicano partiendo de elementos reconocibles de la cultura otorgándoles valor simbólico; hay una segunda lectura que va con su militancia en el partido Comunista Mexicano y su participación en el periódico *El Mache-te*. Así, la fotografía *Hoz, cacana y mazorca*⁴ resume de manera extraordinaria la idea del nacionalismo revolucionario mediante el uso de la canana y la mazorca, incluye la idea de la búsqueda del socialismo como forma de lucha para el bienestar social por medio de la Hoz.

Estos dos fotógrafos son los que sientan las bases de la búsqueda de la mexicanidad que se dará en una tercera etapa, en donde hay un crítica social y conciencia de clase. Aun cuando podrían considerarse parte del nacionalis-

mo mexicano, también participan en la denuncia y en mostrarnos más que solo un retrato; empiezan a volverse más comunes las escenas cotidianas, en las que predominan la complicidad entre el fotógrafo y los fotografiados; también una búsqueda por las raíces de la idea de México, un replanteamiento de lo nacional a partir de la exploración personal y la búsqueda de la identidad personal de cada fotógrafo por encontrar su propio pasado, una revalorización de lo indígena que al paso de los años deja de lado la idea de unidad del nacionalismo revolucionario, optando por el entendimiento de lo multicultural.

En esta búsqueda de la identidad multicultural nació la cuarta etapa en la que hay un mayor compromiso crítico y social. Se dio un proceso de creación del ensayo fotográfico, una búsqueda documental que tomó un carácter más humanista que, si bien es retomado por los fotógrafos del nacionalismo revolucionario, en esta nueva búsqueda de lo mexicano los fotógrafos se basan en la contemplación continua de lo fotografiable, pasan largas estancias en un mismo lugar o siguen una ruta para tener una secuencia de imágenes en una unidad temática.

Encontramos en la imagen fotográfica [...] la posibilidad de denunciar y mostrar de forma evidente y palpable las injustas condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que vivíamos [...] La fotografía entonces se convertía en evidencia, en prueba palpable de

4. Hay distintas imágenes con variaciones de algunos de los elementos: Guitarra, mazorca y canana; Guitarra, machete y hoz; sombrero, martillo y hoz, entre otras versiones.

los acontecimientos que los diarios y noticias oficiales se negaban a presentar (Monroy, 2017, p. 21).

La fotografía indigenista en esta etapa parte del estilo documental, la cual no tenía un público dirigido, es decir eran fotos que se realizaban de manera personal como parte del trabajo del fotógrafo y en gran medida, tenía salidas ya sea por medio de exposiciones o libros. Rebeca Monroy Nasr define lo que es la fotografía documental “captar la imagen como testimonio de un evento, resguardar esa memoria, conservarla para un uso posterior; es decir, su uso social no está vinculado a la circulación inmediata de las imágenes” (2017, p. 18).

Algunos fotógrafos como Lorenzo Armendáriz, Graciela Iturbide y Eniac Martínez son comisionados por el Departamento de Fotografía del INI para registrar las comunidades indígenas del país, quienes además también se encargaron de hacer el registro de acompañamiento a los trabajos filmicos del Archivo Etnográfico Audiovisual. Estas imágenes, y las de Antonio Turok, recorren por voluntad propia las zonas de interés que forman parte de esta nueva mirada que en esencia nos dice Óscar Colorado Nates “harían, eco, voluntaria o involuntariamente, a un imaginario y una imaginería más consciente, más reflexiva, más honda” (2018, p. 179). Siguen en la idea del México pintoresco de Hugo Brehme, pero van más allá de este registro, hay una compenetración total con los personajes y lugares de la

fotografía.

La fotografía indigenista que enmarca las décadas de 1970, 1980 y 1990 se caracteriza por la salida paulatina de la contemplación reverencial a la que se tenía al indígena y a sus costumbres; se vuelven partícipes, cómplices de la comunidad, dejan la lejanía y la contemplación que los mantenían distantes para interactuar al tiempo que realizan la toma. Para algunos de ellos es conocer sus raíces y realizan trabajos para conocer el origen de sus familias, es un trabajo personal como el realizado por Maya Goded o Eniac Martínez.

Como lo vimos con la fotografía de Tina Modotti, la creación de los trabajos documentales es influida por la ideología, la cultura, el contexto, el sentido emocional y moral del fotógrafo; estas cualidades afectan el cómo van a realizar cada una de las fotografías. Si bien estas formas ya estaban presentes en las imágenes de los fotógrafos que los precedieron, lo que ocurre con esta generación es que se ven influidos por las luchas nacionalistas y el fervor revolucionario que se da en América Latina a partir del triunfo de la Revolución cubana, así como la búsqueda de nuevas estéticas que rompan con la tradición fotográfica del país.

Mucho del trabajo de los fotógrafos consiste en develar la realidad manipulada por los gobiernos sobre todo partir de 1968, donde el indígena solo se mantiene en el discurso y es olvidado en la práctica; siguen siendo marginales y reconocidos solamente como la epopeya

de la gesta revolucionaria, se sigue manteniendo al indígena como una representación cultural de lo mexicano.

Un fotógrafo poco conocido, pero que retrató la pobreza de los pueblos y las injusticias vividas por estas, además del levantamiento armado de Genaro Vázquez en la montaña de Guerrero, fue Armando Lenin Salgado. Sus fotografías, como las de Turok, nos muestran el México negado, olvidado, en donde lo simbólico de la representación de lo pintoresco es dejado de lado y sustituido por una realidad cruda, donde se ve el sufrimiento y las injusticias que sufren los indígenas, forzados a declararse culpables por medio de torturas. En sus imágenes de Uruapan Michoacán, vemos el dolor que sufren no solo los enjuiciados injustamente y muchas veces sin pruebas, también de los familiares que pierden la esperanza de poder sacarlos de la cárcel.

En contraparte con las bellas imágenes compuestas por Hugo Brehme o Mariana Yampolsky, las fotografías de Armando Salgado son crudas y directas, muestran sin temor el trabajo duro de las personas por subsistir, es la difícil situación a la que los obligaron a vivir el olvido de las políticas del Estado, que solo se enfocó en cuestiones asistencialistas, sin ofrecer una verdadera salida a las comunidades indígenas.

La fotografía *Recogedores de Mosco en el Lago de Texcoco* contrasta profundamente con la imagen idealizada de lo mexicano, en ella vemos a dos personas caminando por un paisaje interminable

de un lago en el que no se ve ni un árbol o animal, sólo dos personas en un camino que adentra al lago, el cual pareciera contaminado, cargando a cuestas algunos materiales, con una parsimonia que se traduce en resignación. La escena recuerda al inicio del cuento “Nos han dado la Tierra” de Juan Rulfo “Después de tantas horas de caminar sin encontrar ni una sombra de árbol, ni una semilla de árbol, ni una raíz de nada, se oye el ladrar de los perros” (1972, p. 9).

Se retoma al indígena en dos sentidos, el primero en su forma más natural, sin la exaltación del mexicanismo, sino en el día a día que lo enmarca, penetra a cada uno de sus espacios y costumbres para retratarse en tales momentos, como lo hizo Mariana Yampolsky, “quien dedicó sus esfuerzos a demostrar que lo mejor de México estaba en los poblados y comunidades donde las tradiciones indígenas y campesinas se mantenían vigentes” (Morales, 2017, p. 76). Esta es la idea que vemos en las fotografías de Graciela Iturbide quien además nos presenta la complicidad que permite solo la confianza con los fotografiados, que logra al hablar y estar con ellos largas temporadas, donde no solo conseguía la representación de las tradiciones, sino los momentos cotidianos de una persona, penetra a su mundo y lo capta sin intentar crear matices, es directa y por lo mismo sus imágenes se vuelven tan representativas.

El segundo sentido es aquel que va en su forma de lucha, en intentar escapar de la subyugación en la que mantenían

a los pueblos indígenas, y cuya expresión más notable fue el levantamiento armado del EZLN, el primero de enero de 1994 en Chiapas. Testigo de primera mano de estos acontecimientos fue Antonio Turok, quien tomó la imagen titulada *Año Nuevo en San Cristóbal*, en la que se ve una columna del EZLN entrar a la ciudad y un guerrillero en primer plano apuntando al fotógrafo. Esta imagen se ha vuelto una de las más representativa, nos remite a esa realidad negada y que pone manifiesto el hartazgo de las comunidades indígenas.

Turok tuvo facilidad de fotografiar en todo momento por un permiso otorgado expresamente por el subcomandante Marcos, en numerosas conversaciones refiere al pedido expreso que le hizo de tomar fotos aquel primero de enero. Cabe destacar que esto se debe a su labor previa de documentación a lo largo del estado que hizo que se ganara la confianza de los pobladores. Entre los eventos representativos que capta está la destrucción de la estatua de don Diego de Mazariegos, en el marco de los 500 años de lucha popular el 12 de octubre de 1992.

Las fotografías de Turok nos introducen a ese mundo de difícil entrada que se da en el contacto diario que produce al viajar por los caminos del estado, visitando las comunidades y conviviendo con ellas; retrata el México profundo que sigue la búsqueda de Teobert Maler, imágenes directas que nos dan cuenta de una sociedad negada, en la que se ve no solo las políticas y despojos que

sufrieron, sino además la diáspora a la que se vieron forzados por grupos paramilitares en las que se sumergieron numerosos grupos indígenas de Guatemala por la guerra civil. En estas imágenes predomina la vida cotidiana y su intento por retomar sus vidas. “A diferencia de otros fotógrafos y periodistas, Turok vio y viajó de un lado a otro de la frontera y registró así el derecho y el revés de ese capítulo de la guerra” (Petrich, 2018, p. 18).

Una quinta etapa se produce por el cambio en la representación de la fotografía indigenista en la que se busca mostrar la hibridación cultural de las comunidades indígenas; es el cambio que produce en su representación y forma de acercamiento de estas, la cual parte de la asimilación de los nuevos elementos socioculturales que definen la nueva representación en la que se ven inmersos. Pareciera que esta búsqueda se da en el contexto de la revalorización de lo indígena o de la aceptación de otros géneros fotográficos que se da a finales del siglo XX y principios del XXI.

Una de las cuestiones más visibles de este cambio en los nuevos registros de la fotografía indigenista es que el blanco y negro se deja de lado, se empieza a usar de forma más corriente el uso del color,⁵

5. La fotografía en color fue poco usada gran parte del siglo XX, pero esto no significa que los fotógrafos no recurrieron a ella; de hecho, son poco conocidas las imágenes en color que realizó Manuel Álvarez Bravo, es más hacia la década de 1990 comienzan a hacerse de uso corriente.

lo que hace que la imagen se torne más concreta; así se vuelve el registro de veracidad que mucho tiempo se buscó en la fotografía; además nos otorga nuevos niveles de decodificación, pues el color nos obliga a pensar en un mensaje más complejo, debemos de develar su significado y cómo este trabaja con el resto de los elementos presentes en la imagen.

El color reduce la distancia que separa la imagen registrada de la realidad que representa [...] El color recoloca, pues, horizontalmente el valor de relación del parecido entre la imagen fotográfica y la percepción del mundo. Expresa la realidad del mundo cuando el blanco y negro tan sólo comenta [...] Por otra parte los procedimientos de color concentran las decisiones del fotógrafo en el momento de la toma y parecen limitar así su margen de intervención, mientras que el blanco y negro lo mantiene dueño de su técnica (Boulouch, 2019, pp. 10-11).

El color se vuelve una parte importante en la representación de lo indígena, se retoma el simbolismo y el significado que adquiere en manifestaciones como la ropa o en símbolos religiosos. El significado va fuertemente relacionado con sus tradiciones, la documentación cam-

bia el enfoque y la forma de recepción de las imágenes, se vuelven más directas y se enfocan más en la sensación que produce.

Al realizar el registro de los indígenas se comienzan a captar temas más casuales, cotidianos, se les quita la idea de sacralidad de lo mexicano, se vuelven más sencillos, en ocasiones se vuelven hasta banales; se explora el uso de las nuevas tecnologías y cómo las comunidades las utilizan de tendencias en sus formas de vestir al emigrar a las grandes ciudades; hay una hibridación de los elementos por la idea del racismo que imperó en gran parte de la ciudad hacia los grupos indígenas, se negaron múltiples expresiones culturales en especial la lengua, que nuevas generaciones se empeñan en recuperar, haciendo que sus ropas tradicionales convivan con pantalones de mezclilla o tenis.

Con el trabajo *Mazahuacholoskato-punk*, Federico Gama nos cuenta este proceso que siguen sobre todo los jóvenes migrantes, en el que como el nombre del proyecto lo indica, comienzan a usar piezas que combinan entre sí para darnos una nueva tendencia. Elementos cholos, skatos y punketos se mezclan como una forma de ser aceptados por la ciudad, de esta manera quieren dejar de ser los otros, los “exóticos” y, como menciona Laura González “buscan eludir la discriminación social [...] estos adolescentes indígenas utilizan el recurso de la moda para escapar de la figura estereotipada del indígena pasivo asociado al México profundo” (2013, p. 253).

El uso del blanco y negro nos dice Vilém Flusser, obedece a “la magia del pensamiento teórico, [las fotografías] transforman la linealidad del discurso teórico [...] revelan mejor el verdadero significado de ellas: el universo de los conceptos” (2010, p. 47).

En las imágenes de Gama se ve la altivez y el orgullo de los portadores, son parte de la ciudad y buscan comportarse como tal, defensivos ante el otro, el ajeno, dispuestos a la lucha, pero a la vez solidarios para con sus semejantes, refuerzan la idea de comunidad. Los lazos que mantienen con su lugar de origen no pueden ser olvidados, se fortifican en la ciudad, donde recrean sus sistemas tradicionales. En muchos casos la lengua es su punto de conexión, regresan por temporadas a sus comunidades donde llevan lo aprendido en las ciudades y se crean nuevas sinergias culturales. Se pretende tomar los elementos útiles y desechar los otros, pero todo se conjuga y preparan a otra generación para su éxodo a la ciudad, que poco a poco va adentrándose a las dinámicas que se presentan. Estos jóvenes viven el punto intermedio entre la comunidad y la ciudad, asemejan un poco a los chicanos, que asimilan símbolos de ambas culturas y dan una nueva representación, que les permite sentirse seguros en el entorno urbano.

Las imágenes del proyecto *Rarámuri* y *La Baja Tarahumara: El lugar y su gente*, de Ernesto Lehn, son directas, sin pretensión más allá que mostrar el entorno en el que se mueve, nos muestra el medio en el que viven los pobladores. Laura Gonzales-Flores (2009) señala que lo que nos muestran las fotografías de Lehn es la intersección de la comunidad en la cultura del narcotráfico, la globalidad mediática y la tecnología. Sin ser una intención manifiesta, las fo-

tografías nos adentran a la cultura que solo se vive en la comunidad, también nos muestran el distanciamiento de esta y, al igual que las imágenes de Gama, nos acerca a la hibridación, pero a partir de la comunidad, en donde los son los elementos de fuera que se adaptan a las necesidades de las personas, los cambios que se dan por el contacto continuo y que modifican las acciones, sin perder la noción de sus tradiciones.

Lo importante del ensayo de Lehn es que resalta la evolución cultural de la etnia tarahumara por efecto de la asimilación de elementos tecnológicos y mediáticos exógenos a ésta. El choque de culturas inherente a la imagen de Iturbide de los setenta se transforma, en la fotografía de Lehn, en una mezcla híbrida e inaudita de elementos tradicionales, mediáticos y tecnológicos (p. 10).

La quinta etapa de la fotografía indigenista retrata estos elementos simbólicos que se adaptan a las actividades del entorno urbano, tradiciones que buscan permanecer al reproducirlas en un ambiente que muchas veces resulta adverso, y en el que se redescubre este amor por las raíces, ya que parte de los que componen las comunidades indígenas de la ciudad ya son nacidos aquí, incluso de una segunda o tercera generación, y retoman sus costumbres cuando muchas veces se les obligó a negarlas o incluso olvidarlas.

Las fotografías de Iván Gomezcesar Hernández, quien se ha dedicado al

registro de las comunidades indígenas residentes de la Ciudad de México, nos muestran cómo los migrantes y sus tradiciones se han adaptado al nuevo contexto de la urbe. Se hacen presentes en la ciudad mostrando con orgullo las ropas de sus comunidades de origen, además de mostrar de manera digna el ser parte de una comunidad originaria.

En sus imágenes del primer carnaval triqui realizado por los habitantes del barrio de Candelaria de los Patos, entramos al juego de las danzas y de la comunalidad que se forma por los lazos sociales que da no solo el pertenecer a una tierra de origen, sino por transmitir las tradiciones a las nuevas generaciones. El uso de un objetivo ojo de pez nos hace partícipe del mundo, pero además hace presente la idea del mundo cerrado de la comunidad, y, al mismo tiempo se abre a la sociedad para que los conozcan y participen en la misma. Sus imágenes a color transmiten la fuerza de sus trajes y de alegría que otorga el carnaval.

En las fotografías de Gomezcesar hay una unión entre el extraño y aquel que se ha vuelto parte de la comunidad. La cercanía que ha logrado le permite moverse dentro de esta y capturar imágenes íntimas de los habitantes y participantes, pero que al mismo tiempo marcan la distancia propia de aquel que no pertenece y, aun con ello, nos muestra las divergencias culturales a las que se ven inmersos al migrar a la ciudad.

La nueva fotografía indigenista participa de los mismos elementos presentes a lo largo del tiempo, con la particulari-

dad de que ya no busca centrarse en la sacralización de lo mexicano, en parte omite los elementos comunes que formaban parte de la idea de lo mexicano y busca retratar la cotidianidad. Muestra los cambios culturales y se detiene en ello; nos presenta la combinación entre lo tradicional y lo urbano; el uso del color se vuelve relevante y nos adentra al sentido largamente olvidado; el color refleja elementos de su tradición aún vigentes con la migración a la ciudad.

Hablar de una nueva representación en la fotografía indigenista abre nuevos debates por la definición de la fotografía mexicana en la que se revaloran trabajos por largo tiempo olvidados. Se intenta contar una nueva historia de la fotografía mexicana en la que no se deja de lado a ninguno de los participantes, en los que además se reformulan las estéticas trabajadas y hay un intento de reencontrar a los autores y definir cómo se ha llegado a establecer y formular la fotografía mexicana contemporánea.

CONCLUSIÓN

Lo que aquí se ha mostrado es una pequeña parte de lo que compone a la fotografía indigenista, en la que sin duda faltan muchos más autores por estudiar, y que cada uno, a su manera, ha influido en la iconografía indigenista que tenemos presentes como espectadores. Además, se debe de empezar a ver a los fotógrafos indígenas que tienen una mirada propia de su entorno, más profunda y detallada para poder describir

su cultura, hecho que muy difícilmente puede capturar cualquier persona ajena a la misma.

Así mismo es necesario acercarse al acervo fotográfico del INPI, donde hay todo un registro de las comunidades en las que se han trabajado y que no han sido abordadas en este artículo. Las imágenes de la fototeca Nacho López del INPI, a decir de Valeria Pérez Vega (2021) alberga al menos 400 mil imágenes divididas en cuatro fondos, que nos ayudarían a ampliar la mirada sobre el tema y ver cómo se conformó la visión del Estado hacia el indígena.

La fotografía indigenista se muestra como una parte importante de la historia en México, aunque en un tiempo se da la búsqueda de una identidad nacional, cada imagen nos remite a la conformación de una iconografía que se ha establecido dentro del imaginario social, ha definido a un sector de la población en estereotipos que se basan en las representaciones que se han hecho y que, en ocasiones, refuerzan una idea errónea sobre cómo son las comunidades indígenas. Así mismo la fotografía se ha visto como una forma de establecer una relación de identidad de lo mexicano en la que se muestren las relaciones icónicas con su referente social, pero también ha propiciado que sean las comunidades las que se definan en su representación visual y cómo quieren ser percibidas por el resto de la sociedad.

La idea de una fotografía indigenista proviene de una reconstrucción que se ha producido principalmente de una

representación del Estado que tiene raíces coloniales, que buscó propiciar una identidad unificadora. Sin embargo, solo quedó en un proyecto que nunca pudo establecer una raíz profunda dentro de la sociedad, un discurso político que se mantuvo por largos años en la política mexicana, una construcción icónica que se activó a través de figuras simples.

Lo nacional de la producción fotográfica es un concepto abstracto que surge de una respuesta unificada a las necesidades de dominio de una realidad por demás compleja [...] lo mexicano de la fotografía es un requisito impuesto a las imágenes que consiste en una adecuada manifestación de los estereotipos. No es casual que prácticamente toda fotografía relevante lo sea claramente por mostrar el “alma” de México a través de las anteriores construcciones simbólicas, generalmente asociadas a una cultura élite y de la capital del país (González, 2005, p. 15).

Ante esto hay que tener en cuenta que la fotografía es un medio que nos permite conocer una parte de la realidad, la cual en su mayoría va imbuida por los juicios, ideología y contexto tanto en el que se toman como en el que se reproducen. Es por ello que es necesario acercarse a su estudio de una manera parcial, en la que cuestionamos no solo su origen, sino su reproducción y hasta su catalogación, ya que entre sí estos elementos nos dan una idea más general de lo que trata la imagen

Lo que aquí hemos mencionado es

una breve revisión a través de algunos fotógrafos que han participado dentro de esta corriente, y que nos han dado su visión sobre un México que se divide en distintas realidades, que coexisten dentro de un territorio, sus miradas han extendido la visión sobre las comunidades indígenas conforman nuestro país. Cada uno de estos autores, aun sin buscarlo, definió una idea del México indígena que se ha adaptado a las circunstancias que han determinado a cada periodo histórico.

La fotografía indigenista, como proyecto de identidad, falla por dos razones: la primera porque proviene de una mirada colonizadora, una visión occidentalizada en la que supone más una idea de lo que es un indígena y su cultura. Remarca lo que se ha expuesto acerca de la identidad, sobre todo en el periodo posrevolucionario cuando pretendió homologarse como un proyecto de nación que, como lo hace ver Natividad Gutiérrez (2012, p. 17) parte de una selección de elementos provenientes de la cultura indígena y el pasado centrándose en estos elementos selectos y dejando fuera aquello que no se ajustó al proyecto. Al no profundizar “las concepciones indigenistas sufren de la misma mistificación: describen una realidad parcialmente verdadera con conceptos que la distorsionan (Villoro, 2018, pp. 8-9).

La gran variedad de comunidades que radican en el país hace difícil que se pueda sintetizar en solo una imagen o imágenes la idea de lo mexicano, pues tiene la misma relevancia los lacando-

nes de Chiapas que los rarámuris de Chihuahua. Ante esto vemos el segundo problema en el que resulta imposible definir en una sola iconología toda una serie de grupos que “preservan en grados diversos los conceptos y sistemas que crean y constituyen su propia imaginación subjetiva, basados en rituales y creencias practicados en el ciclo de vida del individuo” (Gutiérrez Chong, 2012, p. 22).

Lo indígena en la fotografía nos permite reconocer un pasado, un presente y un futuro que está en nosotros y no puede ser negado; aquello que, aunque no es definitivo, sí forma parte de nuestra identidad, que se traduce en una esencia que forma parte de nuestra realidad más que en una representación; es lo que Villoro establece como “una realidad en la que puedo reconocerme, sin que por ello deje de ser distinta de mí” (2018, p. 261).

REFERENCIAS

- Boulouch, N. (2019). *El cielo es azul. Una historia de la fotografía en color*. México: Serieve.
- Colorado Antes, O. (2018). *Aportaciones a la fotografía indigenista mexicana. El fotógrafo Nacho López: Vida, obra y propuesta de un modelo de metadatos denotativo-morfológicos para el análisis de su obra en el Instituto Nacional Indigenista de México (1950-1981)*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Da Costa A. Petroni, M. (2009). *Fotogra-*

- fiar al indio. Un breve estudio sobre la antropología y la fotografía mexicanas. *Dimensión Antropológica*, vol. 46, mayo-agosto, pp. 183-215.
- Debroise, O. (2005). *Fuga mexicana. Un recorrido por la fotografía en México*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Dorotinsky Alperstein, D. (2013). *Viaje de sombras. Fotografías del Desierto de la Soledad y los indios lacandones en los años cuarenta*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Flusser, V. (2010). *Hacia una filosofía de la fotografía*. 2ª. ed. México: Trillas.
- González Flores, L. (2013). Nuevas subjetividades en la fotografía mexicana contemporánea. En R. Monroy Nars, A. Del Castillo Troncoso (coordinadores), *Caminar entre fotones. Formas y estilos de la mirada documental*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gutiérrez Chong, N. (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. 2ª. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leysinger, C. (2010). Exploración de personajes del Nuevo Mundo: el peculiar caso de la mirada de Teobert Maler. En I. Morales, (compiladora), *El Indígena en el imaginario Iconográfico* (pp. 71-102). México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Martínez Rodríguez, L. J. (2010). Deseos y prejuicios: la representación indígena en la fotografía de Juan Rulfo. *Estudios Jaliscienses Num. 81* pp. 22-37.
- Massé Zendejas, P. (2000). *Cruces y Campa. Una experiencia mexicana del retrato tarjeta de visita*. México. Circulo de arte
- Mendoza Avilés, M. (2002-2003). La colección Hugo Brehme. *Alquimia invierno año 6* núm. 16. pp. 41-43.
- Miroslava Corckovic, L. (2012). *La Cultura Indígena en la Fotografía Mexicana de los 90's* (Tesis doctoral). Universidad de Salamanca, España.
- Monroy Nasr, R. (2017). *Con el deseo en la piel. Un episodio de la fotografía documental a fines del siglo XX*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Monsiváis, C. (2012). *Maravillas que son, sombras que fueron. La fotografía en México*. México: Era.
- Morales Carrillo, A. et al. (2017). *La fotografía en México*. México: Ediciones Tecolote.
- Mraz J. (2014). *México en sus imágenes*. México: Artes de México.
- _____. 1996). *La mirada inquieta. Nuevo fotoperiodismo mexicano: 1976-1996*, México, Centro de la Imagen-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Newhall, B. (2006). *Historia de la fotografía*. 2ª. Ed. Barcelona: Gustavo Gili.
- Peña Castillo, A. (2001). Arqueología en la Península de Yucatán. En E. Matos Moctezuma (ed.), *Descubridores del pasado en Mesoamérica* (161-197).

- México: Antiguo Colegio de San Ildefonso.
- Pérez Vega, V. (2021). Fotos fijas de un acervo paralelo al AEA. En A. Ziri6n, (coordinador), *Redescubriendo el Archivo Etnogr6fico Audiovisual* (pp. 464-487), M6xico: Universidad Aut6noma Metropolitana.
- Petrich, B. (2018). Viajar con Turok. En A. Turok. *La fiesta y la Rebeli6n* (pp. 17-39), M6xico: Era.
- Rulfo, J. (1972). *El Llano en llamas*. 2^a. ed. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Salgado, A. (1990). *Una vida de Guerra*. M6xico: Planeta.
- Villoro, L. (2018). *Los grandes momentos del indigenismo en M6xico*. 2^a. ed. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Yampolsky, M. (2012). *Mirada que cautiva la mirada*. M6xico: Universidad Aut6noma Metropolitana.

ACTORES RURALES: HISTORIA DE VIDA, RITMOS, LUGARES E IDENTIDADES¹

RURAL ACTORS: LIFE HISTORIES, RHYTHMS, PLACES AND IDENTITIES

MIRIAM QUIROZ RAMÍREZ*

Fecha de entrega: 30 de septiembre de 2021

Fecha de aceptación: 04 de febrero de 2022

RESUMEN

Este texto tiene el objetivo de caracterizar a los actores rurales con base en biografías que declaran trayectos en los que interrelacionan usos del tiempo métrico y no métrico a partir de intervalos, con la intención de dar cuenta de las rítmicas a nivel de sujetos y colectivos que conceden autodenominacio-

* Miriam Quiroz Ramirez es estudiante del doctorado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Profesora hora clase del Colegio de Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Sus líneas de investigación versan sobre las expresiones del tiempo, consumo y modernización en entornos de nueva ruralidad. miriam.quiroz@correo.buap.mx

1. Este texto forma parte de los avances de investigación para el proyecto de tesis titulado "Ya cambio el tiempo: Uso y concepción del tiempo entre las familias de Tlaxcalancingo, Puebla" que se realiza en el marco del doctorado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Se agradece la revisión de versiones previas de este documento a Alfonso Federico Coyotl, habitante de Tlaxcalancingo, Puebla; a las doctoras Rosalba Ramírez Rodríguez y Silvia Carbone, integrantes del comité tutorial de tesis; y al Dr. Abilio Vergara Figueroa, director de tesis. Así mismo, se agradece a Marcelino Cuaya† por compartir sus vivencias y aprendizajes.

nes identitarias. Se retoma el caso de un empresario-campesino y de un productor-comercializador de los que se describen las formas en las que friccionan temporalidades de lo rural y lo urbano.

PALABRAS CLAVE: *Historias de vida, tiempo, lugar, identidad*

ABSTRACT

This text has the objective of characterizing rural actors based on biographies that declare paths in which they interrelate uses of metric and non-metric time based on intervals, with the intention of accounting for the rhythms at the level of subjects and groups that they grant identity self-denominations. The case of the entrepreneur-peasant and the producer-marketer is taken up, describing the ways in which temporalities of rural and urban friction.

KEYWORDS: *Life Histories, Time, Place, Identity.*

INTRODUCCIÓN

El reconocimiento de los actores rurales ligados a la agricultura y más allá de esta permitió evidenciar la gran diversidad de sujetos que habitan el medio rural, entendiendo sus diferentes matices. Este texto tiene la intención de caracterizar a los actores rurales con base en biografías que declaran trayectos en los que interrelacionan usos del tiempo métrico y no métrico a partir de intervalos, con la

intención de dar cuenta de las rítmicas a nivel de sujetos y colectivos que conceden autodenominaciones identitarias.

La metodología empleada se basa en una mirada cualitativa que atiende, desde el método etnográfico, a los actores en relación con los contextos sociales y culturales que les permiten expresar significaciones de sus relaciones sociales y ritmos, así mismo permite recurrir a fuentes directas e indirectas para construir datos (Salgado, 2007, p. 73). Los datos que se presentan se construyeron a partir de dos casos, el de un empresario-campesino² y un productor-comercializador, ambos oriundos de Tlaxcalancingo, Puebla, comunidad de adscripción campesina que dada su cercanía con la capital poblana enfrenta procesos de conurbación que han dado lugar a la hibridación de formas de vida rurales y urbanas, agrícolas e industriales.

La fuente principal de información son historias de vida que revelan a los actores como constructores de ritmos y conexión entre escalas espaciales y temporales en lo individual, social, pero también en el trabajo agrícola e industrial. La información se recabó con base en criterios que permiten construir puntos en común entre los actores sociales: hitos

2. En el texto se encontrará escrito empresa, fábrica, empresario y campesino con el uso de comillas y sin comillas. En el primer caso, la intención es referenciar las autodenominaciones y términos expresados por los actores sociales. Cuando no se emplean comillas se alude al uso de categorías generales.

expresos en la mantención o inserción laboral contrastante; el crecimiento y expansión de sus empresas; uso de lugares y conexión entre niveles territoriales; la distinción de otros, las proyecciones a futuro. Los anteriores reflejan intervalos valorados según las emociones que implican determinaciones sociales y el acontecer con el que cruzan.

Se realizó búsqueda en las páginas web de las empresas que han fundado los sujetos, con la intención de complementar la mirada al respecto de los contextos en los cuales están inmersos y que delinear ritmos. Así como la observación directa en algunos de los lugares en los que se desenvuelve la vida productiva, prácticas informales con otros actores sociales con quienes se relacionan y tienen una mirada al respecto de las actividades económicas y de otros sujetos.

La sistematización inicia con algunas menciones conceptuales para entender a los actores rurales desde sus historias de vida, identidades, ritmos, temporalidades y lugares. Posteriormente, se exponen los casos arriba señalados resaltando el juego que generan entre tiempos métricos y cualitativos, movilizándolo y conectando lugares y escalas, denotando permisividades y restricciones. Se cierra con algunos esbozos que permiten comparar la rítmica a partir de los intervalos que ponen en vinculación diferentes formas y cualidades del tiempo.

HISTORIAS DE VIDA COMO VINCULANTES DE RITMOS Y ESCALAS

La ruralidad es “una cultura o forma de vida vinculada con dicho medio es una construcción social contextualizada en unas coordenadas temporales o espaciales específicas” (Entrena Durán, 1998, pp. 76-77). Se vislumbra la diversidad de contextos y situaciones que aluden dinámicas rurales: agricultura, organización colectiva, familiar y los tiempos premétricos.³ Modo de vida que se ata con la urbanidad: aceleración, practicidad y la cronometría. Ambas formas de vida se entrelazan y encarnan en actores muy específicos. De ahí la importancia de retomar las historias de vida para revelar la reunión entre lo rural y lo urbano (lo rururbano).

Las historias de vida dan cuenta de los hitos que resaltan momentos, secuencias y movilidad (social y física) a lo largo

3. Con este término no se pretende enfatizar lo “anterior” o “atrasado” como características de lo rural, en contraposición con lo métrico como “progreso” generado en el ámbito urbano. Al emplear el término premétrico y métrico se quiere mostrar la ubicación de ritmicidades en la diacronía que refiere a procesos y apropiaciones expresas en formas diversas de medir el tiempo. Las dinámicas métricas implican unidades de medidas abstractas y cuantitativas (Vega Cantor, 2013, pp. 145-146). En cambio, lo premétrico implica referencias cualitativas, posee unidades de medida en los ciclos agrícolas, en el hacer de la gente y sus percepciones. Cada uno de estos ámbitos tiene vigencia y posibilidad de hibridación entre sí, por lo cual se plantea una perspectiva que van más allá de referencias dicotómicas.

del tiempo como referente significativo y emotivo. Los hitos delimitan intervalos: superficies temporales con secuencias articuladas entre sí y muestran contextos en los cuales están inmersos los actores. Los hitos e intervalos al interior de la historia de vida evidencian posicionalidades y grados de agencia. Se propone definir a las historias de vida como intervalos con extensión intervenida por hitos, ya que éstos reflejan límites y fronteras que repercuten en las diacronías, haceres y planes.

Las historias de vida reflejan la escala “[...] determina nuestra ubicación, nuestro lugar en el espacio-tiempo del universo: lo que percibimos de éste y lo que sirve como punto de partida para la práctica, como para los conocimientos teóricos” (Lefebvre, 1978, p. 52), desde la escala del tiempo individual se ojean escalas temporales colectivas y espaciales.

El tiempo individual es una escala que indica que “[...] el paso del tiempo se organiza de acuerdo con el eje biográfico [...] sus referencias al pasado no se basan en cifras o en fechas, sino en hechos vividos en los que estaban personalmente implicados” (Candau, 2002, p. 40), se expresan en enunciaciones, según la pertinencia que el relator considere, existirá resalte de acontecimientos y ámbitos de la vida de los actores (sociales, económicos, políticos).

El tiempo social implica la previsión para emplearlo y mostrarse ante otros (incluye el ámbito público) que al cruzar con las escalas territoriales distingue al

tiempo en sus anclajes barrio, localidad, nación o global. El tiempo para otros alude pertenencias y emplazamientos económicos de los actores sociales, ejes que atraviesan esas escalas. Ambos niveles (tiempo social e individual) no son excluyentes:

La experiencia interior y la experiencia social ejercen una influencia mutua, pero no a través de la irrupción espontánea de lo interior (instintos, impulsos) en la normalidad de la vida diaria. Más bien lo interior está siendo constantemente redefinido: los elementos agrupados permanentemente por la persona a través de la experiencia social y la adquisición de informaciones culturales alteran su percepción y consciencia interior (Melucci, 2001, p. 129).

El tiempo “exterior” incide en las biografías de los actores, indica continuidad, modificación o adaptación, genera sobresaltos en la trayectoria de vida, para dar cuenta de cómo las experiencias van sumando diacronías como repertorios de habilidades y capitales culturales. A su vez genera proyección en el tiempo por parte de los actores, de sí mismos y de lo que esperan alcanzar.

Los ritmos individuales evidencian identidades, definiciones de sí mismos, inmersas en contextos más amplios y tiempos sociales que las moldean (familiar o comunitario). Las identidades son ritmos interiorizados con cierta permanencia a lo largo del tiempo: “[...] una identidad particular implica tener un 'lugar' desde donde apropiarse y ordenar la

experiencia vivida [...] que tamiza las experiencias colectivas e individuales [...]” (Aguado y Portal, 1991, p. 33). Desde el posicionamiento otorgado a los actores se hacen conocimientos, habilidades y prácticas.

Se trata de una identidad social y estratégica que se nutre del actuar y la puesta en marcha de repertorios de los actores, según las situaciones en las cuales se ven involucrados. Los entramados sociales otorgan a los sujetos lugares en la estructura, fomentan relación entre “iguales y diferentes”, generan puntos de vista y actuar en consecuencia. Desde las historias de vida se reconoce cambio y continuidad, interesan los sentidos de la biografía que muestran configuraciones de la ruralidad y de los actores que relatan su vida.

Las historias de vida narran lo diacrónico en lo sincrónico, confiesan su vínculo con la memoria, al seleccionar que contar, haciendo el cruce entre lo personal y lo laboral, por ejemplo. Las historias de vida dilucidan cómo se combinan tiempos métricos y no métricos:

El tiempo capitalista el tiempo métrico es un flujo mensurable, homogéneo, totalmente aritmético, mientras que el tiempo cualitativo es un tiempo infinito representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de racionalización, de conquista de la naturaleza, de dominación racional del mundo, de realización de un fantasma de omnipotencia (Berriain, 1997, p. 12).

El tiempo métrico se precisa por su estructuración, reconocimiento por diferentes actores, al ser homogéneo se fija según criterios numéricos. El tiempo no cronométrico o cualitativo es indefinido, refleja experiencias y afinidades. Cada uno de estos ámbitos se combinan en el hacer de quienes los llevan a cabo, pues alguno de los tiempos tiene mayor fuerza que el otro.

Los ritmos, historia de vida, identidades y espacio se expresan de manera conjunta en el ir y venir entre los tiempos métricos y no métricos sintetizándose en autodefiniciones como las de empresario-campesino y productor-comercializador. Se entiende como productor-comercializador al actor que participa de la producción, transformación y circulación de productos de origen agrícola, mediando entre los ritmos naturales y del capital. El término empresario-campesino refleja a los sujetos que, aunque inmersos en tiempos métricos, friccionan con los tiempos sociales y naturales locales. En ambos casos, los actores puentean y unen escalas locales y globales.

Se trate de tiempos métricos o cualitativos, ambos adquieren una dimensión cualitativa, a través de las concepciones sobre el tiempo, que pueden ser analizadas como temporalidad: aquellas formas de ver y entender el mundo sirven de referencia para la interpretación de tiempos propios y ajenos. La temporalidad incluye a las emociones:

En este sentido, la palabra emoción, del latín *emotio*, significa impulso o movi-

miento hacia algo y *onis*, discurso; lo que orienta su significación hacia el transcurrir, el mover o conmover, siempre como alteración del transcurrir, digamos rutinario, “normal”. Puede distinguirse que si bien la emoción es social, interpersonal, es decir, se dirige hacia a alguien, también puede, el “movimiento” mencionando ser mediado por los objetos, situaciones u otros sujetos y repercutir en los participantes [...] yo prefiero distinguir a las emociones como energizantes o deprimentes, y también en algunos campos, puede generar estados de inspiración creativa, y alimentar el habitus artista como sedimentación en sentimiento (diacronía) que se “emociona” (sincronía) (Vergara Figueroa, 2019, p. 16).

La valoración del tiempo parte de las emociones desatadas en un momento determinado, para considerar temporalidades positivas o negativas. Las emociones se manifiestan sincrónicamente, pero también diacrónicamente, llevándolas a diferentes momentos al ser interiorizadas y sentidas ante la existencia de detonantes.

Las historias de vida son juego entre modalidades temporales: sincronía-diacronía, proyección-pasado, cronométrico-no cronométrico, agrícola (cíclico)-industrial (lineal), individual-social. En este sentido, se van conformando ritmos, velocidades (Vergara Figueroa, 2009, pp. 190-191) diversas, generando distinciones entre los actores, entre quienes tienen acceso a ciertos tiempos y quienes no. Desde las historias de vida se

entreverán territorios en la disertación de las andanzas de los actores sociales, ya sea por su presencia física en estos o por su constitución como territorios simbólicos e identitarios (Giménez, 2000, pp. 22-23).

En un nivel más específico es importante considerar los anclajes de las biografías en los lugares, son “espacio demarcado y estructurado espacializa las prácticas y significaciones que se densifican en la biografía y la historia de los sujetos y grupos en un juego mutuo de condicionamientos” (Vergara Figueroa, 2013, pp. 140). Los lugares designan fronteras con respecto a otros espacios, se estructuran a partir de segmentos internos que separan y relacionan, son fundantes de ritmos, disparidad y complementariedad.

Las biografías se vinculan con los desplazamientos al interior del lugar, también construyen fronteras físicas y simbólicas que producen y limitan el vaivén a partir de la posicionalidad económica, jerarquía y trayectoria de vida. Incluso, cómo se generan desplazamientos fuera del lugar a manera de conexiones inmediatas, nacionales e internacionales que en igual medida producen accesos y limitaciones.

EMPRESARIO-CAMPESINO: DE LOS TIEMPOS MÉTRICOS A LOS NO MÉTRICOS EN LA FÁBRICA

Marcelino Cuaya es oriundo de Tlaxcalancingo, nacido a mediados del siglo XX, relata su niñez y juventud en articu-

lación con las orientaciones locales de su comunidad:

La calabaza lo único que sirve es la semilla [...] Las semillas son tradicionería de muchos años, pequeñas o grandes depende del agua, fertilizadas. La semilla la tenemos hace años, las limpiamos, lo guardamos, lo limpiamos y pa' junio se empieza a dar otra vez. Huejotzingo tiene calabazas gigantes, unas grandes, no sé por qué. [En Tlaxcalancingo] nuestros terrenos son barriales, no son arena y en la arena se da más, todo depende del campo. Barro, no tenemos arenales, arenales por San Luis, no sé si han ido allá, pura verdura y flor, hectáreas y hectáreas, y tienen agua de riego, aquí es de temporal y el día que quieres sacas el agua lo riegas y acá si no tenemos agua [...] de la lluvia si se nos da (Empresario-campesino, 31 de octubre 2017).

Se vislumbran formas de memoria reflejadas en términos como “tradicionería” que condensa transmisión generacional colectiva de manifestación individual (desde la historia de vida de un actor), desplazada del pasado y vigente a través de su comunicación, se expresa en conocimientos y técnicas. Se puede decir que la memoria es trabajada por la historia de vida.

Se muestra agencia de los actores en la diligencia e intervención en un proceso de largo plazo: la selección y conservación de las semillas. La tradición implica agencia y cierta continuidad histórica y de la memoria. La planificación

como forma del tiempo prevé proyecto según las temporalidades venideras, también las esperas al ser una agricultura de temporal la que se practica.

Esta dinámica se modifica con el paso de los años dadas las dificultades económicas y la constitución de una familia nuclear propia, obligando a buscar empleo en otros ámbitos: implicó el paso al área industrial. Marcelino relata que empezó a trabajar a los 24 años en Isa Deco, ubicada en las inmediaciones de Tlaxcalancingo.

En este espacio aprendió el oficio de soldadura y armado de mobiliario dental. En dicha actividad permaneció por muchos años, al cerrar buscó trabajo en otras áreas industriales: “Trabajando para otra gente, después a los 45 años volví a trabajar esto en mi casa, yo no sabía que iba a crecer mucho, a través de los años ya hay empresas” (Empresario-campesino, 31 de octubre 2017).

El trabajar para otra gente indicaba que no poseía un manejo propio de su tiempo. Sin embargo, al concurrir en el ámbito asalariado desarrolló habilidades y conocimientos que aplicó para establecer un negocio propio y hacer un uso más o menos autónomo de su tiempo.

En 1997 fundó la empresa Peymar dedicada a crear unidades dentales consistentes en un sillón, lámpara, bandeja, motores y eyector para realizar la consulta, revisión, puesta de amalgamas y extracciones, por mencionar algunos. Se resalta la diacronía en la edad a modo de acumulación de experiencia: “tengo 65 años, cuántos años llevo haciendo esto”

(Empresario-campesino, 31 de octubre 2017).

Lo anterior le concede autoridad para describirse a sí mismo como poseedor de capitales y también cómo esta característica se extiende a sus productos:

Las chinas no nos pueden ganar para nada, los europeos si tienen más funciones lo de ellos, pero un equipo europeo cuánto vale y un mexicano cuánto vale, \$30,000, es más caro \$100,000; los chinos cuestan \$20,000, el que no sabe. Vamos a ver para ver como caminan ellos y cómo caminamos nosotros, cada año hacemos, por ejemplo, un modelo o dos, este año hicimos cuatro, los vamos a lanzar el 1 de noviembre allá en México, va a ser la expo, entonces vienen de toda la República y otros países (Empresario-campesino, 31 de octubre 2017).

En la biografía de este actor se resalta el éxito que se constituye en la comparación con otros países en cuanto a calidad y precio de las unidades dentales. La calidad alude a los ritmos como duración, permanencia en el tiempo que aminora el desgaste, prolongación de su funcionamiento que se observa en simultaneidad con el desarrollo industrial en otras latitudes.

El cambio está presente, se materializa en la creación de modelos nuevos, pues mantener velocidad de fabricación no es suficiente, se requiere innovación, es aquí donde los ritmos hacen intervalos de “rutina” y sobresalto. Este actor ha viajado a diversos lugares del país y del

extranjero a fin de promocionar su artículo, hay una ampliación territorial hacia otras escalas.

Los contratos de sus servicios funcionan como compromiso de plazo de entrega, es decir, fijan intervalos desde que se hace el acuerdo y hasta la liquidación, en el interior de estos intervalos podemos encontrar:

1. El diseño implica al tiempo como proyección que se materializará, como se verá el producto final y la estructura para cumplir su función (tuercas, salidas y entradas eléctricas y de agua). Desde este momento se vislumbran cuáles serán los materiales de fabricación.
2. Compra de insumos implica la adquisición de metales, madera, tapicería, eléctricos, mangueras que servirán al armado del producto.
3. Construcción o ensamblaje es la puesta en marcha de la transformación de materias primas (metal, madera y tapices) que se conjuntan para derivar en una base a la que posteriormente se le integrarán las instalaciones eléctricas, abastecimiento de agua y desecho.

Se trata de un tiempo métrico que estructura haceres, pues se espera que ese tiempo se destine para lo que está pensado (Foucault, 1978), requiere medida exacta para cubrir a tiempo la entrega; al subdividirse en intervalos implica coordinaciones (la suma de esfuerzos para lograr un objetivo) y sucesiones (etapas de producción), pueden estar envueltos por emociones caracterizadas por la angustia

ante fechas límites.

En caso de ampliación temporal requerirá de excepciones o sanciones económicas, por ello se endurecen los plazos. Pesa el empeño de la palabra en cada trato, esto es lo que está en juego, la interpretación del tiempo de producción como compromiso social. En esto se encuentra la subjetividad modelada socialmente que depende de los individuos y de la visión que adquieren sobre el transcurrir del tiempo. Hay cierto juego entre lo premétrico y cronométrico.

En este sentido, para fijar los intervalos de los contratos se esboza la medición del tiempo con base en el volumen solicitado, entre mayor sea este, la inversión de tiempo y la entrega se bosquejan en plazo mayor; aunque es preciso reconocer que cuando las fechas límite se acercan, se presenta aceleración, con la intención de no desplazar los tiempos de entrega.

Marcelino interviene de ritmos alternativos, no cronométricos, que se atestiguan en la agricultura, por eso se autodenomina como “empresario-campesino”:

Soy campesino, tengo las empresas, pero soy campesino sigo sembrando [...] Yo ya soy empresario, pero no olvido las costumbres todavía sigue la tradición [...] No estudiamos, pero tu estúdiale, yo por ejemplo nunca estudie solo llegue el cuarto año de primaria, pero el hambre que vamos a hacer para comer [...] Ya estoy viejo pero que voy a hacer, no voy a estar viendo la tele, yo tengo que trabajar eso todos los días [...] (Empre-

sario-campesino, 31 de octubre 2017).

El término empresario-campesino hace gala de multiactividad en la agricultura e industria. La condición de empresario describe “lo nuevo”, el empalme que tiene con otras escalas y su papel como líder de la fábrica, guiado por el tiempo métrico que pareciera distante socialmente del ámbito local. El segundo término, reconoce encadenamiento con lo local y la cercanía de sus parámetros, pues continúa practicando la agricultura. El término “empresario-campesino” dilucida fricciones, como fuerzas que existen entre dos roles en contacto, las cuales se “oponen” y complejizan a los actores rurales.

Ambas formas hacen una secuencia pasando del campesino al empresario y, posteriormente, expresando su complementariedad, que se exalta de los referentes emocionales del logro a pesar de una capacitación informal, una denominación de “empresario” que guarda y revitaliza la mención a lo “campesino” que es su base, pues adiestra en el hacer constante que se busca al ser empresario.

La complementariedad entre temporalidades se expresa en cómo unas proporcionan ingresos económicos que se pueden invertir en la agricultura. La dinámica campesina proporciona alimentos de consumo diario y festivo. Marcelino incentiva la preparación de atole de calabaza en la conmemoración del 2 de noviembre con insumos que él mismo cosecha para compartir con quienes tiene lazos de parentesco ceremoniales (al ser

padrino o ahijado); el atole se acompaña con pan que se adquiere con inversión monetaria del contraste y pausa del tiempo métrico de la producción.

Las identidades permanecen ligadas a la ruralidad al mismo tiempo que retoman otros ítems (rurales, urbanos y globales), permeados ambivalentemente. Por un lado, se reconoce la importancia de esos ritmos agrícolas, por otro, las razones para transitar hacia otras actividades: “[...] el campo es un hobby nada más porque ahorita no hay nada [...] Para que veas que tus terrenos no están tirados, te dan una producción [...]” (Empresario-campesino, 31 de octubre 2017).

El tiempo agrícola caracterizado como *hobbie* da cuenta del ritmo que se practica fuera de las horas de trabajo remunerado, un intervalo “vacío” por las esperas del temporal. El carácter más flexible del tiempo cualitativo lo convierte en un campo alternativo de actividad, permite invertir la mayor parte de tiempo en aquello que requiere de exactitud.

Lo ulterior se expresa en los espacios que habitan, por ejemplo, la vivienda de este actor es de carácter residencial planeada por un arquitecto, contrastante con el resto de las casas de edificación por etapas y no siempre uniformes en sus estilos. Aunque permanecen cosechas y fogones en espacios techados que mezclan lo doméstico y agrícola. Los contrastes entre los apegos a la ruralidad, la incorporación de los modos urbanos y, por supuesto, su hibridación está presente. Una propiedad se segmentó para dejar

una porción a la vivienda y otra al lugar de trabajo:

1. El área de trabajo físicamente es extensión de la vivienda, la cercanía implica rapidez de transición entre el espacio privado y laboral; solo permisible para su propietario y allegados, con los que mantiene lazos de parentesco. La fábrica traslapa relaciones de carácter laboral y social, ésta es una de las singularidades que presenta esta maquila.

2. Al mismo tiempo existe contraste entre espacios y temporalidades. La puerta es el umbral que separa y vuelve permeables ambas temporalidades. Al pasar el umbral saltan a la vista las actividades de los obreros como distintivos entre el área de transformación, pintado, ensamblaje, tapizado y empaquetado, parte de la división del trabajo y su ejecución en jornadas laborales. El área de oficina y diseño son segmentos del lugar ocupado por quienes tienen cierto grado de profesionalización, gozan de paredes a media altura o cristales para dividir, al mismo tiempo que recordarles que son parte de una cadena productiva.

Marcelino relata que la empresa cuenta con varios empleados: “Tengo trabajadores, aquí nadie lo sabe, aquí se hicieron oficiales, tenemos ingeniero, saben hacer las cosas” (Empresario-campesino, 31 de octubre 2017). La fábrica es un espacio donde “se adquiere experiencia que actúa diacrónicamente sobre los actos pre-

sentes (sincronías)”⁴, donde el cuerpo se disciplina.

Según menciona Foucault (1978), la disciplina implica un uso del tiempo, de “aumento de habilidades que hace obediente y útil, que opera con las técnicas, rapidez y eficacia”; exige su práctica en un lugar concreto generalmente celular, cada uno se define por el lugar que ocupa en una serie y por la distancia que lo separa de los otros (pp. 82-118). En este tenor: “el lugar impone una velocidad constante a sus actores, estos, a su vez modulan el espacio y sus cuerpos -mediante las prácticas y relaciones- para contener y posibilitar ese ritmo” (Vergara Figueroa, 2013, p. 142).

Los puestos directivos cuentan con estratigrafía del trabajo: un supervisor de manufactura, un director, administrador, coordinador del área en acabados, y asistente de oficina y atención a clientes. Muchos de los que participan en esta dinámica mantienen algún lazo de parentesco, por lo cual se considera como una “empresa familiar” (Peymar, 2020). Marcelino invierte gran parte de su tiempo en la supervisión y recorre mayor extensión territorial para ello. Se espera que alguno de sus hijos pueda hacerse cargo en un futuro, heredando material y temporalmente un rol. La familia interviene en un ritmo de relevos.

Dado el crecimiento que ha tenido se ha mudado desde el 2020 a un espacio más amplio; posee 45 distribuidoras en

la República Mexicana y se estima la exportación directa como meta (Peymar, 2020). El tiempo está presente como velocidad que suma a “la profundidad del concepto del tiempo (a corto o largo plazo)” (Castro, 2002, p. 215).

Dos plantas de manufactura y una de comercialización se ubican en Tlaxcalancingo. Esta última recibe el nombre de Mark.inc, establecida desde 2012 para la venta del mobiliario dental de maquila propia y de otros insumos vinculados al sector de la salud dental (muebles, esterilizadores, piezas ultrasónicas, rayos X, radiografías, cepillos eléctricos, material de protección como guantes y lentes). Con esta última se dedican a hacer festejos de aniversario y actividades con profesionales (rifas, exposiciones con descuentos), mismos que tienen lugar y mayor intensidad en cada aniversario de fundación de la comercializadora (Mark.inc, 2018), convirtiéndose en el punto de cierre e inicio de otro ciclo.

Bajo el nombre de Mark.inc se han establecido varias sucursales en la ciudad de Puebla y otros estados de la República Mexicana para seguir la actividad y, por tanto, expandir su territorio de incidencia a través de la generación de una red de lugares. Con esta base se puede decir que la historia de vida de este actor evidencia el paso de los tiempos no métricos a los métricos y contemporáneamente una combinación entre ambos, aunque pesan mucho más los tiempos métricos dada la actividad industrial como principal dinámica en la que está inmerso.

4. Comunicación personal con Abilio Vergara Figueroa, 28 de mayo del 2021.

PRODUCTOR-COMERCIALIZADOR:
DE LO NO MÉTRICO A LO MÉTRICO
EN LA EMPRESA FAMILIAR

Tlaxcalancingo destaca por la producción y comercio de nopal desde hace treinta años, mediante la entrega a empresas en San Luis Potosí, Guanajuato y Puebla; parte de la producción se industrializa en Tlaxcalancingo. En dicha labor interviene Agronopal del Sureste, encabezado por Alfonso Federico Coyotl:

Por cultura del pueblo desde hace aproximadamente 30 años, en principio era de siembra de traspatio, se ocupaba para cercas de terreno, para linderos, los únicos que tenían nopales en huerta era Milpa Alta [en los contornos de la Ciudad de México]. Tlaxcalancingo empezó a comerciar nopal y se iba a Atlixco por pacas de Nopal, se empezó a subir poco a poco a Puebla [...] San Jerónimo Tecuanipan [en el Estado de Puebla] se empezó a atraer penca de nopal y así empezó la siembra de traspatio, pasaron los años y el consumo creció y su servidor tuvimos que adaptarnos a la forma de cómo los padres cultivaban el nopal [...] (Productor de nopal, 19 de octubre 2019).

La incursión en la siembra de nopal es hítica, inaugura un intervalo que se desplaza del pasado al presente, pasó del autoconsumo a ser extensivo, implicando adquisición de habilidades y conocimientos, posteriormente, su transmisión generacional. La “cultura del pueblo” alude a esa dimensionalidad diacrónica y

colectiva ligada a la producción del nopal,⁵ contada en la sincronía.

La proliferación del nopal es atravesada por coyunturas que reflejan consecuencias de situaciones estructurantes que interrumpen velocidades, derivan en el cierre de fuentes de trabajo y búsqueda de oportunidades. La opción fue el retorno a la agricultura con la masificación del nopal:

[...] las crisis de 1980 para acá 95 las tierras se abandonaron no había recurso para invertir para sembrar maíz o nopal, tu servidor quedó desempleado y hablé con mis cuates, que me dejaran sembrar la tierra con nopal que era a lo que se dedicaban, empezamos a sembrar, pero tuvimos un problema, que se empezó a abrir la Central de Abastos [de la Ciudad de Puebla], pero se empezó a politizar mucho, ya no nos dejaban vender, yo empecé a sembrar una hectárea ya no se podía vender tampoco, fue como buscamos un mercado a nivel nacional, fue cuando nos enteramos que el nopal se podía procesar, de hecho ya empezaba una procesadora acá, la procesadora San Marcos ya empezaba a procesar nopales para la exportación, pero aun así sobraba mucho nopal [...] (Produc-

5. Cabe mencionar que la variedad de nopal que se siembra en Tlaxcalancingo recibe su denominación en la Universidad de Chapingo, anteriormente era nombrada como variedad Atlixco, pero debido a que adquiere su principal expansión en dicha comunidad y la región Mixteca, sobre todo, al ser una variedad criolla que se daba en las laderas, se optó por solicitar su nombramiento oficial como variedad Tlaxcalancingo.

tor de nopal, 19 de octubre 2019).

Las presiones del contexto obligan a cambiar de posicionalidad a través del transcurrir temporal, este actor está ligado a la labor agrícola, por tanto, su relato privilegia elementos que parecieran externos, pero que se entroncan con sus haceres e iniciativas.

Alfonso fue de los primeros en pensar la comercialización a gran escala y la industrialización de manera propia, a partir de esta idea fundó Agronopal del Sureste e incorporó a otros campesinos, relata que trabajan por distribución de actividades, que pueden ser miradas como secuencias y coordinaciones:

1. Cortar el nopal consiste en ir a los terrenos de cultivo desde tempranas horas, colocarlos en botes de plástico de 80 litros y subirllos a camionetas de redilas. Dado que es una práctica manual requiere del uso de guantes para no espinarse.
2. Repartir la cactácea en las viviendas implica la circulación de camionetas por diferentes partes de Tlaxcalancingo para hacer entrega del nopal en casas.
3. Pelar el nopal, actividad realizada por mujeres y hombres denominados “peladores”, que quitan espina por medio de implementos como cuchillos y tablas sobre tinas o carretillas en las que recogen residuos. Además, hacen empaçado en bolsas de plástico.
4. Recolección, consiste en pasar a cada vivienda durante la tarde-noche para recoger el nopal para su traslado a las procesadoras.

Sobresale la asociación de 40 productores que extienden lazos a sus familias extensas, cada una con entre ocho a diez miembros que intervienen en la producción y limpia del nopal. Asimismo, se contrata a jornaleros por \$1 500 pesos a la semana para cortar o fumigar el nopal.

La producción que se transforma al interior de Tlaxcalancingo conlleva la solicitud de certificados de sanidad, autenticidad de la cactácea y de cultivo orgánico. La certificación es buscada por Alfonso quien reúne muestras y las envía a Estados Unidos por eso alude que “certifican” a los campesinos que trabajan con él.

La certificación es representación de un segmento temporal previo a la transformación y exportación, conlleva que los atributos de “origen” se mantienen hasta el consumo. Las certificaciones se fijan por tiempos determinados para los lotes, lo que indica que los intervalos requieren medición, su equivalente monetario y constante renovación.

A esta disposición se sumó Alfonso y aquellos con los que trabaja, según dice, “la gente se va disciplinando”, lo que implica incorporar normatividades (el uso extensivo de agroquímicos se ve limitado) para llevar a cabo “buenas prácticas”. Este certificado se expide por cabeza de familia, la familia extensa no es una figura representativa para la exportación. El nopal certificado alcanza las 2, 200 toneladas en primavera-verano, fecha importante de corte de nopal.

Aunque la venta de nopal está condi-

cionada por tiempos y requerimientos de fuera, el tiempo de la naturaleza permea la industrialización: “El tiempo agrario se alarga o contrae según la longitud de los días, la fuerza del sol y la frecuencia de las lluvias y viene recogido por las estaciones” (Castro, 2002, p. 224). El tiempo cualitativo condiciona al tiempo métrico.

En Tlaxcalancingo, la tierra y el agua para el cultivo de nopal se ven disminuidos por el avance de la ciudad de Puebla, obligando a buscar espacios en Atlixco. Alfonso recuerda que, en Atzompa, Zacapechpan (ambos del municipio de San Pedro Cholula, Puebla) y San Pablo Ahuatempan (del municipio de Atlixco, Puebla) se rentaban anualmente tierras, una vez que aprendieron, empezaron a sembrar independientemente.

Las redes expuestas constituyen territorios gestados de la relación escalar entre localidades y municipios vinculados a la agricultura: “Es de recordar que los lugares se constituyen en el punto de vida desde donde habita y significa al territorio, y este llega a estructurarse, por las prácticas de los lugareños, en una red de lugares” (Vergara Figueroa, 2013, p. 153).

La conversión del nopal implica llevarlo a la “empresa” o “fábrica” en Tlaxcalancingo, que funge de nodo en esta red y circuito territorial. La distinción entre el espacio de la empresa y el espacio doméstico es marcada al conservar distancia física, indicando segmentación entre los espacios y ritmos domésticos, laborales, privados y públicos.

La “empresa”, además de ser el conjunto de personas que participan de una misma dinámica productiva, es lugar que especializa el tiempo y sus segmentos lo espacializan:

1. Recepción del nopal: desde tempranas horas quienes recolectaron nopal hacen fila para su entrega. La cantidad de nopal es verificada por el personal administrativo. Se repite por las tardes cuando el nopal es llevado pelado y envuelto en plástico, entendiéndose al tiempo no cronométrico desde la relatividad que lo detenta.

2. Área de transformación y empaquetado consiste en cortar el nopal en tiras con maquinaria y la preparación en salmuera y escabeche que son envasados o empaquetados, permiten la conservación hasta la venta, la intención es lentificar al expandir los límites temporales (Kosselleck, 2003). Aquí participan hombres y mujeres con gorros y guantes como medidas de sanidad, sumando a la distinción del espacio. Su labor se caracteriza por la aceleración ante la entrega de pedido o en las etapas de mayor cosecha; es laxa en momentos menos intensos de la cosecha, pues la materia prima no está presente.

3. Espacio de corte administrativo y de juntas es el área de oficina en la que el personal, mayormente femenino, recibe visitantes e interesados en la adquisición de la cactácea. El personal posee computadora y teléfono para comunicarse simultáneamente con quienes comercializan y trasladan; llevan la contabilidad (toneladas entrantes de nopal, inventa-

rios, nómina, ingresos y egresos monetarios). La dinámica refleja cierta cronometría y puntualidad contable, reguladas por figuras institucionales para el cobro de impuestos.

4. Bodega es para almacenar el nopal, es una “pausa” a la velocidad, al movimiento entre la transformación y la exportación, “acumulando tiempo”. En este lugar se guardan vehículos de transporte; está disponible para eventos (convivios), refiere a multitemporalidades y no a su especialización en comparación con otros segmentos de la “fábrica”.

Se suma que los lugares posibilitan cierto tipo de relación entre cierto tipo de actores (miembros de una “empresa”) que se expresan a partir de la supervisión, parte de una cadena de producción y de sociabilidad. Alfonso piensa nuevos procedimientos de comercialización:

Buscamos otros mercados, encontramos otras plantas para procesar nopal fresco, procesarlo y exportarlo, así la llevamos. En 1994 fue cuando agarró auge el consumo de nopal en la región [...] pasaron más de 15 años que vimos que no pasábamos nomás de ser productores, buscamos el valor agregado lo tuvimos que buscar con la marca Xochitepec, se lleva a Nueva York, a parte de las empresas nacionales el 70 %, el 30 % lo llevamos a New York (Productor de nopal, 19 de octubre 2019).

Alfonso habla del “valor agregado” al nopal expreso en su metamorfosis y búsqueda de exportación, se mide por el

tiempo invertido, por la incorporación de una etapa intermedia a la comercialización, no como se hacía cuando solo eran “productores” (campesinos).

La generación de redes es importante para la expansión. Alfonso recurrió a quien pudiera ayudarlo a llevar sus envasados a otros países, generando acuerdos que espera potenciar con el tiempo. Hoy día el nopal es ofertado en sucursales en Estados Unidos a un precio máximo de un dólar.

La circulación internacional se ve ligada al segmento inmediato de lo barrial. Alfonso eligió la denominación de marca con base en el nombre del barrio donde se origina la mayor parte de la producción y del cual es oriundo (Xochitepec).⁶ La marca contribuye a que el barrio se mueva entre escalas territoriales y más allá de los momentos de la agricultura. El nombre de la marca se considera de representación e identificación para Alfonso.

Alfonso explica la importancia de su producto en otro país: “Triunfa el mercado que digamos nostalgia entre nuestros paisanos, triunfa el paladar mexicano porque es nostálgico” (Productor de nopal, 19 de octubre 2019). La nostalgia implica “signos conservados, la retrospectiva que evoca, congelación de un tiempo anterior para su aprovechamiento en el hoy” (Bouzada Fernández, 2007, p.

6. Tlaxcalancingo cuenta con un total de seis barrios: San Diego Galiotitla, Santiago Cuayantla, Santiago Xicotzingo, San Diego Xochitepec, Santa María Tecmanitla y Santa María Xinachtla.

140) que se materializa en los objetos de consumo.

Lo anterior es temporalidad al cobrar fuerza por la “experiencia en contexto, miradas sobre el tiempo que resulta en una interpretación” (Iparraguirre, 2011, p. 47). Evidenciando contraste y paralelismo según el papel de productor (cerca al producto, interviene de diversos intervalos) o consumidor (lejano, se acerca al producto hasta su adquisición), denotando lo que piensan sobre los tiempos de los otros desde el ángulo en el cual se ubican.

Alfonso indica su adscripción: “Yo le llamo productor, empresario y comercializador, es una cadena, productor y campesino es lo mismo, por la enseñanza de nuestros padres, es la cultura que nos enseñaron” (Productor de nopal, 19 de octubre 2019), conjuntando lo local y lo global, juega con tiempos métricos y no métricos: coordina a los actores sociales que están inmersos en uno u otro tiempo, posteriormente, poniéndolos en vinculación de manera indirecta con otras temporalidades más exactas. Alfonso es un actor puente al conectar y participar de diversos intervalos ligados al nopal, expresos en la producción, circulación y consumo.

Alfonso tiene acceso a estas situaciones en comparación con el resto de los campesinos, para quienes los desplazamientos internacionales o los tiempos métricos no son tendencia, pues lo estacional agrícola es eje de sus ritmos. La permisibilidad espacio-temporal de Alfonso acrecienta su estatus, suma a su

denominación como productor.

Cabe mencionar que Alfonso es fundador del comité que se encarga de organizar la Feria del Nopal desde 1994. Puntualiza que es referente aparte de protestas de comuneros y ejidatarios ante la expropiación y compra de tierra para la construcción del Periférico Ecológico, incluso en la actualidad, no ha querido “politizar el nopal”. Por ello, opta por hablar exclusivamente de las características y producción del nopal como distintivo de Tlaxcalancingo.⁷

En la feria se presentan grupos de danza folclórica y cantantes. Se vende *shampoo*, gelatina, pan, helado, tortilla y platillos típicos (habas, tlatlapas, camarón, pipián, escabeche) a base de nopal. La feria exhibe la vida campesina de Tlaxcalancingo, es invención de “tradicción” que muestra a la agricultura desde la transformación de sus materias primas, que resalta las funcionalidades de la agricultura como emblema colectivo.

Asimismo, Alfonso resalta su participación en la constitución de una asociación civil que se encarga del manejo de los recursos obtenidos de la Feria del Nopal, con la intención de otorgarlos a la población y escuelas de Tlaxcalancingo para obras y mantenimiento. De ahí que se resalte que la asociación no tiene fines de lucro.

Alfonso es patrocinador de varios equipos de fútbol y ciclismo de Tlaxcalancingo, se denota la cooperación de

7. Comunicación personal con Alfonso Federico Coyotl, 24 de septiembre 2021.

parte de Agronopal del Sureste al portar playeras con esta leyenda. Además, participa del sistema de cargos barrial como integrante del Comité de la Bajada de la Virgen de los Remedios (figura emblemática de la región) y como mayordomo, implica la distribución de recursos y anclaje local, momentos festivos en los cuales se le ve con el resto de los integrantes del sistema de cargos como parte de la comunidad. Hay una referencia de transformación y exponenciación de su tiempo no solo fuera del país, sino al interior de su barrio a partir de la combinación de tiempos individuales, públicos, lineales y cíclicos.

PARA CERRAR: APUNTES COMPARATIVOS SOBRE LOS RITMOS DE LA AGRICULTURA Y LA PRODUCCIÓN

En resumen, el acercamiento a los actores rurales da cuenta de que existen formas diversas de combinar orientaciones rurales y urbanas, agrícolas y productivas; entendidas como ancladas a lo local y proyectadas a otros espacios a partir de intervalos que combinan diferentes tiempos.

En las historias de vida subsiste el eje agrícola que se liga a la ruralidad. Se presentan matices diferentes: para algunos son más fuertes los ritmos y tendencias agrícolas locales, a lo no cronométrico, resaltan influencias que no desdibujan la ruralidad como modo de vida interiorizado.

En cambio, la estructuración de tiempos está presente en los procesos

de transición a la industrialización; incorporación de modos alternativos en la ocupación de los espacios; movilidad entre escalas territoriales y la división de tareas, la medición cronométrica de sus tiempos.

Se conectan diferentes estilos del tiempo en un actor: como lo cualitativo es base de lo cronométrico; como lo cronométrico es paralelo a lo cualitativo; o lo cualitativo es dominante de lo cronométrico. Esto conlleva polarización, convergencia o desplazamiento de un ritmo por otro. Lo que implica autodenominaciones híbridas por la influencia entre la agricultura y la producción/industrialización que se encarna en ciertos actores.

Dichas dinámicas obedecen a los contextos en los cuales se insertan los actores rurales, crisis económicas y coyunturas obligan a la transición hacia uno u otro tiempo, a partir de la ampliación productiva de los sujetos rurales se incluyen en otros ámbitos para su reproducción. Los hitos son sobresaltos, contrastes e incorporación que expresan el deseo de cambiar de posicionalidad y otras veces la restricción por el contexto. Se advierte a los actores rurales en la liminalidad entre agencia y sujeción, hay momentos en los que movilizan sus recursos y otros en los que parecen avasallados por las circunstancias.

Los actores rurales se pueden caracterizar por la ambigüedad controlada en la cual resuelven las fricciones y conflictos entre tiempos que son parte de cam-

bios-continuidades, de lo rural y urbano.⁸

Al poner en marcha estrategias desde lo agrícola e industrial que se convierten en mediadoras comunitarias, es decir, a partir de la sucesión, coordinación y recursos para intervenir en otros ámbitos es que se vislumbran pertenencias a un colectivo.

Los roces de tiempos distintos inician desde la denominación del hacer, para unos de adscripción campesina y agrícola, en específico, el actor que está más separado del sector primario (empresario-campesino); para el otro, ha dado pie a la practicidad, por ello, el alejamiento de la designación tradicional hacia la productividad (proyección agrícola a otras esferas).

Las influencias entre una y otra práctica productiva permiten inversión de los recursos en las actividades colectivas: los ingresos económicos derivados del crecimiento de una empresa se pueden invertir en la agricultura, fiestas y justas deportivas locales; en todas estas acciones se evidencian ligas con la agricultura, incluso cuando la producción del campo interrumpe y pausa al tiempo cronométrico industrial.

El paso de la denominación campesina y agrícola hacia la producción e industrialización se manifiesta como secuencia entre temporalidades métricas y no métricas a partir de intervalos. Se trata de temporalidades contrastantes en conexión a partir de serie y vaivén entre rit-

mos diferentes, según las circunstancias a las que se enfrentan los actores sociales denotadas en historias de vida.

Para que se lleven a cabo prácticas agrícolas e industriales son necesarias las diacronías (conocimientos y experiencias) moldeadas desde la relación con otros, desde el tiempo compartido y sus inserciones laborales varias o de la búsqueda para enriquecer capitales. Se trata de un elemento común a ambos campos, friccionándolos a pesar de sus diferencias.

Se presenta recorrido territorial dentro y fuera de la localidad y del país, pero los grados son distintos, el empresario-campesino tienen una frecuencia constante, fija en el tiempo, pues hay exposiciones que se celebran en intervalos similares; en cambio con el productor-comercializador las salidas internacionales no son frecuentes, sí lo son a nivel local. Los ritmos según la participación se ligan a diferentes escalas y al tiempo como frecuencia.

Los intervalos de la producción y la agricultura tienen extensión y contracción. La producción suma a la contracción de los intervalos agrícolas, se disminuye la inversión de tiempo. En cambio, los intervalos de la agricultura se extienden a la producción, circulación y consumo; se dilatan temporalidades a partir de valores y atributos asociados a la labor, son indicios que permanecen en alguna medida.

Se reconoce lo significativo de la agricultura al formar parte de las actividades identitarias de los actores; sin embargo,

8. Comunicación personal con Abilio Vergara Figueroa, 24 de mayo del 2021.

a nivel práctico es un ritmo de segundo orden para el caso del empresario-campesino; en cambio para el productor-comercializador los significados son vigentes y enriquecidos: conjuntan tradición, funcionalidad y obtención monetaria (cerca a la “empresa”).

Los ritmos e intervalos son adjetivados como aceptables o críticos según el cumplimiento de las metas, las adversidades, construcción de sí mismo y emociones afines. En estos ámbitos de la identidad, emociones, atributos y valores es que se evidencia la dimensión cualitativa (temporalidad) de los ritmos e intervalos sea cual sea su naturaleza.

En ambos casos, se coincide en la materialidad de un tiempo, el empleo de ciertas temporalidades en el proceso de transformación e industrialización derivan en la generación de “objetos” que se revisten de significados, a partir de las características de los actores y las demandas del afuera (certificaciones). La participación de ciertos tiempos se convierte en distinción, derivan en exclusiones, según la jerarquía de los actores se muestran comparativamente accesos y limitaciones espaciales y temporales.

Las temporalidades de la producción y de la agricultura denotan sucesión y coordinación como referentes en común. La sucesión se expresa en la serie de intervalos y en la subdivisión interna de éstos; la coordinación requiere organización de los actores para trabajar en simultaneidad o como parte de una cadena productiva. La producción refiere plazos más fijos, mientras que la agricultura a la

estacionalidad y flexibilidad. Se trata de ítems de los cuales se puede seguir explorando la configuración de los actores inmersos en contextos de transición rural-urbana.

REFERENCIAS

- Aguado, J. C., y Portal, M. A. (1991). Tiempo espacio e identidad social. *Alteridades*, 1(2), 3-41.
- Beriain, J. (1997). El triunfo del tiempo. Representaciones culturales de temporalidades sociales. *Sociología y política*(9), 8-41.
- Bouzada Fernández, X. (2007). Coleccionismo y museos: . En J. A. Roche Cárcel, (Coord.), Espacios y tiempos inciertos de la cultura: acerca de las taxonomías del tiempo, la identidad y la memoria (pp. 133-149) Barcelona: ANTHROPOS.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Castro, S. (2002). *La trama del tiempo*. Salamanca: San Esteban.
- Entrena Durán, F. (1998). Viejas y nuevas imágenes sociales de ruralidad. *Estudios Sociedade e Agricultura*, pp. 76-98. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/brasil/cpda/estudios/onze/duran11.htm>
- Foucault, M. (1978). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Giménez, G. (2000). Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural. En R. Rosales Ortega, (Coord.), Globalización y regiones en México (pp.

- 19-33). México: UNAM.
- Iparraguirre, G. (2011). *Antropología del tiempo. El caso Mocoví* (Primera ed.). Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-textos.
- Lefebvre, H. (1978). *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Península.
- Mark.inc. (2018). Mark.Inc *Productos dentales*. Recuperado de: <https://www.markinc.com.mx/>
- Melucci, A. (2001). *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Madrid: Trotta.
- Peymar. (28 de diciembre de 2020). *Peymar Dental*. Recuperado el 28 de abril de 2021, de [https://www.facebook.com/Peymar-Dental-102685734678828/?__xts__\[0\]=68.ARAICtL9i6Lp6O9L1AZ-goXRSMxnaOdy18EmnWyzIaD-HKY8r9L6TG4WJvfiEGmT-fe_ypzxdleoQ97sV2FIAh1-Fdp-d7okMgk10tOYfgq7uBqXk2KUhd-MY2ULT_27SP2bKCPWPKD3_Hr-BAp9YKvJ2KpgGiEQtB8OMjrcq-9J1Gcpg5sdlHZ_ITfk-q5T](https://www.facebook.com/Peymar-Dental-102685734678828/?__xts__[0]=68.ARAICtL9i6Lp6O9L1AZ-goXRSMxnaOdy18EmnWyzIaD-HKY8r9L6TG4WJvfiEGmT-fe_ypzxdleoQ97sV2FIAh1-Fdp-d7okMgk10tOYfgq7uBqXk2KUhd-MY2ULT_27SP2bKCPWPKD3_Hr-BAp9YKvJ2KpgGiEQtB8OMjrcq-9J1Gcpg5sdlHZ_ITfk-q5T)
- Salgado Lévano, A. C. (2007). Investigación cualitativa: diseños, evaluación del rigor metodológico y retos. *Liberabit. Revista de psicología*, 3, pp. 71-78.
- Vega Cantor, R. (2013). *Capitalismo y despojo. Perspectiva histórica sobre la expropiación universal de bienes y saberes*. Bogotá: Impresol Ediciones.
- Vergara Figueroa, A. (2013). *Etnografía de los lugares. Una guía antropológica para estudiar su concreta complejidad*. México: Ediciones Navarra-INAH.

LA PRODUCCIÓN DE MEZCAL COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DE UN TERRITORIO DENTRO DE LA RESERVA DE LA BIÓSFERA TEHUACÁN-CUICATLÁN: REVISIÓN DE SIMILITUDES ENTRE DOS POBLACIONES

MEZCAL PRODUCTION AS A CONSTITUENT ELEMENT OF A TERRITORY
WITHIN THE TEHUACÁN-CUICATLÁN BIOSPHERE RESERVE: REVIEW OF
SIMILIARITIES BETWEEN TWO POPULATIONS

ANA BEATRIZ SERRANO ZAMAGO*

ELENA NIEVA SÁNCHEZ**

VÍCTOR HUGO ROMERO ARANDA***

* Ana Beatriz Serrano Zamago es maestra en Antropología física por la ENAH y doctoranda en Bioética por la UNAM. Forma parte del Grupo Transfuncional en Ética Clínica del CMNSXXI del IMSS desde 2010. Es socia fundadora de la cooperativa Cuezcomate y codirectora del "Proyecto de conservación del maguey papalomé-potatórum en la localidad de Santa María Ixcatlán, Oaxaca". Actualmente forma parte de la Academia de profesores del posgrado en Bioética de la Escuela Superior de Medicina del Instituto Politécnico

Fecha de entrega: 15 de abril de 2022

Fecha de aceptación: 06 de junio de 2022

RESUMEN

En algunas regiones de México la elaboración tradicional de la bebida del mezcal se considera parte del patrimonio biocultural; no obstante, actualmente su producción y consumo a gran escala lo ha puesto en peligro de desaparecer. Con la finalidad de generar estrategias de trabajo enfocadas en la conservación, preservación y protección del recurso vegetal con el cual se elabora el mezcal, es necesario entender cómo se conforma el patrimonio biocultural a partir del concepto de territorio. Así, el objetivo del presente trabajo consiste en definir dicho concepto

Nacional y de la Universidad de la Salud. Sus líneas de trabajo y de interés son el conocimiento tácito, la bioética clínica y la ética ambiental y animal.

Contacto: 5523062232 & serrana.ana@gmail.com

** Elena Nieva Sánchez es arqueóloga por la ENAH. Participante en el "Proyecto Arqueológico Xochimilco" dirigido por la Dra. Mari Carmen Serra Puche (2006-2007) y en el proyecto "Identificación étnico-arqueológica de los habitantes prehispánicos que se asentaron en el Valle Puebla-Tlaxcala", dirigido por el Mtro. Carlos Lazcano Arce (2007-2009), ambos del IIA-UNAM. Correctora de redacción y estilo en la Unidad de Promoción y Comunicación del Instituto de Ingeniería de la UNAM (2012-2015). Correctora de redacción de textos técnicos y científicos particulares desde 2008 a la fecha. Socia fundadora de la cooperativa Cuezcomate y codirectora del "Proyecto de conservación del maguey papalomé-potatórum en la localidad de Santa María Ixcatlán, Oaxaca".

Contacto: 5516505472 & elena.nieva@hotmail.com

*** Víctor Hugo Romero Aranda es pasante en arqueología por la ENAH. Colaboró por seis años en el proyecto "El hombre y sus recursos en el Valle Puebla-Tlaxcala durante el Formativo y el Epiclásico" dirigido por la Dra. Mari Carmen Serra Puche, del IIA-UNAM. Socio fundador de la cooperativa Cuezcomate y codirector del "Proyecto de conservación del maguey papalomé-potatórum en la localidad de Santa María Ixcatlán, Oaxaca". Contacto: 5535209776 & hugoroar@yahoo.com.mx

a partir de evidencia material sobre cómo se ha utilizado el maguey papalomé-potatórum en la elaboración de la bebida del mezcal en dos poblaciones indígenas asentadas en la Reserva de la Biósfera de Tehuacán-Cuicatlán (RBTC).

PALABRAS CLAVE: *Mezcal, patrimonio biocultural, territorio, rasgo cultural.*

ABSTRACT

In some regions of Mexico, the traditional preparation of the mezcal drink is considered part of the biocultural heritage. However, its large-scale production and consumption has currently put it in danger of disappearing. With the purpose of generating work strategies focused on

the conservation, preservation, and protection of the vegetable resource mezcal is made of, it is necessary to understand how biocultural heritage is formed from the concept of territory. Thus, the objective of this work is to define this concept based on material evidence on how the maguey papalomé-potatórum has been used in the preparation of the mezcal drink in two indigenous populations settled in the Tehuacán-Cuicatlán Biosphere Reserve (RBTC).

KEYWORDS: *Mezcal, Biocultural Heritage, Territory, Cultural Trait.*

INTRODUCCIÓN

En algunas regiones de México la elaboración tradicional de la bebida del mezcal se considera parte del patrimonio biocultural, el cual está constituido a partir de la interacción entre la diversidad biológica y la diversidad cultural de los pueblos indígenas y no indígenas sobre los recursos naturales que estos aprovechan para satisfacer necesidades de subsistencia. Esta bebida se produce con el maguey, un recurso natural, para consumirse en distintos espacios y momentos, y la cual, muy probablemente, se ha producido desde la época prehispánica, tema controversial que centra su discusión en la existencia o no del conocimiento de la destilación durante esta época. Serra y Lazcano (2011, 2016), con base en la reseña que hacen de varios trabajos acerca de diversos hallazgos arqueológicos de mercurio líquido en contextos prehispá-

nicos en Lamanai, Belice, en el Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán, y en San José Ixtapa, Querétaro, sumada a sus hallazgos y a los resultados de sus investigaciones, sugieren que hay una “mayor verosimilitud para afirmar que durante el periodo Formativo (400 a. C.) existió una actividad productiva a partir de la destilación que permitió elaborar una bebida con alto contenido de alcohol y que ahora llamamos ‘mezcal’” (Serra & Lazcano, 2016, p. 202).

Después de haber esclarecido este tema, podemos afirmar que el mezcal es una bebida que se ha elaborado y consumido desde hace más de dos mil años, y que actualmente se produce y consume a gran escala, lo que ha puesto en peligro de desaparecer parte del patrimonio biocultural de nuestro país, especialmente el de Santa María Ixcatlán, Oaxaca, una de las comunidades que estudiamos en este trabajo. Esto no descarta que en un mediano plazo el patrimonio de las demás comunidades mezcaleras asentadas relativamente cerca de Ixcatlán se encuentre amenazado, ya que la demanda del mercado capitalista del mezcal continúa creciendo de manera desenfrenada.

Con la finalidad de generar e implementar estrategias de trabajo urgentes e integrales enfocadas en la conservación, preservación y protección del recurso vegetal con el cual se elabora la bebida del mezcal en Santa María Ixcatlán y en las comunidades vecinas de la región, concretamente en el ejido de Santo Nombre, Tlacotepec de Benito Juárez, Puebla, pensamos que es necesario en-

tender cómo se conforma el patrimonio biocultural en el contexto específico de una región.

De esta manera, el objetivo del presente trabajo consiste en definir el territorio del área de estudio, dentro del cual se ubican aquellos rasgos bioculturales a los que se les considera patrimonialmente, a partir del conocimiento de cómo se ha utilizado y cómo se utiliza el maguey, principalmente en la elaboración de la bebida del mezcal, en dos poblaciones indígenas que se encuentran asentadas en el área que en la actualidad comprende la Reserva de la Biósfera de Tehuacán-Cuicatlán (RBTC). Para ello, es preciso conocer y comprender la interrelación entre los recursos naturales potencialmente disponibles y el grupo humano que los aprovecha dentro de un espacio determinado socioculturalmente.

Partimos de que tanto la materia prima utilizada en la elaboración de la bebida como los elementos de cultura material empleados en cada una de las etapas de su producción constituyen, desde nuestro punto de vista, la evidencia material que nos permite proponer la hipótesis de que en algún momento de su desarrollo sociocultural ambas poblaciones constituyeron, con base en su actividad práctica y en el sostenimiento de intensas relaciones sociales de diferente índole, un mismo-solo territorio, el cual, sorprendentemente coincide con la poligonal actual que delimita al territorio de la Reserva, y que por lo menos los acontecimientos políticos e históricos desarrollados en los últimos 500 años han tendido a repercu-

tir en su constante fragmentación social y cultural.

Es decir, la existencia de ciertos rasgos, como la presencia actual de la planta y del uso que se le da, así como la presencia de los elementos de cultura material mediante los cuales se elabora la bebida en los actuales territorios de las dos localidades arriba mencionadas, son los indicios que nos permiten suponer que en el pasado constituyeron un solo territorio.

Como se puede apreciar, nuestra propuesta, en este momento de la investigación, hace especial énfasis en la cultura material como fuente de información primaria, la cual hemos podido obtener con el apoyo de técnicas y estrategias de investigación etnográfica. Asimismo, la investigación ha sido configurada teóricamente desde la perspectiva materialista de la historia, lo que no significa que rechacemos las propuestas teóricas y metodológicas diseñadas desde otros posicionamientos, ya que estimamos que, si las incorporamos adecuadamente en nuestro cuerpo teórico, pueden ser de mucha utilidad desde el punto de vista metodológico, sin que necesariamente caigamos en eclecticismos.

Finalmente, consideramos que lo planteado en este artículo tiene como objetivo a mediano y largo plazo generar mecanismos que coadyuven a un programa integral e interregional para la recuperación, conservación y protección de la variedad papalomé-potatorum (así nos referiremos a este maguey para fines de este artículo) de la especie *Agave potatorum* y de todas aquellas prácticas cul-

turales que giran en torno de este recurso como es la elaboración y el consumo de la bebida del mezcal con base en el aprovechamiento agroecológico del recurso mediante el cual se elaboran.

EL PATRIMONIO BIOCULTURAL

Eckart Boege recientemente ha abordado el estudio del concepto de patrimonio biocultural, específicamente de los pueblos indígenas, y ha podido establecer que los elementos que lo componen son “los recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agrosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente” (2008, p. 13). El mismo autor menciona que esas actividades se desarrollan “alrededor de prácticas productivas (praxis) organizadas bajo un repertorio de conocimientos tradicionales (corpus) y relacionando la interpretación de la naturaleza con ese quehacer, el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias (cosmos) ligados a rituales y mitos de origen” (p. 13).

Desde nuestra perspectiva, el patrimonio biocultural establece la conexión entre la diversidad biológica y la cultural de los pueblos indígenas y no indígenas, relación que incluye el medioambiente natural y el sociocultural. Abarca tanto el conocimiento y el uso tradicional de la biodiversidad (innovaciones y prácticas,

desde los recursos genéticos desarrollados, como la conformación de entornos y territorios para la subsistencia), hasta los valores espirituales (que operan inextricablemente ligados en la práctica diaria y la cosmovisión de los pueblos indígenas), aspectos y saberes que son transmitidos de generación en generación mediante la actividad cotidiana y la tradición oral. Todo esto se integra en un acervo ancestral que permite orientar un proyecto propio de vida comunitaria.

El patrimonio biocultural está sujeto a la disponibilidad de los recursos naturales que han estado presentes en ciertas regiones del país y a disposición de los grupos sociales que habitan en ellas, principalmente indígenas, en una continua interrelación activa y práctica que ha propiciado la generación y dispersión de especies fitogenéticas. Además, se desarrolla todo un corpus de elementos significativos que se incorporan a la tradición histórico-particular de las culturas para darle sentido a su devenir.

Los alimentos y las bebidas forman parte del patrimonio biocultural porque la gran mayoría de las materias primas vegetales (tanto silvestres como semicultivadas y cultivadas) y animales con las que se elaboran son endémicas (propias y exclusivas) de las regiones donde se producen, y porque son el resultado de la experiencia humana acumulada. Quienes históricamente los han preparado y consumido han establecido procesos de identificación simbólica que refieren a una identidad colectiva, reforzada por la tradición histórico-particular de las

comunidades, por lo cual “tienen una relación indisoluble con el medio geográfico en el que se inscriben ecológica y productivamente” (López et al., 2020, p. 219).

Específicamente el mezcal, en las comunidades campesinas, destaca por su alto valor cultural y simbólico, ya que tiene un lugar importante en convites ceremoniales, tertulias, tequios, etcétera. De ahí que, como elemento cultural y desde una perspectiva funcional, sirva como herramienta para establecer y fortalecer las relaciones sociales, tanto a nivel intracomunitario como intercomunitario. Así mismo, es primordial destacar que existen variedades del mezcal en función de la región (tipos de suelos, topografías, relieves, vegetación y clima característicos) en donde crece cierta especie de maguey o alguna planta emparentada con este.

El valor del mezcal como patrimonio biocultural no solo reside en que forma parte de la tradición cultural de la población que lo elabora, sino porque también los pobladores reconocen que esta bebida y las variedades de los agaves o magueyes con la que se prepara son especies endémicas del área de estudio que nos ocupa; lo cual, además de mostrar una estrecha interrelación entre los grupos humanos y la biodiversidad de dicha área, también evidencia el sentido que le da a su existir-devenir, orientando su accionar cotidiano. Es aún incierto hasta qué punto la actividad humana ha favorecido el desarrollo de estas variedades y su esparcimiento en la región que,

como sabemos, se remonta a etapas muy tempranas anteriores al desarrollo de las civilizaciones mesoamericanas (Robles, 2019). Por esta razón hay que destacar el carácter único de la manera como se aprovecha el recurso vegetal y la forma como se prepara la bebida, así como el lugar que ocupa como elemento cultural en las comunidades.

De este modo, el patrimonio cultural, visto como un sistema de ideas y valores, opera como la base de un programa integral de vida comunitaria que orienta las acciones que están encaminadas a proteger y preservar lo propio de todo aquello que pueda llegar a representar una amenaza a los objetivos de dicho programa de vida. A esto se debe que el patrimonio esté íntimamente relacionado con las identidades colectivas y, en el caso de los grupos indígenas, con la etnicidad, la cual forma parte de la producción y del devenir que da sentido y originalidad a los grupos.

Por todo lo anterior, Boege menciona que para explicar y evaluar espacialmente el patrimonio biocultural de cualquier pueblo indígena “es necesario definir la dimensión de su territorialidad en un espacio determinado” (2008, p. 13). Desde nuestra perspectiva, la definición de la territorialidad de los grupos humanos comprende dos dimensiones: la simbólica y la objetiva, lo cual se expondrá después de desarrollar el área de estudio que nos concierne.

ÁREA DE ESTUDIO

El área del valle de Tehuacán-Cuicatlán se encuentra en la región montañosa en el centro sur de México entre los estados de Oaxaca y Puebla. Obtuvo en 1998 el nombramiento de Reserva de la Biósfera Área Natural Protegida (ANP) porque sus características naturales han sido objeto de estudios científicos que han servido para caracterizar el enorme acervo de especies naturales, plantas y animales, además del gran número de endemismos que contiene (Robles, 2019). Comprende zonas semiáridas y áridas, y su biodiversidad es la más grande de Norteamérica. En esta área se encuentran los hábitats más representativos del continente que “propiciaron la presencia humana continua, desde grupos de cazadores-recolectores, pasando por enormes ciudades prehispánicas, hasta las comunidades rurales contemporáneas” (Robles, 2019, p. 37), lo que le da el Valor Universal Excepcional reconocido por la UNESCO para elevarla a categoría de Patrimonio Mundial en 2018 como Bien Mixto Valle de Tehuacán-Cuicatlán: hábitat originario de Mesoamérica. Así mismo, cabe señalar que el valor de esta reserva radica en los servicios ecosistémicos que presta no solo al país, sino a la humanidad, por ejemplo, como reservorio de agua, por la conservación de la diversidad biológica o captura de carbono y el mantenimiento de los suelos, solo por mencionar algunos.

En cuanto a los estudios etnobotánicos llevados a cabo por diversos inves-

tigadores, se ha registrado para esta región que, de un total de 3 000 especies de plantas vasculares, poco más de 1 600 son conocidas y aprovechadas para distintos propósitos por los pobladores del área. Algunas de estas han sido utilizadas desde tiempos prehistóricos, como diversas cactáceas y, particularmente importantes, varias del género de los agaves. La RBTC es uno de los reservorios más importantes de diversidad de agave en México, pues alberga 34 especies de este género. Su uso ha prevalecido hasta la actualidad, para lo que se han documentado 29 especies útiles con 12 categorías de uso diferentes (Torres et al., 2013). En lo que a nosotros respecta, la variedad con la que hemos trabajado pertenece a la especie cuyo nombre científico es *Agave potatorum*, que pertenece a la familia *Asparagaceae* (*Agavoideae*), endémica de los estados de Puebla y Oaxaca (Torres et al., 2013). En la RBTC recibe diferentes denominaciones según la localidad: en el sureste de Puebla se le conoce como maguey papalómetl o papalote (Castellón & Pérez, 2015); y en Santa María Ixcatlán, Oaxaca, nuestra área de estudio principal, se le denomina “papalomé”. Para fines de este artículo nos referiremos a esta variedad como maguey papalomé-potatorum.

La RBTC se caracteriza también por poseer una gran diversidad cultural, ya que en ella habitan diversas comunidades campesinas indígenas y no indígenas. Dentro de los grupos indígenas están los mixtecos, cuicatecos, ixcatecos, nahuas, chocholtecos, popolocas, chinantecos y

mazatecos. Estas comunidades están íntimamente ligadas al entorno natural que los rodea y tienen un profundo conocimiento de la flora y la fauna del área. Es importante destacar que los idiomas de los grupos indígenas popoloca, mazateco, chocholteca e ixcateco pertenecen a la familia otomangue y a la subfamilia popolocana (Secretaría de Cultura del Gobierno de México, 2020).

Es por todo lo anterior que México “es considerado uno de los 12 países megadiversos del mundo que albergan entre 60 % y 70 % de la biodiversidad total del planeta” (Boege, 2008, p. 17), y la RBTC es clave para entender el origen y el desarrollo de la agricultura en Mesoamérica, ya que se han encontrado evidencias arqueológicas de prácticas agrícolas, silvícolas y domesticación de plantas, las cuales han proporcionado información sobre uno de los posibles orígenes de la domesticación del maíz e incluso de la calabaza, el amaranto y el chile.

De lo anterior, Boege comenta que “los centros de origen, con sus respectivas especies domesticadas en los territorios de los pueblos indígenas, tienen una expresión material de redes de relaciones que construyen el conocimiento colectivo” (2008, p. 28); para él, el conocimiento y el territorio “conforman una unidad indisoluble”, por lo que entonces los derechos colectivos son para los pueblos indígenas una extensión de los derechos territoriales. Por ello, “la noción de territorio de los pueblos indígenas debe ser entendida como garantía de continuidad de los conocimientos acerca de la biodi-

versidad y agrobiodiversidad” (p. 28).

No obstante, ha sido una tarea compleja determinar el área de estudio ya que, a pesar de haber mucha literatura acerca de ella, no se especifica claramente su delimitación, además de que no se ha llegado a un acuerdo en cuanto a una visión en común, como dice Brunel (2008), y las diferentes ideas de ambas partes no permiten llevar a cabo una labor de rescate y conservación. La misma autora, acertadamente menciona que en el ámbito federal de las políticas ambientales “domina una visión conservacionista en la creación de áreas protegidas, que deja un margen demasiado estrecho a la construcción social del territorio” (pp. 132-133). Lo que Boege también cuestiona es que al investigar y definir los territorios de los pueblos indígenas nos percatamos de la existencia de problemas de “una reforma constitucional incompleta, declarativa y poco práctica” (2008, p. 52). Asimismo, menciona que con las ANP no siempre se logra la integración de los pobladores para que las administren y muchas veces sus polígonos se quedan solo plasmados en documentos o no hay recursos para llevar a cabo la protección y la conservación.

Coincidimos y concluimos con Marie Claude Brunel en que ejecutar proyectos comunitarios en áreas naturales protegidas es un desafío “que va más allá del mero concepto de conservación del ambiente biofísico por sí mismo, si se trata de reconstruir un equilibrio social y ambiental, así como de encontrar formas de producir que coincidan

con estos objetivos” (2008, p. 135).

TERRITORIO Y REGIÓN

Debido a la problemática arriba mencionada, pensamos que una manera para abordarla es desde el punto de vista arqueológico con especial énfasis en el análisis de la cultura material y empleando los conceptos de espacio territorial y de grupo territorial que, desde el punto de vista materialista de la historia, permiten dar cuenta de la información relacionada con la evidencia de las actividades de varias unidades sociales que comparten una región geográfica común, y así entender su relevancia para la definición de una “región geohistórica” (Vargas, 1990, p. 79).

El espacio territorial se define por la existencia, la posesión y el uso que realiza un grupo territorial de un área determinada, lo que posibilita que al interior de esta se desarrollen ritmos de estructuración social y, con ello, el reconocimiento de la existencia de “regularidades y ciclos de las actividades productivas” (Sanoja, 1998, p. 94), además de que nos lleva a la comprensión de la “temporalidad y espacialidad de la vida cotidiana donde las actividades productivas y la praxis ideológica y cultural se reproduce de manera rutinaria” (p. 94). De esta manera, el concepto de espacio territorial nos ayuda en la identificación de los procesos de trabajo que integran diversos modos de trabajo y, por tanto, a definir el modo de vida de la agrupación social en cuestión.

Ahora bien, los lugares que comprenden el espacio territorial serían las áreas de cultivo, de caza y de recolección, los puntos estratégicos de intercambio, las áreas de disposición de los muertos (Sanoja, 1998) y, de ser el caso, incluirá las áreas de abastecimiento y aprovisionamiento de materias primas, como en el caso del aprovechamiento del *Agave potatorum* en sus diferentes variedades, así como las de culto y de actividad ritual, lugares que se destinan para la realización de actividades cuyo propósito es contribuir a la reproducción y al mantenimiento de las formas culturales de vida del grupo, incluidos los contenidos superestructurales que ayudan a justificar su accionar. De esta manera el espacio territorial es donde está contenido el patrimonio biocultural, en el cual desde hace miles de años se llevan a cabo las actividades que han permitido a los habitantes hacer uso de los recursos naturales disponibles.

Asimismo, un espacio territorial determinado es ocupado y aprovechado por unidades domésticas, las cuales conforman un grupo territorial. Estas unidades llevan a cabo juntas una gran gama de acciones comunitarias dirigidas hacia la reproducción de la vida social, que a su vez se define basándose en acciones también comunes y sobre las que actúan simultáneamente para constituir así un espacio territorial (Sanoja, 1998).

El espacio territorial es resultado de la actividad práctica comunitaria. Esta apropiación es asimilada a partir de la consciencia y transformada prácticamente, porque la unión indisoluble de estos

factores es lo que hace de un espacio físico un lugar determinado, concreto y específico, culturalmente reconocible y, por tanto, afectivamente valorado. Todo lo anterior es un proceso de conocimiento que se desarrolla tanto al nivel de la consciencia habitual como al de la reflexiva, según el contexto o la situación social vivida, proceso que también interviene en los procesos de identificación ideológica. Estos procesos también contribuyen, simultáneamente, a la construcción de las identidades étnicas y la etnicidad.

En este sentido, el posicionamiento simbólico en antropología también reconoce que en el proceso anteriormente descrito se encuentran involucrados los aspectos geográficos, medioambientales, económicos y políticos. Sin embargo, esta postura enfatiza el papel que la dimensión simbólica desempeña en la constitución de lo que es la “territorialidad simbólica”. Esto se debe a que las categorías simbólicas parecen ser “estructuradas en acuerdo con una lógica interna propia de las culturas” (Barabas, 2003, p. 20) y sirven como el fundamento determinante de linderos y fronteras, cuando estos han sido “históricamente alterados pero conservados en la memoria colectiva y en el uso ritual” (p. 20). De ahí que para este posicionamiento el concepto de territorio se refiera a “los espacios geográficos culturalmente modelados, pero no solo los inmediatos a la percepción sino también los de mayor amplitud, que son reconocidos en términos de límites y fronteras” (pp. 20-21).

De esta manera, consideramos que las

conceptualizaciones mediante las cuales las agrupaciones territoriales regulan y justifican los límites espaciales de su territorialidad frente a otros grupos son erigidas, primeramente, sobre la base de su actividad práctica, en cuyo caso estas conceptualizaciones sin duda llegan a constituir en ciertos momentos y situaciones sociales verdaderos sistemas de símbolos cuya existencia puede tener tanto peso como la propia actividad práctica de la que emanan, precisamente porque fungen como recursos de identificación ideológica que fundamentan las estrategias, los mecanismos y las justificaciones que contribuyen a la reproducción y al reforzamiento de la identidad étnica como ideología del grupo o agrupaciones sociales según sea el caso. Asimismo, con todo y que esta perspectiva teórica considere la territorialidad simbólica como un ámbito complejo e intangible, dichas conceptualizaciones reconocen que los territorios simbólicos ni siquiera son tan cambiantes o inestables, ya que la mayoría de ellos “persisten a través del tiempo y llegan a constituirse en emblemas territoriales e identitarios” (Barabas, 2003, p. 22), quizás porque los elementos simbólicos que los constituyen se encuentran enraizados en el imaginario colectivo del grupo al que corresponden.

Sin embargo, con esta consideración no pretendemos establecer ni dar por entendido que los sistemas de símbolos puedan llegar a constituir por sí solos el fundamento determinante de los límites territoriales, sobre todo cuando de antemano sabemos que en las agrupaciones

las nociones de territorio como un espacio social propio circunscrito por fronteras y linderos pueden al final no existir en forma explícita (Barabas, 2003); lo que significa que por diversas razones las conceptualizaciones y los sistemas de símbolos pueden o no corresponder con la existencia, la posesión y el uso que hace un grupo territorial de un lugar. Al respecto, la misma autora comenta que como consecuencia del proceso colonial y del establecimiento de las fronteras nacionales en el siglo XIX, el territorio actual de la mayoría de los grupos étnicos de México ya no constituye una unidad geográfica, sino que presenta discontinuidades, como en el caso de los territorios rituales que han quedado fuera de los ámbitos hoy ocupados por algunos de estos grupos. En consecuencia, señala que la discontinuidad empírica, muchas veces resultante de procesos de fragmentación y despojo, no implica forzosa-mente que “existan fracturas en el nivel simbólico, donde se concibe el territorio como una unidad significativa” (p. 25), con lo cual estamos de acuerdo.

Es por esta razón que la definición de los espacios territoriales se hace más clara conforme las sociedades se complejizan, debido a que mediante este proceso las acciones de la vida cotidiana se especializan espacialmente, lo que favorece que queden reflejadas en el ámbito de vida de la sociedad (Sanoja, 1998).

El concepto de región geohistórica se refiere a los procesos que revelan un conjunto de usos de un mismo territorio geográfico por parte de grupos territo-

riales históricamente diferenciados (Sanoja, 1998). Permite entender cómo es que una misma región ha sido utilizada históricamente, es decir, humanizada por medio de la implementación de diferentes modos de vida a lo largo de la historia por grupos territoriales diferenciados, y cómo cada uno de estos ha contribuido a generar las condiciones para que se den los subsecuentes ciclos de desarrollo. Es por esta razón que consideramos este concepto como una herramienta de análisis indispensable para comprender no solo el desarrollo histórico de las formaciones sociales antiguas y contemporáneas en el contexto de un entorno determinado, sino también el desarrollo sociohistórico del que ha sido objeto un espacio determinado a través del tiempo. Con los conocimientos derivados de este análisis se espera generar las estrategias políticas argumentativas para que, en un primer momento, sea reconocida valorativamente por todos aquellos agentes y actores sociales encargados de diseñar, en un segundo momento junto con los habitantes del área en cuestión, no solo las políticas públicas dirigidas a conservar y a proteger el patrimonio biocultural contenido en ella, sino también las encargadas de garantizar el desarrollo humano con justicia y dignidad para los pueblos indígenas y no indígenas que habitan en ellas.

Al hacer énfasis en los procesos sociales que determinan históricamente la constitución de una región geográfica, el concepto de región geohistórica posibilita la aprehensión, el conocimiento y la

explicación de las raíces de los procesos contemporáneos, así como de grupos y espacios territoriales y, en consecuencia, de modos de vida en una región geohistórica común, la cual permite entender la persistencia de prácticas tradicionales en una región (Sanoja, 1998).

Por otro lado, si nuestro propósito consiste en ahondar en la persistencia de prácticas tradicionales, es decir, de modos de vida en una región geohistórica determinada, entonces consideramos que el concepto de tradición histórico-particular puede ser de gran utilidad en el análisis concreto de estos procesos.

Por lo anterior, las sociedades, cuya acción repercute directa o indirectamente tanto en los aspectos culturales y organizativos como en sus estructuras generales, se encuentran sujetas a permanentes transformaciones a lo largo de su devenir histórico (Bate, 1978). Así, pensamos que el concepto de tradición histórico-particular posibilita la inferencia de los procesos que involucran la experiencia de una práctica compartida, acumulada y transmitida por un grupo territorial, pero también de la pérdida y recreación de ciertas propiedades socioculturales además de la generación de otras nuevas; esto es, de la “continuidad cambiante de la reproducción del ser social” (p. 60).

Esto se debe a que los grupos territoriales al encauzar sus esfuerzos en mantener la tradición, recrean reiterativamente antiguas formas de conducta, de los objetos, de las creencias pero, no obstante, con elementos nuevos, bajo situaciones y condiciones nuevas, lo que

hace que las formas recreadas adquieran nuevas calidades (Bate, 1978).

RASGO Y COMPLEJO CULTURAL

Desde nuestra perspectiva, con todo y que los conceptos de rasgo y complejo cultural, así como la perspectiva teórica de la que proceden, la antropología culturalista o particularismo histórico, sigan despertando infinidad de críticas y polémicas, consideramos que el contenido fundamental que establecen continúa presente al grado de que la propia noción de la Reserva de la Biósfera está definida con base en esa tradición antropológica. Esto no es de extrañarse, ya que en la declaratoria de la reserva intervino activamente el INAH, instancia que siempre ha trabajado con base en las nociones de la antropología culturalista. No obstante, para nosotros sí constituyen un punto de referencia metodológico que ayuda a organizar y clasificar la información y, con ello, a la formalización de hipótesis de trabajo que en un segundo momento de análisis pueden ser sustituidos por elementos teóricos que sí den cuenta de manera explicativa de los fenómenos de la realidad que nos interesa conocer.

Dentro de la Arqueología, para caracterizar el área de Mesoamérica, Kirchhoff (1960) no solo empleó un conjunto compartido de rasgos culturales que pensaba que habían sido conformados por miles de años de difusión y de migración dentro del territorio comprendido (McGuire, 2011), entre los que se cuentan las construcciones monumentales, el uso de

dos calendarios (uno ritual de 260 días y otro de 365 días, basado en el año solar), los sistemas de escritura pictográfica y jeroglífica, ciertas formas de sacrificio humano, así como un conjunto de ideas religiosas compartidas, entre otros; empleó, además, un cuerpo de conceptos con los que desde entonces hasta el día de hoy quedaron incorporadas a la idea central de Mesoamérica varias de las suposiciones propias del relativismo cultural. De esta manera, los conceptos de rasgo, complejo, patrón y área no solo han formado parte del vocabulario de trabajo de la arqueología desde entonces, sino que representan ideas tan arraigadas que en pocas ocasiones nos planteamos la necesidad de analizar los principios que suponen, sobre todo porque los arqueólogos los encontramos útiles para presentar y organizar los datos y para conducir nuestras investigaciones.

Al respecto, cabe mencionar que el relativismo cultural, conocido también como particularismo histórico o culturalismo norteamericano, es la perspectiva antropológica de la que provienen los típicos estudios de historia cultural, cuyos criterios para definir una cultura quedan fundamentados en la caracterización a partir de la identificación, clasificación y descripción de los rasgos considerados representativos, incluido el rango de extensión hasta donde haya evidencia de estos, elementos con los que se establece la “propuesta de una posible comparación con otras culturas caracterizadas del mismo modo” (García, 2011, p. 13).

Es por esta razón que el término

“Mesoamérica” no solo se remite a un dispositivo descriptivo y organizativo de informaciones pertenecientes a las sociedades autóctonas de una determinada porción del continente americano, sino también a una fuente de conceptos de los que derivan muchos principios que hoy damos por sentados.

Desde este punto de vista, se dice que la estructura de la cultura está diseñada en concordancia con los conceptos de rasgo, complejo, patrón y área, antes mencionados, según la progresión lógica que estipulan. De este modo, el rasgo representa la unidad más pequeña identificable que, en combinación con otros rasgos, forman agregados o complejos, los cuales, a su vez, están orientados de modo que le proporcionan a una cultura sus formas distintivas que se denominan pautas o patrones, cuya distribución en una región dada constituye un área cultural (Herskovits, 2011).

Asimismo, los conceptos de rasgo cultural y de complejo cultural son característicos de una manera de “abordar el problema que analiza todos los aspectos del hombre [ser humano] y de su mundo en componentes, que, con sus permutaciones y combinaciones, constituyen los “todos” más amplios que distinguimos como culturas singulares” (Herskovits, 2011, p. 189); mientras que el concepto de patrón cultural se sustenta en un punto de vista que acentúa la “integración y la comprensión de la interrelación de los elementos más que el lugar que ocupan, como unidades semi-independientes, en un ‘todo’ más amplio” (p. 189). El con-

cepto de área representa otra corriente intelectual “pues trata de ordenar los datos más bien a base de su distribución espacial, no a base de clasificaciones de la forma o función” (p. 189).

Lo anterior ha llevado a que las áreas culturales sean definidas con base en un clímax cultural donde se origina su patrón cultural, incluidos los rasgos que surgen de allí, así como una periferia donde el patrón cultural se debilita (McGuire, 2011), idea que concuerda con lo que en la actualidad se ha denominado “núcleo duro”, pero que en esencia nos parece que habla del mismo fenómeno del que estamos tratando.

Asimismo, los linderos de las áreas culturales se han delimitado correlacionándolas con unidades medioambientales, ya que se piensa que un área cultural se corresponde con una o más áreas naturales. También se ha argumentado que la importancia de las áreas culturales reside en que organizan la variabilidad cultural, lo cual es relativamente cierto, de tal manera que permiten reflexionar sobre regiones relativamente bien definidas en un contexto macrorregional o continental. El área cultural, por tanto, se dice que es un dispositivo que sí captura la variabilidad cultural, ya que refleja patrones reales de similitud y de diferencia (McGuire, 2011). De esta manera, queda asentada su indiscutible utilidad metodológica, la cual reside en que nos ofrece la posibilidad de “referirnos rápidamente al inventario de lo que se conoce a lo que se desconoce, hacer comparaciones y comenzar a abordar el tema del por qué tal

diversidad” (Castellón, 2006, p. 77), pero sin dejar de advertir que la suposición según la cual “tal agrupación geográfica, en sí misma y por sí misma, contribuye a la explicación de las diferencias y las semejanzas culturales, eso ya es algo totalmente diferente” (p. 77).

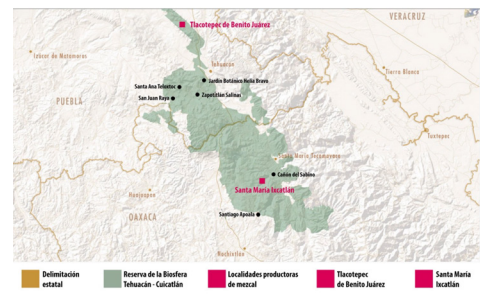
En este sentido, también se ha señalado que ninguna lista de rasgos puede comprender lo que desde esta perspectiva se denominaría el elemento estructurante de la cultura, es decir, las motivaciones del comportamiento o, al menos, la idea de cómo elementos culturales sin aparente conexión se integran en complejos culturales (Herskovits, 2011). Es importante destacar esto, ya que al darle tanta importancia a la suma de rasgos (lo que por correlación de semejanzas lleva a la conclusión de un origen común y único), así como a la difusión de esos rasgos con los que reconstruimos simultáneamente los contactos o las vías de emigración de los pueblos (como si solamente se tratara de una colección de rasgos materiales (Castellón, 2006), impedimos toda posibilidad de comparación, reintegración y síntesis entre los trabajos realizados y las investigaciones por elaborar.

En la medida en que el particularismo histórico estipula que la cultura tiene un sentido y ese es el que le da a la cultura su realidad, se puede llegar a suponer que lo importante, entonces, está en el factor integrante que le presta a un complejo cultural su unidad, sin importar los rasgos misceláneos o fortuitos que comprenda (Herskovits, 2011). Por esta razón, el problema consiste en saber si a

una cultura definida en los términos anteriormente comentados le corresponde “algo más que una serie de rasgos o si forma parte de algún sistema social real” (Castellón, 2006, p. 78), es decir, si la suma de los rasgos atribuidos considera la inclusión del factor que le otorga a una agrupación cultural su unidad, o sea, la orientación principal que constituyó su fuerza integradora.

DESCRIPCIÓN COMPARATIVA DE LA ELABORACIÓN DEL MEZCAL EN SANTA MARÍA IXCATLÁN, OAXACA Y EN SANTO NOMBRE, Tlacotepec DE BENITO JUÁREZ, PUEBLA

Ambas localidades se ubican en el área que comprende la RBTC, Santa María Ixcatlán, en el norte de Oaxaca, y el ejido de Santo Nombre en el municipio de Tlacotepec de Benito Juárez, en el sur de Puebla (mapa 1).



Mapa 1. Valle Tehuacan-Cuicatlan (Oaxaca-Puebla)

Fuente: <https://www.losviajeros.com/foros.php?p=5921301>

(Modificado por Víctor Hugo Romero Aranda y Ruth Eunice Pérez Pérez).

Como anteriormente se mencionó, el mezcal de las comunidades que aquí se comparan se elabora con un maguey silvestre científicamente conocido como *Agave potatorum* denominado papalomé en la comunidad, y en la localidad poblana se elabora con el mismo maguey, pero aquí lo denominan papalómetl (Figura 1).



Figura 1. Maguey papalomé-potatorum.
Santa María Ixcatlán, Oaxaca.
Fotografía: Víctor Hugo Romero Aranda.

Cabe señalar que la producción de ambos mezcales se ha mantenido con un sistema de producción artesanal que se conserva desde la selección del maguey hasta su destilación, e implica la posesión de un conocimiento especializado mediante el cual obtienen “reconocimiento social” (Castellón & Pérez, 2015, p. 124). Asimismo, constituye en ambas localidades una actividad productiva complementaria a la actividad económica fundamental de la que dependen los pobladores de estas localidades, que es la agricultura de temporal.

A continuación, describimos las eta-

pas del proceso de obtención del mezcal, que en su conjunto dan identidad al que se produce en Santa María Ixcatlán, nuestra área de estudio. Para compararlo con el proceso de elaboración del mezcal poblano, el cual por ahora no conocemos personalmente, nos remitiremos a lo que reportan Castellón y Pérez (2015) en la localidad mencionada.

1. Recolección de las piñas del maguey

En ambas localidades la mejor temporada del año para llevar a cabo el proceso completo de elaboración del mezcal es en la de secas, entre los meses de enero y mayo, en gran medida porque en la época de lluvias el exceso de agua y humedad y el clima templado, no es que imposibilite su obtención, sino que inciden en el proceso de tal manera que el rendimiento es poco y la calidad de la bebida es baja, razones que más adelante comentaremos. Sin embargo, no está de más señalar que en Santa María Ixcatlán, debido a la fama de la que goza el mezcal ixcateco por su calidad, a la demanda de consumo de las grandes ciudades (Oaxaca de Juárez, Puebla de los Ángeles y la Ciudad de México), pero sobre todo por la necesidad económica que padece la comunidad, se han visto presionados a sobreexplotar el maguey de tal manera que prácticamente durante todo el año en la comunidad los habitantes están elaborando mezcal, aunque esto vaya en detrimento de la calidad de la bebida y del medioambiente. Contrariamente a esto, por lo reportado por Castellón y Pérez

(2015), en el sur de Puebla afortunadamente solo lo elaboran, como ya lo mencionamos, durante la época de secas.

De esta manera, tanto en Ixcatlán como en Santo Nombre, el maguey se busca y se recolecta en los montes de las comunidades. Los magueyes seleccionados deben estar maduros para que la cantidad de azúcares contenidos en su interior permitan un rendimiento óptimo al momento de su destilación. Así, mientras que en Ixcatlán pueden cortarse magueyes “macizos” y “capones” (plantas cuyos troncos o inflorescencias también conocidos como “quiotes” les fueron cortados al momento de que le comenzaron a brotar para reproducirse) en Santo Nombre Castellón y Pérez (2015) no dejan muy claro cuáles son los magueyes adecuados para la obtención de mezcal, ya que comentan que un maguey “castrado” imposibilita su uso y que si el quiote apenas le está saliendo, “aunque el maguey sea grande [...] es muy posible que se pudra antes de fabricar el mezcal”.



Figura 2. “Despencado” o limpia del maguey. Santa María Ixcatlán, Oaxaca. Fotografía: Everardo Herrera.

No obstante, en ambos lugares los magueyes se “despencan” o limpian con machetes y hachas para obtener las piñas. En Ixcatlán son transportadas con ayuda de animales (caballos o burros) al palenque (lugar en donde se elabora el mezcal), mientras que en Santo Nombre las transportan en camioneta al “alambique” (Castellón & Pérez, 2015, p. 126) (Figura 2).

2. Cocimiento de las piñas del maguey

En ambos lugares el proceso de cocción u “horneado” de las piñas del maguey se lleva a cabo en un horno que consiste en una oquedad excavada en el suelo sin ningún tipo de recubrimiento o mampos-teado. En Ixcatlán se caracterizan por ser de forma cónica y con unas dimensiones que pueden ir de un metro de diámetro y 50 cm de profundidad, hasta los 2 m de diámetro y 1.5 m de profundidad. En Santo Nombre son de forma irregular y con una “profundidad aproximada de un metro, y ancho de poco más de dos” (Castellón & Pérez, 2015, p. 126).

En Ixcatlán, para calentar el horno, se acomodan en la parte baja ramas secas, las cuales cumplirán la función de mechas para iniciar el fuego. Después se coloca leña verde de encino amarillo, posteriormente se enciman las piedras y finalmente se prende fuego al horno (Figuras 3, 4 y 5).



Figura 3. Colocación de las ramas secas.
Santa María Ixcatlán, Oaxaca.
Fotografía: Everardo Herrera.



Figura 4. Colocación de las ramas secas.
Santa María Ixcatlán, Oaxaca.
Fotografía: Everardo Herrera.



Figura 5. Encendido del fuego. Santa María
Ixcatlán, Oaxaca.
Fotografía: Everardo Herrera.

Una vez encendido el horno se debe esperar aproximadamente cinco horas para que esté en su punto. Posteriormente se colocan sobre las piedras al rojo vivo pencas de maguey cimarrón y encima de ellas el maguey, porque en ocasiones el calor es tan intenso que las piñas se pueden “tatemar”; después se cubre de palmas y se coloca tierra encima. De esta manera se inicia el proceso de cocimiento del maguey, que dura unos tres días y dos noches (figuras 6, 7 y 8).



Figura 6. Colocación de las piñas del maguey en el horno.

Santa María Ixcatlán, Oaxaca.
Fotografía: Everardo Herrera.



Figura 8. Piñas de maguey-potatórum cocidas. Santa María Ixcatlán, Oaxaca.
Fotografía: Everardo Herrera.



Figura 7. Cubrimiento del horno para el cocimiento u “horneado” de las piñas.

Santa María Ixcatlán, Oaxaca.
Fotografía: Everardo Herrera.

Por otro lado, en Santo Nombre se lleva a cabo el mismo procedimiento, pero con la diferencia de que aquí se colocan encima de las rocas al rojo vivo otras más para que las piñas no se carbonicen durante el cocimiento. Cuando el horno está cargado se tapa con ramas de mezquite, arbustos y tierra, y quedan sepultadas durante tres días (Castellón & Pérez, 2015, p. 127). Pasado este proceso se destapa el horno para que el maguey cocido sea molido.

3. Molienda del maguey

Una vez efectuada la cocción, en Ixcatlán

las piñas se extraen del horno y se pican en pequeños trozos para después depositarlos en un hoyo excavado en el suelo de forma rectangular llamado “canao”, el cual está recubierto de lajas de piedra caliza de la región, mientras el fondo es irregular, lo que evita que los trozos de piña se deslicen al momento de molerlos y exprimirlos “a brazo” con la ayuda de mazos de madera de encino que pueden llegar a pesar hasta 15 kilogramos (figura 9).



Figura 9. Mazos de madera y canoa para moler los trozos de maguey cocido. Santa María Ixcatlán, Oaxaca. Fotografía: Víctor Hugo Romero Aranda.

La molienda en Santo Nombre se diferencia en que se realiza con un cilindro de cemento llamado “rueda”, colocado

de manera horizontal, ya que tiene en el centro un orificio dentro del cual corre un morillo de mezquite que se inserta en otro tronco vertical. La rueda descansa sobre un enlajado circular de piedra caliza delimitado por otras lajas colocadas verticalmente. El enlajado circular tiene dos metros de diámetro y el firme es irregular ya que también sirve para que los pedazos de maguey cocido no se deslicen al momento de ser molidos con la rueda. El morillo que está dentro del hueco del cilindro se ata a un burro que arrastra la rueda para moler los pedazos de maguey (Castellón, 2006, p. 127). Cabe señalar que este mecanismo de molienda es conocido en los Valles Centrales de Oaxaca como “tahona” (figura 10).



Figura 10. “Tahona” para moler los trozos de maguey cocido. Santiago Matatlán, Oaxaca. Fotografía: Víctor Hugo Romero Aranda.

3. Fermentación

En Ixcatlán después de molerse los trozos de maguey en la canoa, tanto los ju-

gos extraídos como el bagazo se vacían en pieles (cueros) de res, donde posteriormente son mezclados con agua. Los cueros de res pueden ser cubiertos con hojas de palma, con láminas de marcolita o con plásticos (figura 11).



Figura 11. Tina hecha con cuero de res para fermentar los mostos obtenidos al triturar las piñas cocidas de maguey papalomé-potatórum.

Fotografía: Víctor Hugo Romero Aranda.

La fermentación dura en promedio cinco días, dependiendo de ciertas condiciones, como las climatológicas, pero sobre todo de que los mostos o jugos se encuentren en su punto óptimo de fermentación, aspecto que determina el artesano mezcalero probando el tepache (figura 12).



Figura 12. Artesano mezcalero revisando los jugos en su proceso de fermentación. Santa María Ixcatlán, Oaxaca.

Fotografía: Everardo Herrera.

Por otro lado, según lo reportado por Castellón y Pérez, en Santo Nombre la fermentación del bagazo se realiza en una

especie de barril hecho de madera dentro de una cincha de metal de cerca de un metro de diámetro, cuya base está formada de la misma manera. Tiene una altura de metro y medio, está al aire libre y no tiene ningún tipo de tapa (2015, pp. 127-128).

A los jugos en su proceso de fermentación también se le añade agua y se mezclan. Por las tardes y noches la tina se cubre con nylon, mientras que en el día

se destapa para que reciba directamente los rayos del sol. En este lugar la fermentación dura entre tres y ocho días, y comentan que esto depende de la calidad del maguey recolectado. Asimismo, a diferencia de Ixcatlán, para el productor el indicador que da cuenta de que el jugo se encuentra en su punto óptimo de fermentación es “una especie de ruido de gusanito, como si hirviera la piña” (pp. 127-128).

4. Destilación

En Ixcatlán se lleva a cabo en un alambique o destilador que consiste en una montera (olla a la que en su parte superior se le coloca un cazo de metal y se une con enramado y pasta de las fibras del maguey cocido), una estructura para contener los vapores, superpuesta a una olla de barro que se coloca al interior de un rectángulo excavado de 2 m por 1 m, con una profundidad de aproximadamente 1.20 m, la cual se recubre parcialmente con una estructura construida con varillas, ladrillos y piedras calizas pegadas con cemento, dejando en la parte superior dos aberturas circulares de aproximadamente 35 cm de diámetro, con la finalidad de sobreponer la segunda olla. Cabe mencionar que el perfil posterior de la estructura queda al descubierto para facilitar la colocación de las ollas que se exponen directamente al calor mediante un alimentador de fuego de aproximadamente 30 cm de altura, en donde se quema la leña para que hiervan los jugos fermentados. A esta estructura

los pobladores le denominan “hornalla” (figuras 13 y 14).



Figura 13. Ollas de barro usadas como destiladores. Santa María Ixcatlán, Oaxaca. Fotografía: Víctor Hugo Romero Aranda.



Figura 14. Hornalla. Santa María Ixcatlán, Oaxaca. Fotografía: Víctor Hugo Romero Aranda.

Sobre cada una de las dos ollas colocadas al interior de las hornallas se colocan otras ollas cortadas por su parte inferior (unidas y selladas con una especie de pasta de fibras para que no se fuguen los vapores y asegurar que no haya filtraciones), dentro de las cuales se pone un trozo de penca de maguey cimarrón, que los pobladores denominan “paleta”, que es la que funciona como batea o receptáculo de los vapores que se condensan al contacto con el cazo por donde fluye el

agua fría. La “paleta” cuelga sobre dos tiras de fibra y está conectada, por medio de un orificio hecho en la olla, con un carrizo, por donde sale el destilado. Sobre la boca de la olla superior se coloca en cada una un cazo de cobre sobre una base de enrollado de palma con mostos (figuras 15 y 16).



Figura 15. Detalle del trozo de penca de maguey que se coloca al interior del destilador que se utiliza como “cuchara” en donde cae el licor al condensarse los vapores de los mostos hervidos al contacto con el cazo.

Fotografía: Víctor Hugo Romero Aranda.



Figura 16. Detalle de los cazos de cobre. Santa María Ixcatlán, Oaxaca.

Fotografía: Víctor Hugo Romero Aranda.

El licor que se obtiene de la primera destilación es llamado “llanito” por los ixcatecos, caracterizado por ser de baja calidad. Para refinarlo se pasa por el mismo proceso, es decir, segunda destilación, y, para obtener un mezcal de mayor calidad, se le pueden añadir más mostos e, incluso, trozos de maguey cocido (figura 17).



Figura 17. Detalle de las monteras. Santa María Ixcatlán, Oaxaca.

Fotografía: Víctor Hugo Romero Aranda.

Para lograr el proceso de condensación se utiliza agua de manantial, que se capta con una manguera que, a su vez, se dispone sobre un sistema de canaletas hechas con troncos de quiote de maguey cimarrón, los cuales se cortan por la mitad y se ahuecan para que el agua pueda ser conducida hasta el cazo de cobre colocado en la parte superior de la montera, y luego esa agua caliente sale por otra canaleta que la conduce a una cisterna en donde se recicla. Este sistema de canaletas es soportado por horcones (figuras 18 y 19).



Figura 18. Canaletas sostenidas por horcones por donde corre el agua para enfriar la montera de los destiladores. Santa María Ixcatlán, Oaxaca.
Fotografía: Víctor Hugo Romero Aranda.



Figura 19. Detalle de las pencas de maguey y los troncos usados como canaletas para transportar el agua de manantial que enfriará las monteras de los destiladores.
Fotografía: Víctor Hugo Romero Aranda.

La destilación en Santo Nombre se realiza, según lo descrito por Castellón y Pérez (2015), en uno o dos destiladores que constan de un tonel de lámina en donde se hierven los jugos y una olla de barro invertida que funciona como montera. Los toneles se colocan al interior de una estructura completamente similar a la descrita en Ixcatlán, tanto en forma como en dimensiones, excavada y construida de la misma manera. Asimismo,

en la parte inferior de la estructura se encuentra un alimentador de fuego de 30 cm. La olla de barro tiene en la base una perforación de 5 cm, donde “se inserta un tubo de cobre de dos centímetros de diámetro y 1.20 m de largo que conecta con un segundo tonel lleno de agua, donde se condensa el mezcal” (pp. 128-129). Para evitar fugas de vapor entre la olla y el tonel, la orilla se sella con el “dulce” obtenido durante la fermentación.

CONSIDERACIONES FINALES

La descripción comparativa que hemos presentado en este trabajo nos permite identificar las etapas constitutivas del proceso productivo de la elaboración de la bebida del mezcal en las localidades bajo estudio para reconocer la presencia de ciertos elementos de cultura material. Todo esto, además de exhibir un profundo conocimiento del medio natural por parte de los pobladores ixcatecos, también supone aspectos culturales significativos, lo que nos permite sugerir hipotéticamente que se trata de indicadores objetivos que dan cuenta de la conformación de un territorio en común con otras poblaciones, como Santo Nombre, y que, con ello, constituyen parte del patrimonio biocultural de la región.

Un ejemplo de lo anterior es el uso de las ollas de barro para destilar, sobre todo en el caso de la fabricación del mezcal poblano, que destaca porque, a pesar de que su destilador se compone casi completamente de materiales indus-

triales, se sigue utilizando una olla de barro como parte de su estructura. Cabe recordar que esta es empleada como cámara receptora de los vapores de los jugos fermentados sometidos al calor.

Estas consideraciones forman parte de hipótesis de trabajo que únicamente podremos constatar con estudios más profundos en ambas comunidades y en la región con el apoyo de técnicas de investigación etnográfica, así contaríamos con mayores herramientas para definir la presencia del maguey y su utilización como rasgos culturales que, en conjunto, podrían conformar un complejo cultural presente en las localidades que aquí nos ocupan. Es decir, este complejo cultural estaría constituido con base en el aprovechamiento del maguey para la elaboración de la bebida del mezcal. Así, podremos concluir hipotéticamente qué territorio han ocupado y aprovechado los pobladores de las dos localidades referidas, así como si en algún momento estas sociedades interactuaron o constituyeron una misma agrupación socio-cultural.

Cabe mencionar que la ausencia de evidencia gráfica en la obra de Castellón y Pérez (2015) nos obliga a realizar en un futuro visitas de trabajo a la localidad para contar con información de primera mano y poder constatar todo lo aquí presentado, y así robustecer los conocimientos hasta ahora alcanzados.

Otro aspecto que vale la pena destacar es que con la información que hasta ahora hemos podido recabar hemos constatado el supuesto tradicionalmente

empleado por la perspectiva culturalista, según la cual un área cultural está delimitada a partir de la presencia o ausencia de ciertos rasgos, los cuales coinciden con ciertos elementos geográficos.

Es importante señalar que faltan muchas tareas por realizarse, como por ejemplo hacer una búsqueda más extensiva de poblaciones productoras de mezcal asentadas en el área de la RBTC, con el propósito de identificar la presencia de los mismos rasgos determinados en este artículo, lo cual seguiría reforzando las hipótesis de trabajo que aquí planteamos.

Finalmente, toda esta labor de investigación, como parte de un proyecto más amplio, servirá para generar mecanismos que contribuyan a un programa integral e interregional para el aprovechamiento sustentable del *Agave potatorum*, específicamente de la variedad papalomé-potatorum, al incorporar una idea del territorio más amplia y sustentada en aspectos geográficos, biológicos, sociohistóricos, culturales y económicos a partir del concepto de patrimonio biocultural. Pero, sobre todo, que los productores y sus comunidades de origen sean tomados en cuenta para la elaboración de políticas públicas destinadas a la protección de la RBTC y se privilegien las diferentes necesidades por atender, como el respeto a sus culturas y la justicia social, así como fomentar la protección, la difusión, la divulgación y la conservación del patrimonio biocultural que históricamente han constituido.

REFERENCIAS

- Barabas, A. M. (2003). Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A.M. Barabas *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (pp. 15-36). México: INAH.
- Bate, L. F. (1978). *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*. México: Juan Pablos Editor.
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrodiversidad en los territorios indígenas*. México: INAH.
- Brunel, M. C. (2008). Poner la conservación al servicio de la producción campesina, reto para la construcción de un nuevo paradigma de desarrollo. *Argumentos*, 21(57), 115–139.
- Castellón, B. (2006). *Cuthá, el cerro de la Máscara: arqueología y etnicidad en el Sur de Puebla*. México: INAH.
- Castellón, B., & Pérez, I. (2015). Producción artesanal de mezcal en el sur de Puebla: procesos técnicos y percepción social. En J. L. Vera Cortés & R. Fernández (Eds.), *Agua de las verdes matas. Tequila y mezcal* (pp. 123–130). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Artes de México y del Mundo S.A de C.V.
- García, M. (2011). Introducción. En E. Williams, M. García, P.C. Weigand & M. Gándadara (editores) *Mesoamérica. Debates y perspectivas* (pp. 11–20). El Colegio de Michoacán.
- Herskovits, M. (2011). *El hombre y sus* Secretaría de Cultura del Gobierno de México. (2020). *Popoloca : Lenguas indígenas México*. Sistema de Información Cultural. http://sic.gob.mx/ficha.php?table=inali_li&table_id=13
- Serra, M. C., & Lazcano, J. C. (2011). *Vida cotidiana. Xochitecatl-Cacaxtla. Días, años, milenios* (Primera ed). México: IIA-UNAM.
- Serra, M. C., & Lazcano, J. C. (2016). *El mezcal, una bebida prehispánica: estudios etnoarqueológicos*. México: IIA-UNAM.
- Torres, I., Casas, A., Delgado-Lemus, A., & Rangel-Landa, S. (2013). Aprovechamiento, demografía y establecimiento de Agave potatorum en el Valle de Tehuacán, México: Aportes etnobiológicos y ecológicos para su manejo sustentable. *Zonas Áridas*, 15(1), 92–109.
- Vargas, I. (1990). *Arqueología, ciencia y sociedad. Ensayo sobre teoría arqueológica y la formación económico social tribal en Venezuela*. Caracas: Editorial Abre Brecha.

MISCELÁNEA

LA MATANZA DE CHOLULA Y LA CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS

THE CHOLULA'S MASSACRE AND THE IMAGINARIES CONSTRUCTION

ERIK CHIQUITO CORTÉS*

Fecha de entrega: 19 de julio de 2021

Fecha de aceptación: 08 de noviembre de 2021

A Maximino Chiquito Mixcóatl

RESUMEN

* Erik Chiquito Cortés es licenciado en Arqueología por la Universidad Veracruzana. Maestro en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha dirigido y colaborado en diversos proyectos arqueológicos en Puebla, Veracruz, Nuevo León y Ciudad de México. Actualmente es docente del Complejo Regional Norte de la BUAP y doctorante de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Complejo Regional Norte, Benemérita Universidad Au-

La imagen es sin duda una herramienta que permite, entre otras cosas, definir o interpretar sucesos de relevancia para una sociedad pues al estar sujeta a un tiempo y espacio, establece la manera en que se perciben ciertos acontecimientos (míticos o históricos), desencadenando una serie de imaginarios. Un claro ejemplo es el tema de la matanza de Cholula, ya que mientras en un tiempo se ve como un hecho aberrante contra la población originaria, en otro contexto se entiende como algo primordial y meritorio.

PALABRAS CLAVE: *Conquista, Cholula, imagen, imaginarios.*

tónoma de Puebla. Correo: chiquito.erik@gmail.com

ABSTRACT

The image is undoubtedly an implement that allows, among other things, to define or interpret events of relevance to a society; because being subject to a time and space, it establishes the way in which certain events (mythical or historical) are perceived, thus triggering a series of imaginaries. A clear example is the topic of the Cholula massacre, since while at one time it is seen as an aberrational act against the native population; in another context, it is understood like something primordial and meritorious.

KEYWORDS: *Conquest, Cholula, Image, Imaginaries.*

INTRODUCCIÓN

Dentro del recorrido que Hernán Cortés y sus huestes realizaron camino a la capital mexicana en 1519, su paso por Cholula fue determinante en la campaña militar de conquista, debido a que ocurre el enfrentamiento bélico más evidente suscitado desde su desembarque en las costas del Golfo en el mes de abril. Tal acontecimiento, referido en la historiografía como la matanza de Cholula, ha generado al pasar el tiempo, un considerable interés que se ve reflejado tanto en la bibliografía especializada y de divulgación, como en la manufactura de imágenes, situación donde se finca el

principal aliciente de la presente investigación.

Por tanto, el artículo propuesto busca profundizar en torno a la construcción de imaginarios colectivos a partir de la imagen, cuya temática principal circunscribe en la hecatombe cholulteca del siglo XVI. Ello, con base en dos ejemplos elaborados en centurias distintas y con tradiciones pictóricas opuestas (códice Cholula y óleo Escenas de la Conquista), que manifiestan su contexto histórico-cultural y la manera en que se observa este acontecimiento desde un tiempo distante e intereses particulares.

CHOLULA Y SU CONTEXTO

Al momento del arribo de Hernán Cortés, Cholula era considerada como un santuario donde reposaban los restos cremados de Quetzalcóatl, quien además era la divinidad tutelar del asentamiento. La importancia de la ciudad fue tal, que dignatarios destacados, como el mítico Ocho Venado Garra de Jaguar, acudieron a ella tanto para rendirle culto al fardo mortuorio, como para legitimar su poder y cerrar alianza con los tolteca-chichimeca, consiguiendo el título de tecuhtli, a través de la perforación del septum (Plunket y Uruñuela, 2018, pp. 212-213; Joyce y Levine, 2008, p. 46).

El prestigio y alcance de la metrópoli no pasó desapercibido por los conquistadores y cronistas, quienes la describen con asombro. El primero de ellos fue el mismo Cortés (2005,), quien enuncia lo siguiente:

Esta ciudad de Churultecal está asentada en un llano, y tiene hasta veinte mil casas [...] es muy fértil de labranzas [...] y aun es la ciudad más hermosa de fuera que hay de España, porque es muy torreada y llana y certifico a vuestra alteza que yo conté desde una mezquita cuatrocientos treinta y tantas torres (pp. 55-56).

Por su parte Bernal Díaz del Castillo (2011) menciona:

Tenía aquella ciudad [...] tantas torres muy altas, que eran cúes y adoratorios donde estaban sus ídolos, especial el cu mayor, era de más altor que el de México, puesto que era muy suntuoso y alto el cu mexicano, y tenían otros patios para servicio de los cúes. [...] Acuérdomme, cuando en aquella ciudad entremos, que desde que vimos tan altas torres y blanquear, nos pareció al propio Valladolid (pp. 149-150).

Mientras que religiosos que si bien, no observaron la ciudad en su apogeo, pudieron distinguir los remanentes de la ciudad como es el caso de fray Toribio de Benavente (1989) quien suscribe:

Y a esta Chololla tenían por gran santuario, como otra Roma, [...] había muchos templos del demonio, y dijéronme había más de trescientos y tantos, [...] y así tenía como días muchas fiestas en el año [...] cada provincia tenía sus salas casa dentro de Cholollan, donde se aposentaban (p. 114).

Dichas descripciones parecen no estar

alejadas de los datos obtenidos en indagaciones dentro de la ciudad, pues según la propuesta Lind (2012, pp. 100-102), Cholula como *altepetl* se conformaba por seis *tecpan* o cabeceras, las cuales eran: Tianguisnáhuac al noreste, Texpolco al noroeste, Mizquitla al norte, Xixitla al suroeste, Tecama al sur y Colomochco al sureste, abarcando una superficie aproximada de 990 km², donde habitaba una población de 40 mil personas.

La conformación de estos territorios pudo tener su origen hacia el Clásico Temprano (Müller, 1973, p. 42), momento en el que el recinto de mayor sacralidad era la Gran Pirámide, la cual, al contacto con los conquistadores, no ostentaba el mismo nivel de relevancia que el templo de Quetzalcóatl (localizado bajo el Convento de San Gabriel), utilizando el basamento como un espacio para la práctica funeraria (Plunket y Uruñuela, 2006, p. 172).

Todo parece indicar que el sistema de gobierno teocrático se fincó en un tipo de organización corporativa, pues según la fuente consultada, Cholula estaba dirigida por dos, cuatro o seis señores (Carrasco, 1971, pp. 16-20); lo que eclipsa la posibilidad de un poder absoluto encarnado en la figura de un monarca, como puede entenderse el Huey Tlatoani entre los mexicas.

Mientras tanto, la población asentada en el *alteptl* considera un amplio y complejo abanico, ya que, al ser un punto de peregrinación, el asentamiento de diversas sociedades fue una constante. Sin embargo, la mayoría de gente tenía

como lengua franca el náhuatl, constituyendo dos grupos: los colomoxcas y los tolteca-chichimeca, también llamados cholultecas (Merlo Juárez, 2012, p. 26). El primer grupo, conformado por personas de Cuautinchán y algunos mixtecos-popolocas, se estableció en el actual San Andrés, mientras que el segundo en San Pedro (Carrasco, 1971, p. 61).

El grupo tolteca-chichimeca a su vez, se encontraba claramente dividido en dos comunidades: los toltecas, quienes eran los dirigentes y los calpuleque, población de los barrios. En conjunto y con base en la propuesta de Pedro Carrasco (1971, p. 13) la toltequidad tenía como cabeza a los *tepeuani* o toltecas y a sus extremidades los barrios mismos, es decir, los calpuleque.

18 DE OCTUBRE DE 1519

Por la mañana del 12 de octubre, Cortés y su ejército entran a la ciudad-sanctuario de Cholula (Graulich, 2014, p. 379), pese a las marcadas advertencias de los tlaxcaltecas de no hacerlo, debido a que lo consideraban un sitio peligroso y la afinidad diplomática entre la Tollan-Chollolan-Tlachihualtepetl y Tenochtitlán.

Dicha insistencia, está vinculada a conflictos militares suscitados en el valle Puebla-Tlaxcala hacia el año 1504, prolongándose a 1518. En este momento los huejotzincas de origen acolhua, y los tlaxcaltecas de tradición chichimeca, se enfrascaron en una disputa donde estos últimos salieron vencedores. Tal

apogeo pudo no ser bien recibido por parte de Cholula, ya que se encontraba habituada a tener el control regional, al menos de manera religiosa, lo que causó el descontento general de los seguidores de Camaxtli, quienes los consideraron como enemigos, a partir de la coalición entre los cholultecas y los mexicas (Camelo, 2001, p. 54).

Pese a aquellas sugerencias, el extremeño tomó la decisión de acudir a la ciudad con un objetivo no muy evidente, pero que se esclareció a medida que él y sus huestes comenzaron a vislumbrar ciertas conductas erráticas de los dirigentes, aunadas a la latente hostilidad por parte de los habitantes, que Cortés hace notar en su segunda Carta de Relación fechada el 30 de octubre de 1520.

Tras un recibimiento efusivo y un trato servicial hacia los ibéricos, al pasar tres días todo esto cambió, pues el mismo Hernán Cortés expone: “[...] proveyeron muy mal y cada día peor y pocas veces me venían a ver ni hablar los señores y personas principales de la ciudad” (2005 p. 54). Mientras tanto Díaz del Castillo relata “[...] al tercer día ni nos daban de comer ni parecía cacique ni papa; y si algunos indios nos venían a ver estaban apartados, que no se llegaban a nosotros, y riéndose, como cosa de burla” (2011, p. 144).

Dicho distanciamiento fue interpretado por los ibéricos como una celada que tenía como objetivo terminar con la empresa de Conquista, evitando a toda costa, su arribo a Tenochtitlán. No obstante, fue la misma Malintzin, quien les

advirtió de este plan, pues una anciana noble de la ciudad, cuyo nombre nunca es mencionado y que buscaba desposar a su hijo con Marina, le advirtió y sugirió se fuera con ella. Tal acontecimiento lo enuncia Cortés advirtiendo:

[...] a la lengua que yo tengo [...] le dijo otra natural de esta ciudad cómo muy cerquita de allí estaba mucha gente de Mutezuma junta, y que los de la ciudad tenían fuera sus mujeres e hijo y toda su ropa, y que había de dar sobre nosotros para matar a todos (2005, p. 54).

Esta información, según el extremeño, le fue confirmada por gente de Cholula y los mismos tlaxcaltecas.

Tal y como argumenta Camilla Townsend (2015, p. 126) la decisión de Malinche por advertir la emboscada se encaminó a resguardar tanto a la empresa a la que pertenecía, como a ella misma. Ya que el aceptar la protección de la anciana o las nupcias con el noble cholulteca, nada le amparaba que una vez triunfante la conspiración, esta fuera sacrificada o una cónyuge altamente vulnerable.

Según López de Gómara (2006), personaje vinculado a Cortés por ser su capellán en la Península, una evidente muestra del designio indígena en contra las tropas fue la práctica del sacrificio, relatando lo siguiente: “[...] y los sacerdotes sacrificaron a su Quezalcouathl diez niños de a tres años; las cinco hembras; costumbre que tenían comenzando

alguna guerra” (p. 91).

Hernán Cortés por su parte, tomó como medida inicial reunir a sus hombres con los que evalúa la situación; al finalizar, se determinó capturar a los principales del asentamiento y tenerlos presos en una habitación, quienes a su vez argumentaron que el artificio había sido tramado por Moctezuma ya que, al ser sus tributarios, debían obedecer la indicación (Cortés, 2005, pp. 54-55). Acto seguido y tras un disparo de fuego, se inició la matanza. En un lapso de cinco horas, las huestes españolas y sus aliados tlaxcaltecas había tomado la ciudad y ejecutado alrededor de 3 000 personas (Plunket y Uruñuela, 2018, p. 240).

En el inter de aquel acontecimiento, relatan las fuentes históricas de tradición indígena lo siguiente:

En el momento hay acuchillamiento, hay muertes, hay golpe. ¡Nada en su corazón temían los de Cholula! [...] Por su parte la gente humilde no más está llena de espanto. No hace más que sentirse azorada. Es como si la tierra temblara, como si la tierra girara en torno de los ojos (León Portilla, 2009, pp. 51-52).

Al transcurrir el tiempo de la batalla y vislumbrar los cholultecas su evidente derrota, decidieron destruir las esquinas de los muros del templo de Quetzalcóatl, pues según dictaba la tradición que del recinto brotaría poderosos torrentes de agua que inundarían la ciudad, aniquilando a sus adversarios, sin embargo,

para los pobladores de la *Tollan-Chollolan*, esto nunca aconteció (Graulich, 2014, p. 384).

Al finalizar aquella matanza, los señores tomados presos convienen con el conquistador extremeño rendir pleitesía al Rey Carlos; y en un claro sentido de amparar lo acontecido (Plunket y Uruñuela, 2018, p. 240), Cortés describe:

Después de les haber hablado muchas cosas acerca de su yerro, solté dos de ellos, y otro día siguiente estaba toda la ciudad poblada y llena de mujeres y niños muy seguros, como si cosa alguna de lo pasado hubiera acaecido (2005, p. 55).

Fue hacia la segunda mitad del siglo XVI, que en la provincia de Tlaxcala se elaboraron las primeras imágenes que proyectaban la matanza de Cholula. Dichos documentos son el Lienzo de Tlaxcala (1550 ca) y la Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala (1584) (figs.-1-2). En el primer caso, el fin del lienzo establece una refundación y restructuración del antiguo *altépetl* tlaxcalteca, asumiéndose como vasallos de la Corona Española (gobernada por los Habsburgo) y partícipes primordiales de la empresa de Conquista tanto de México, como de otras latitudes como Guatemala o la Gran Chichimeca (Martínez Baracs, 2016, pp. 66-67). Mientras que, la obra realizada por Diego Muñoz Camargo enfatiza sobre el devenir histórico de Tlaxcala, considerando aspectos significativos como la idea de ciudad, en

la cual la predilección y afinidad de los tlaxcaltecas, manifiestan el verdadero compromiso que tiene con el nuevo sistema de gobierno (Viveros, 2018, p. 14).

No obstante, la construcción visual de la matanza, en ambos casos, establece la misma composición y solución, lo que indica una clara influencia del Lienzo de Tlaxcala, al trabajo de Muñoz Camargo. En las dos obras se establece un lenguaje pictográfico de tradición propiamente indígena en la inexistencia de fondos y en la manera de proyectar las edificaciones. La indumentaria, aunque fiel al modo de vestir de los grupos indígenas de ese periodo, donde se perciben tilmas, tocados con plumas, maxtlatl, xicolli, enredo, huipil, aunado a macahuítl y chimallis; los cuerpos consideran más bien, cierta occidentalización.

En lo referente al contenido, en el Lienzo de Tlaxcala (fig.1) es posible distinguir del lado izquierdo, un basamento con templo, correspondiente al adoratorio de Quetzalcóatl, el cual está rematado por unas almenas en forma de caracol cortado transversalmente y un topónimo que vislumbra una serpiente y una pluma. En el interior del recinto están dos personajes cholultecas, uno cayendo abatido del templo, mientras que el otro resiste el embate de los enemigos, uno tlaxcalteca y el otro español. Al pie de la estructura, se distinguen cuerpos desmabrados y un jinete ibérico que con su caballo destroza la cabeza de un indígena. A su lado la figura de Malitzin, quien señala el acontecimiento. Al centro dos nobles desconcertados del

acontecimiento y, junto a ellos, un preso que sugiere estar atado de manos y pies. Finalmente, en la esquina superior derecha se vislumbra a tres personajes cautivos dentro de una edificación. Toda la escena es rematada por una grafía latina que define el lugar: *Cholollan*.

Por su parte la foja 265r de la Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala (fig.2), advierte un contenido muy similar, excluyendo a los individuos de la plaza y los sometidos dentro de una estructura. No obstante, el detalle del trabajo nos permite distinguir elementos como orejeras, el atado de manos del cautivo, además de suponer que Cortés es el jinete. Asimismo, la imagen otorga dos textos que complementan la información, en la parte de la edificación se distingue: Templo de Quetzalcóatl, mientras que al pie de la misma se precisa: “La guerra que hubo en Cholula sobre la traición que tenían urdida los cholultecas por mando de los mexicanos, y de la gran matanza que hubo, cuya traición se descubrió por los tlaxcaltecas” (Muñoz Camargo, 1981).

EL CÓDICE CHOLULA

Elaborado de pequeños rectángulos de papel amate que conforman un gran lienzo, el código Cholula (CCH) posee unas medidas aproximadas de 112x160 cm (fig.3). Su manufactura se circunscribe a la segunda mitad del XVII y en el contenido pictográfico del documento considera los dos lados (González-Hermosillo, 2012, p. 66). No obstante, exis-

ten dos copias posteriores cuyo tenor representa el anverso del mismo.

El código puede definirse como de tipo histórico-cartográfico (Ruz Barro, 2004, p. 195), el cual busca enaltecer a María Ilamateuhli (Ylamateutli), como pieza fundamental para descubrir la celada contra los conquistadores, lo que desencadenó el episodio de la matanza, pues según el documento, fue ella quien advirtió a Marina del complot (fig.4). Dicha apoteosis se complementa con grafías en las cuales se le menciona como “corazón y espejo del señorío o como “señora de Cholula, amiga de los nuestros”. Todo lo anterior con la finalidad de testificar y ratificar los privilegios de sus descendientes, quienes pertenecían a la nobleza del *tecpan* de Tenanquiauac (González-Hermosillo, 2012, p. 66; Gonzalez-Hermosillo y Reyes García, 2020, pp. 82-84).

Sin embargo, el interés del presente artículo radica en la escena de la matanza (vid. fig.3), la cual en el código representa el momento justo de la batalla (fig.5-6). Para esto, el tlacuilo se asistirá del uso de grana cochinilla para aludir a la sangre derramada, otorgando una mayor fuerza al acontecimiento narrado (p. 57).

Los involucrados en la lucha, elaborados por trazo en tono negro, se ubican dentro de un contexto urbano, es decir, un escenario donde se perciben cuerpos inertes y desmembrados en las calles (p. 60). Por su parte, aquellos que están en pie exhiben su armamento destacando la figura de cuatro indígenas, de los cuales

uno porta arco con flecha y los tres restantes macuahuitl con *chimallis*. Mientras que los dos conquistadores figurados ostentan un arma de fuego; además de una pica y su armadura que le cubre todo el cuerpo.

El contexto histórico en el que se sitúa el códice, es decir, la segunda mitad del siglo XVII, postula una serie de consideraciones que permiten divisar el porqué del contenido. Puesto que, aunque existe una marcada separación entre el mundo criollo e indígena, la convergencia con el tema de la Conquista, su tiempo y sus consecuencias, suelen establecer un discurso cercano.

Dentro de las esferas criollas, la exaltación de la campaña militar se basa en la noción de descendientes y herederos legítimos de aquellos heroicos conquistadores que le permitieron al Reino de Castilla aumentar su territorio. Esta extensión se logra anteponiéndose a Tenochtitlán, ciudad glorificada, fundada y tutelada por nobles gobernantes de la altura del mundo clásico (Hecht, 1991, pp. 316-317).

Las sociedades indígenas, por su parte, implementan sus recursos visuales (códices), incorporando grafías latinas; en las que se enaltecen su activa participación en las jornadas de Conquista. Para ello toman de contenido batallas, fundaciones de ciudades, la aceptación y en algunos casos, la instauración de la fe cristiana. Todo esto con la finalidad de legitimar, preservar y establecer sus posesiones ante la Corona (Rubial García, 2013 pp. 97-104).

Como se pudo observar, la unión del pensamiento entre el mundo indígena y criollo se instituye en la empresa militar, en ambos casos como descendiente de los protagonistas. La existencia de una República de indios e ibéricos supuso un cierto nivel de "correspondencia", lo que generó que el acontecimiento histórico de la Conquista se entendiera más como un pacto y no como una imposición de un grupo sobre otro. Dicho pensamiento se manifiesta en diversos biombos, donde Moctezuma II, Emperador de México, conviene con Cortés adherirse al Imperio Español, manteniendo sus privilegios, dando origen a la Nueva España (p. 87). Esto según Cuadriello (1994) sugiere ser: "la primera ocasión en que indígenas y españoles trabajaron juntos en un proyecto de tema americanista y bajo un concepto histórico pleno de sincretismo y modernidad" (p. 88).

FÉLIX PARRA Y SU "ESCENAS DE LA CONQUISTA"

Titulada *Escenas de la Conquista. La matanza de Cholula* (ECLMCH) fue un óleo elaborado en 1877 por mano del artista mexicano Félix Parra (fig. 7). Nacido en 1845, en Morelia, Michoacán estudió pintura en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo y en la Academia de San Carlos de la ciudad de México, siendo alumno de Plegrín Clavé, Santiago Rebull, Juan Urruchi y José María Velasco. De 1876 a 1882, tras obtener una beca, estudia en Francia e Italia, donde se influenció de las vanguardias europeas (Tovar de Te-

resa, *et al.*, 1997, p. 42).

El óleo se compone de tres planos donde se perciben al fondo las montañas, posteriormente la edificación derribada y al frente la escena principal. La pintura considera un total de diez personajes: cuatro conquistadores, dos de ellos en el segundo plano y seis indígenas, de los cuales hay tres mujeres, dos niños y un hombre, todos en primer plano.

El realismo de la obra permite distinguir la expresión de cada personaje, donde se manifiestan sentimientos latentes de desesperanza, tristeza, odio y arrogancia. La destrucción y la muerte es el tema principal de la obra, enfatizado en el humo y la sangre; captando el momento justo en que se ha finalizado la matanza. La expresividad e individualidad de las mujeres indígenas contrasta con la rigidez y rostros similares de los españoles, quienes, cubiertos de pies a cabeza por sus armaduras, parecen únicamente estar interesados por los botines de guerra.

La composición de la pintura sitúa a los victoriosos de pie, mientras que los vencidos se encuentran en el suelo, muertos, agonizantes o arrodillados, igual que sus divinidades y cultura, ejemplificada en textiles y cerámica dispersos en la plaza, así como una escultura derrocada que puede interpretarse como la caída de la religión cholulteca.

A pesar de que la pintura fue realizada ya en su estancia por el viejo continente, lo cierto es que su trabajo exhibe una clara base académica-historicista de corte indígena, influenciado del pensa-

miento de Pelegrín Clavé (Fernández, 1981, p. 38). En la segunda mitad del siglo XIX el realismo ganó terreno en las asignaturas impartidas en San Carlos; asimismo, el pensamiento liberal incitó a cambiar los contenidos bíblicos por los históricos, donde se destaca el pasado prehispánico (Ramírez, 1991, p. 505).

Este tiempo pretérito se construyó con base en el concepto del Anáhuac donde los aztecas se convirtieron en el antecedente prístino de la nación liberal mexicana, destacando la figura de Cuauhtémoc o el mismo Xicotécatl, que, aunque tlaxcalteca, representaba el valor y audacia de un indígena en contra de los invasores (Zepeda, 2012, pp. 119-123). Lo anterior generó un nuevo contenido e iconografía para los artistas, quienes vieron en los relatos, códices y objetos arqueológicos (hasta entonces obtenidos), sus principales fuentes de creación; sin embargo, los modos de representación siempre se vincularon a los modos europeos, interpretando a los antiguos habitantes como: “indios del olimpo” (Barajas Durán, 2013, pp. 149-151).

LA IMAGEN COMO CONSTRUCTORA DE IMAGINARIOS: LA MATANZA DE CHOLULA

Visto el contexto histórico de la matanza de Cholula y exponiendo los objetos de estudio, es posible adentrarnos en el uso y función de la imagen como constructora de imaginarios, entendiendo como:

un conjunto de producciones mentales o materializadas en obras, a partir de imágenes visuales (cuadros, dibujos, fotografías) y lingüísticas (metáfora, símbolo, relato), que forman conjuntos coherentes y dinámicos que conciernen a una función simbólica en el sentido de una articulación de sentidos propios y articulados (Wunenburger, 2008, p. 15).

Por lo tanto, la imagen no crea imaginario por sí misma, sino que se articula con otros mecanismos sociales como, por ejemplo, la escritura, la oralidad, la danza o la música, que incorporados la construyen, perfilan, reconstruyen o deconstruyen de manera paulatina, amén a los actores principales.

Así pues, la imagen busca aprehender su universo, sujeta siempre a su contexto histórico, geográfico y social, establece significaciones que tiene como principal objetivo la producción de códigos que pueden ser reconocidos por los integrantes de cada sociedad (Lévis-Strauss, 2002, p. 168), por tanto “aporta una realidad de orden semántico” (1971, p. 116). No obstante, la identificación de estos conceptos no supone que todos los individuos adviertan el significado total de los contenidos.

Una aproximación a lo ya expuesto ocurre durante la Revolución francesa, momento en el que la imagen jugó un papel determinante para la aceptación y éxito del pensamiento ilustrado, el cual no solo era visible en los grandes óleos de los grupos burgueses, sino también en

los panfletos que recorrían la ciudad, con la finalidad de difundir el pensamiento y los sentires del pueblo francés en contra de las instituciones Monárquica y Eclesiástica. Para ello, se echó mano de todos los recursos visuales de la época para representar nociones o ideas, con el fin de ser accesible, en la manera de lo posible, a toda la población.

Ejemplo de esto fue la conceptualización de la luz, pues durante el barroco del siglo XVII, esta es vinculada con la luminiscencia del cielo, es decir, la luz divina (*dominus illuminatio mea*), la cual podía verse en obras clericales como marcos del Espíritu Santo, Cristo, María o de los mismos religiosos. Sin embargo, para la Francia de la siguiente centuria, la luz simboliza el conocimiento, la razón (*lumière*), aquella que va en contra de la superstición, de la oscuridad; por tanto, esta se colocará para la exaltación de las nuevas doctrinas y símbolos, como son el gorro frigio y la *Grande Encyclopédie*, cuya “verdad contenida”, es proyectada y amparada por la luz (Gombrich, 2003, pp. 166-167).

La luz como punto de afinidad en discursos aparentemente divergentes nos permite introducirnos al tema de la presente indagación. Ya que dos modos de representación que sugieren estar completamente alejados tanto en tiempo, técnica y propósito, en realidad, convergen mucho más de lo que se puede considerar a primera vista.

Posiblemente la correlación más evidente es el contenido, debido a que

tanto el Códice Cholula (CCH), como la pintura Escenas de la Conquista. *La matanza de Cholula* (ECMCH), establecen su imagen con base en el acontecimiento de la Matanza, el primero representándolo durante la batalla, mientras que el segundo, poco después de haber culminado esta.

Dicho hito histórico, citado en las fuentes documentales del siglo XVI, no cuenta propiamente con un corpus de imágenes que hayan sido manufacturas en el contexto de la Conquista; es más, los primeros trabajos se elaboraron cuatro décadas después, sin olvidar que las crónicas no suelen coincidir o precisar en ocasiones sobre lo acontecido. Esto permitió que el tlacuilo y el artista respectivamente, priorizaran el momento que ilustrarían, con base en el objetivo y función propuesto para la imagen.

En ese sentido, ambas obras articulan una intención similar, ya que como se observó en párrafos previos, el CCH tenía como fin justificar ante la Corona los privilegios de los descendientes directos de María Ilamateuhli, evidenciando que, sin su aporte, la celada en contra de los españoles habría sido exitosa, lo que impediría el acercamiento entre Cortés y Moctezuma II, evitando así el “pacto” entre ambos y la adhesión del “Imperio Mexicano” al Reino de Castilla. Mientras que la ECMCH proyecta la figura del vencido indefenso y victimario frente al conquistador soberbio, cuyo único interés recae en el saqueo de oro y en la indiferencia ante la muerte que deja tras su paso. Esto nos deja entre ver cómo

se desdeña el paso novohispano del México Independiente, que ve en la ocupación ibérica un amargo periodo entre la prehispanidad y la nación moderna.

Aunque el contexto puede ser distinto la intención no, pues en ambos ejemplos, el propósito de la imagen se introduce en un discurso oficial establecido, que se fortalece en medida de que se integran nuevas construcciones sociales respecto al acontecimiento, que en este caso refiere a la Conquista española.

Visto de esta manera, la manufactura del CCH responde al tópico usual (pero no total) del siglo XVII, en el que los indígenas nobles se asumen como parte fundamental de la empresa militar, no como sometidos, sino como iguales a los ibéricos. Por tanto, consideran que sus antecesores también eran conquistadores o bien, que sus antepasados estaban a favor de la cristianización y el vasallaje a la Corona.

Y en el caso de la obra ECMCH fortalece el argumento de la nación mexicana de la segunda mitad del XIX, el cual ve en el pasado prehispánico inmediato al contacto español, su precedente prístino, manchado y ensombrecido por los enemigos de la patria, es decir, las fuerzas extranjeras, que como en la Conquista, buscan arrebatar al pueblo sus bienes, a partir de la violencia y el enajene de la fe.

Resulta interesante considerar que el CCH responde a una tradición pictográfica genuinamente indígena, la cual, como ya se mencionó, funcionó como instrumento legal para una institución

de origen español. Mientras que la EC-MCH, de fundamento academicista occidental, busca proyectar a la Conquista española como un acontecimiento sangriento, que devastó las raíces autóctonas.

Finalmente, resulta interesante observar cómo el imaginario indígena noble del periodo Novohispano constantemente fortalecía su afinidad a la Conquista y el proceso de evangelización a través de sus tradiciones culturales (códices, relatos, danzas). Posiblemente, muchas familias nobles de Cholula, que resultaron beneficiadas con el nuevo orden, verdaderamente consideraban a Doña María Ilamateuhtli como: “corazón y espejo del señorío”, gracias en parte a la manufactura del Códice Cholula.

Caso similar ocurrió dentro de las esferas liberales del México decimonónico, las cuales veían en la obra de Parra, la brutalidad y ambición que constantemente se repitió durante toda la expansión militar; dando fin al gran esplendor de aquellos indios cuya magnificencia, recién podía divisarse en algunas “ruinas” ocultas en recónditos sitios de la nación mexicana.

CONSIDERACIONES FINALES

Pese a la aparente calma que yacía en la ciudad de Cholula después de la hecatombe descrita por mano y puño del mismo Hernán Cortés, esta nunca olvidó lo ocurrido aquel octubre de 1519. Ya que, en el devenir histórico tanto de la Nueva España, como del México indepen-

diente, el hito de la matanza perpetrada en la urbe de Quetzalcóatl ha generado imaginarios cuya base de construcción se puede advertir en la imagen.

Siempre en constante movimiento, los imaginarios se van adaptando a las nuevas maneras de percibir la realidad. Muestra de ello son el *Códice Cholula* y el óleo *Escenas de la Conquista. La matanza de Cholula* que, con base en un mismo hecho, lo definen y lo argumentan a partir del pensamiento que las contextualiza.

Lo anterior se puede precisar a partir de la figura de Doña María Ilamateuhtli, quien durante estos 500 años se ha percibido de tres maneras: como la “anciana” que comunicó la celada sin más afán que su interés por emparentar con Marina; como “señora de la ciudad y amiga de los españoles” durante el virreinato y finalmente en el México liberado, como “traidora de su pueblo” al mismo nivel que Malintzin.

Si bien el presente artículo solo se centró en dos ejemplos que se suponen antagónicos y anacrónicos, su afinidad se encuentra sujeta en el uso de la imagen como un recurso discursivo, que tiene un cierto nivel de impacto en las colectividades, donde los relatos se complementan de los trazos y permiten así, fortalecer los imaginarios de un hecho histórico como es el caso de la Matanza de Cholula.

Lo anterior no busca aminorar un suceso tan atroz; pero sí mostrar, en la medida de lo posible, la resignificación a la que se encuentra sujeto y de los actores

que la construyen. Tal situación sigue vigente, pues falta con evocar las conmemoraciones llevadas a cabo por motivo de los 500 años del acontecimiento, en donde el discurso propuesto se dirigió como un doloroso génesis del mestizaje, de lo mexicano. Que a partir de la ingesta de pan (antropomorfizado), se buscó “comulgar” el pasado sangriento, con una antropofagia ritual.

REFERENCIAS

- Barajas Durán, R. (2013). Retrato de un siglo ¿Cómo ser mexicano en el XIX? En E. Florecano (coord.), *Especjo mexicano* (pp. 116-177), México: CONACULTA, FCE, Fundación Miguel Alemán A.C.
- Camelo, R. (2001). La matanza de Cholula. *Arqueología Mexicana. Vol. IX*, núm. 49, pp. 52-55.
- Carrasco, P. (1971). Los barrios antiguos de Cholula. *Estudios y documento de la región de Puebla-Tlaxcala. Vol. III*, pp. 9-87.
- Cortés, H. (2005). *Cartas de relación*. México: Editorial Porrúa.
- Cuadriello, J. (1994). Los jeroglíficos de la Nueva España. En A. L. Cúe (coord.) *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España* (88-113) México: MUNAL, CONACULTA, Banamex, Grupo ICA.
- De Benavente, fray Toribio. (1989). *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio*. México: CONACULTA.
- Díaz del Castillo, B (2011). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- González-Hermosillo Adams, F. y Reyes García, L. (2002). *El códice de Cholula. La exaltación testimonial de un linaje indio*. México: INAH, Gobierno de Puebla, CIESAS, Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- González-Hermosillo Adams, F. (2012). Códice Cholula. *Arqueología Mexicana. Vol. XX*, núm. 115, pp. 66-70.
- Gombrich, E. (2003). *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*. México: FCE.
- Graulich, M. (2014). *Moctezuma. Apogeo y caída del Imperio Azteca*. México: Ediciones Era.
- Joyce, A. A. y Levine, M. N. (2008). Tututepec (Yucu Dzaa). Un imperio del Posclásico en la Mixteca de la Costa. *Arqueología Mexicana. Vol. XV*, núm. 90, pp.44-47.
- Hecht, J. (1991). La identidad criolla y la transmutación de las formas europeas. En A. Ruy-Sánchez (coord.) *México: esplendor de treinta siglos* (pp. 315-320), México, Fundación de Investigaciones Sociales A.C., Amigos de las Artes de México.
- León Portilla, M. (2009). *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México: UNAM.
- Lévis-Strauss, C. (1971). *El arte, lenguaje, etnología*. México: Siglo XXI.
- _____ (2002). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: FCE.

- Lind, M. (2012). La estructura político-territorial del *altepetl* de Cholula. En A. Daneels y G. Gutiérrez Mendoza (coords.), *El poder compartido. Ensayos sobre la arqueología de organizaciones políticas segmentarias y oligárquicas* (pp. 99-113) México: CIESAS, COLMICH.
- López de Gómara, F. (2006). *Historia de la Conquista de México*. México: Editorial Porrúa.
- Martínez Baracs, A. (2016). La Tlaxcala virreinal. *Arqueología Mexicana*. Vol. XXIV, núm. 139 pp. 66-73.
- Merlo Juárez, E. (2012). Cholula, la Roma de Mesoamérica. *Arqueología Mexicana*. Vol. XX, núm. 115, pp. 24-30.
- Müller, F. (1973). El origen de los Barrios de Cholula. *Boletín INAH Época II*, No. 5, pp. 35-42.
- Muñoz Camargo, D. (1981). *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las indias y del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. México: IIF, UNAM.
- Plunket Nagoda, P., Uruñuela Ladrón de Guevara, G. (2006). Testimonios de antiguas formas de vida. En D. Rodríguez, F. Solís, M. Cruz, P. Plunket, P. Uruñuela. *Cholula: La gran pirámide* (pp. 157-175). México: CONACULTA, INAH, Gobierno del Estado, México.
- _____ (2018). Cholula. México: COLMEX, FCE.
- Ramírez, F. (1991). "El arte en el siglo XIX", en En A. Ruy-Sánchez (coord.) *México: esplendor de treinta siglos* (pp. 499-538). México, Fundación de Investigaciones Sociales A.C., Amigos de las Artes de México.
- Rubial García, A. (2013). Nueva España: imágenes de una identidad unificada. En E. Florecano (coord.), *Espejo mexicano* (pp. 72-115), México: CONACULTA, FCE, Fundación Miguel Alemán A.C.
- Ruz Barrio, M. Á. (2004). El código de Cholula: nuevos enfoques de estudio. XXVI *Congreso Internacional de Americanística* (pp. 195-201), Perugia: Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano.
- Tovar De Teresa, G. Breña Valle, G. Corona del Conde, T. García Correa, F. Guzmán Urbiola, X. (1997). *Repertorio de artistas en México. Artes plásticas y decorativas*, Tomo III. México: Bancomer.
- Townsend, C. (2015). Malintzin. *Una mujer indígena en la Conquista de México*. México: Ediciones Era.
- Viveros, A. (2018). Codigofagia en los textos visuales de la descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala (1584). *Boletín del Museo de Arte Precolombino*, Vol. 23, núm. 2, pp. 9-25.
- Wunenburger, J. (2008). *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Del Sol.
- Zepeda, B. (2012). Enseñar la nación. *Educación y la institucionalización de la idea de la nación en el México de la Reforma* (1855-1876). México: CONACULTA, FCE.

FIGURAS



Fig. 1 Escena de la matanza de Cholula, en ella se ve una composición abierta. Lienzo de Tlaxcala

Fuente: Camelo, 2001, p. 52.

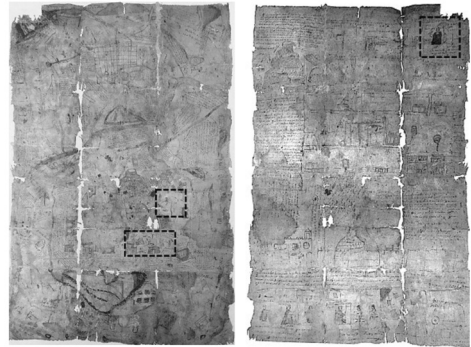


Fig. 3 Códice Cholula, a) Anverso; b) Reverso. En los recuadros la escena de matanza y la representación de María Ilamateuhtli.

Fuente: González-Hermosillo, 2002, pp. 52-53.

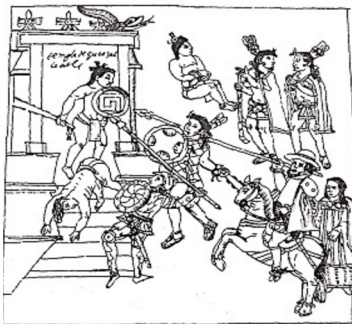


Fig. 2 Escena de la matanza de Cholula, en ella se ve una composición cerrada. Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala.

Fuente: Muñoz Camargo, 1981, f.256r.



Fig.4 Detalle de María Ilamateuhtli, la “Señora de Cholula”

Fuente: González-Hermosillo, 2002, p. 83.

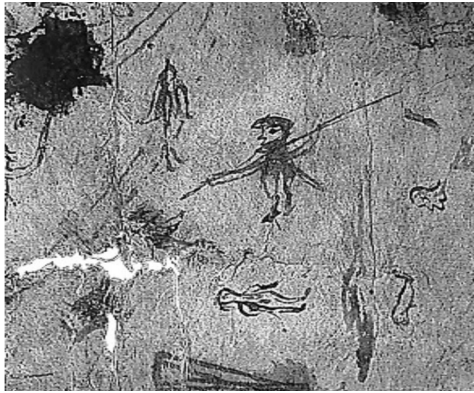


Fig.5 Anverso, detalle de Matanza. Al centro conquistador con armadura y pica, rodeado por cadáveres y desmembrados. Fuente: González-Hermosillo, 2002, p. 59.

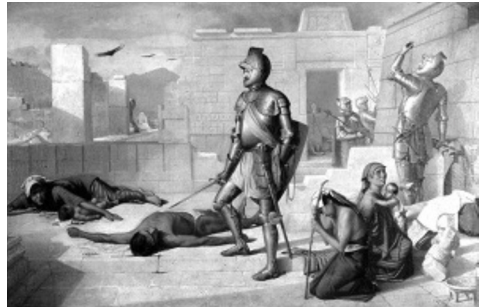


Fig.7 Escenas de la conquista. *La matanza de Cholula*, Félix Parra 1877. Óleo sobre tela, Museo Nacional de Arte



Fig.6 Reverso detalle de Matanza. Al centro e izquierda indígenas guerreros; derecha combate entre indígena y español. Fuente: González-Hermosillo, 2002, p. 60.

LAS IMÁGENES RELIGIOSAS ANTE EL COVID-19. UN ANÁLISIS GENERAL DESDE LA NETNOGRAFÍA

RELIGIOUS IMAGES BEFORE COVID-19. A GENERAL ANALYSIS FROM NETNOGRAPHY

ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL*

Fecha de entrega: 26 de abril de 2022

Fecha de aceptación: 20 de junio de 2022

RESUMEN

* Alicia María Juárez Becerril es profesora del Sistema de Universidad Abierta y de Educación a Distancia en las carreras de Sociología y Ciencias de la Comunicación de la FCPyS, UNAM. Profesora del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad. Miembro del SNI CONACYT, Nivel I. Doctora y Maestra en Antropología por la FFyL/IIA, UNAM. Licenciada en Sociología por la FCPyS, UNAM. Obtuvo la Medalla Alfonso Caso por los Estudios de Maestría, 2006. Autora de los libros *Los aires y la lluvia* (2010) y *Observar, pronosticar y controlar el tiempo*. Apuntes sobre los especialistas me-

Con la llegada del COVID-19 las sociedades tuvieron que crear estrategias para afrontar los embates de la emergencia sanitaria. En este sentido, las comunidades en reacomodo creativo han tenido que idear planes emergentes para seguir venerando sus imágenes, hacerlas partícipes de los acontecimientos y pedirles su protección ante la nueva realidad que esta situación ha traído. Muchas actividades rituales pretenden mantener, si bien no el mismo contacto, sí garantizar la funcionalidad de los santos. De tal forma que los santos y vírgenes fueron partícipes de acciones y medidas sanitarias en múltiples manifestaciones.

PALABRAS CLAVE: *Comunidades campesinas, religiosidad popular, cosmovisión, vírgenes y santos, COVID-19, emergencia sanitaria.*

teológicos en el Altiplano Central (2015); coordinadora del volumen Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena (2019). Contacto: 044 55 34 81 60 74; aliciamjb@hotmail.com & aliciamjb@yahoo.com.mx

ABSTRACT

With the arrival of COVID-19, societies had to create strategies to face the onslaught of the health emergency. In this sense, the communities in creative rearrangement have had to devise emerging plans to continue to venerate their images, make them participate in events and ask for their protection in the face of the new reality that this situation has brought. Many ritual activities are intended to maintain, although not the same contact, but to guarantee the functionality of the saints. In such a way that the saints and virgins were participants in actions and sanitary measures in multiple manifestations.

KEYWORDS: *Peasant Communities, Popular Religiosity, Cosmovision, Virgins and Saints, Ritual Landscape, COVID-19, Health Emergency.*

INTRODUCCIÓN

Con la llegada del COVID-19 las sociedades tuvieron que crear estrategias para afrontar los embates de la emergencia sanitaria, especialmente con la Jornada de Sana Distancia a nivel nacional (del 23 de marzo al 30 de mayo de 2020). En este sentido, las comunidades en reacomodo creativo han tenido que idear planes emergentes para seguir venerando

sus imágenes, hacerlas partícipes de los acontecimientos y pedirles su protección ante la “nueva realidad” que esta situación ha traído.¹ Muchas actividades rituales pretenden mantener, si bien no el mismo contacto, sí garantizar la funcionalidad de los santos. De tal forma que los santos y vírgenes –advocaciones marianas– fueron partícipes de acciones y medidas sanitarias en múltiples manifestaciones.

El objetivo del presente artículo está dividido en dos aspectos: por un lado, mostrar algunas imágenes católicas que durante la pandemia fueron motivo de situaciones espontáneas como parte de las acciones generales de diversas sociedades. Para este análisis fue fundamental apoyarse de la netnografía –estudio de primera mano mediante redes sociales y páginas web– ya que las imágenes fueron sacadas y compartidas en las redes sociales digitales.

Por otro lado, como caso particular señalaré la re-organización en torno al paseo del Divino Rostro en San Felipe Teotitlán, Estado de México, especialmente en el 2021, en donde cambiaron algunos aspectos del peregrinaje de dicha divinidad por los terrenos de cultivo. Esto es tan solo un pequeño ejemplo

1. Aunque para la academia las aseveraciones de “sana distancia” y “nueva realidad” son conceptos generalizados y popularizados por los medios de comunicación, sin duda se refieren a una situación conductual y por consiguiente a un cambio en la dinámica social, aspectos fundamentales por analizarse desde las humanidades.

de que la pandemia por COVID-19 modificó casi por completo los dinamismos sociales, culturales y religiosos de las comunidades en México, en donde estos últimos lo constituyen la re-estructura de las Mayordomías, los limitados preparativos de las fiestas patronales y la valoración de los peregrinajes de los santos en sus localidades. Para ello, también la netnografía se considera indispensable, especialmente en la comunicación directa con los actores clave, así como una observación –virtual– de los distintos momentos de las festividades.

NETNOGRAFÍA, LA HERRAMIENTA METODOLÓGICA PARA LOS TIEMPOS DE COVID-19

Hacer etnografía digital tiene su complejidad. Se depende totalmente de las plataformas virtuales. Si bien el COVID-19 hizo que se usara como una herramienta fundamental en la investigación, dadas las condiciones de aislamiento reciente, la netnografía ha sido una herramienta metodológica utilizada por lo menos desde hace veinte años. Es un apoyo cuando el estudioso de lo social –antropólogo– no puede desplazarse, especialmente por las condiciones de vulnerabilidad, inseguridad y riesgo en las diversas zonas de estudio (como puede ser el narcotráfico o el aumento de feminicidios), o porque los informantes clave se han movido del área de investigación (migración, movilidad territorial) (cfr. Ramos M., 2015).

Para López y Morán (2015) se tra-

ta de una estrategia impulsada por las mismas lógicas de movilidad –y pudiera añadir, ante esta situación, también de encierro– lo que originó una observación en el ciberespacio para darle seguimiento a los procesos culturales. En este sentido, con la también llamada *Etnografía en el ciberespacio* “podemos dar cuenta de la complejidad de las conexiones que operan en la reconfiguración de la comunidad” (p. 5). Se tiene entonces, acceso a las múltiples locaciones que las redes nos ofrecen, en aras de la observación, descripción e interpretación de los fenómenos sociales.

Existen varias designaciones que se le ha dado al análisis cualitativo del ciberespacio, entre ellas se encuentran: “ciberetnografía”, “webnografía”, “etnografía virtual”, “etnografía digital”, “estudios de la red”, y “netnografía”, usados indistintamente para realizar un trabajo de campo que, aparentemente solo requiere un dispositivo e internet. Para la clásica escuela antropológica “la etnografía entra por los pies”, aquella que requiere desplazarse, entablar relaciones con las personas de las comunidades, padecer las salvedades de los distintos momentos de un trabajo de campo –hambre, sed, frío, calor, cansancio, entre otros (cfr. Mauss, 2006; Malinowski, 1973) –. Para estos tiempos “la netnografía entra por los ojos” y dependemos de la luz, la conexión a internet, la capacidad ram del dispositivo y un lugar cómodo para navegar digitalmente. Ahora bien, las relaciones con las personas cambiaron, son indispensables

los mensajes de texto, los whatsapp, las videollamadas, las sesiones por Zoom, Google Meet, Blue Jeans, por señalar algunas, se volvieron los espacios para contactar a las personas, de tal forma que, a primera instancia se perdió la sensibilidad de ver a los ojos, los estados de ánimo, la empatía, así también los olores y los sonidos que mediaban las entrevistas y las historias de vida, y no se diga de realizar una observación participante en distintos momentos. Ante esta situación, sin duda, “emergen legítimas preocupaciones metodológicas por preguntarse si lo digital altera las bases epistemológicas de la etnografía” (López y Morán, 2015, p. 5). Para dichos autores

hay una emergencia en virar a revisar las posibles implicaciones de la aplicación del clásico método etnográfico para tal, se cuestionan las características e importancia del trabajo “cara a cara”, se busca entre sus resquicios cómo se pueden observar los discursos textuales del cibernauta (p. 5).

De tal forma que se cuestiona si con las premisas del método etnográfico se pueden estudiar fenómenos en contextos virtuales, aunque la situación de pandemia ante el COVID-19 también nos hace reflexionar si es la única salida que permitió continuar con nuestra labor investigativa sin arriesgar a terceros ni a nosotros mismos. Investigadores partidarios de un corte etnográfico “clásico”, por no decir “dominante” no habían estado a favor de esta manera de hacer trabajo

de campo, por creer que los resultados que se desprenden del ciberespacio son de carácter “ficticio” e “irreal”, incluso las relaciones sociales que se establecen se consideran de “segundo orden”, apostando a que las investigaciones *in situ* y cara a cara, son “reales”, “verdaderas” y “legítimas”. Considero que deberíamos de verlo como una herramienta más, de esas que se suman a la propuesta de Marcel Mauss (2006) para tener una totalidad de la explicación de los hechos sociales, al mismo tiempo que se realiza una *etnografía extensiva y exhaustiva* del fenómeno social (cfr. Malinowski, 1973). Recordemos pues, que la sociedad (es) y por ende, la cultura (s) no es estática, al contrario, es cambiante y depende, si bien de una lógica regional, también está supeditada a los tiempos y espacios, a los procesos históricos continuos. Con la inclusión de la netnografía, abrimos camino a una etnografía emergente y alternativa, que de momento fue el recurso metodológico principal ante una emergencia sanitaria.

Ahora bien, siguiendo la propuesta de nuestros autores,

el ciberespacio tiene características específicas, que al igual que la vida online depende de los contextos en los que se desarrolle el problema de investigación, es decir tiene sus propias lógicas y alcances, ante ello el investigador debe dotar las coordenadas en las que sus actores sociales se relacionan (p. 6).

Una acotación importante para ellos es

destacar que la etnografía no es “virtual”, el contexto es el que hace la diferencia, por lo tanto, hay que enunciar desde el contexto donde el fenómeno es observado. Sin embargo, ante la situación de COVID-19, podemos aseverar que tanto la etnografía como los contextos sociales, en ciertos momentos, fueron virtuales. Con el avance de una parcial mejoría de la situación sanitaria, la vida online fue perdiendo fuerza y poco a poco los espacios fueron retomados, sin embargo, no fue a la par. Podemos encontrar hoy en día casos de etnografía virtual hacia situaciones parcialmente de lleno en sus espacios originales, pero todo ha sido un proceso lento de más de año y medio.

Es así que, durante el tiempo de pandemia, la interacción de las relaciones sociales permeó las redes, construyendo un referente obligado de consulta. Ahora bien, hay que destacar que dentro de los postulados de dicha etnografía constituyen motivo de estudio las acciones de los sujetos en la virtualidad, más no la virtualidad en sí. Es decir,

uno de los aspectos que se le ha cuestionado a la observación en el ciberespacio es la poca relevancia que tiene por su “objeto de estudio”: la dimensión virtual, pero ese no es su objeto de estudio, su objeto serán las acciones de los sujetos sociales en este espacio. La confusión quizá esté en que la virtualidad es una condición inherente del ciberespacio (p. 6).

Es por ello que esta herramienta metodológica se vuelve una situación epistemológica y ontológica del quehacer antropológico. López y Morán (2015) señalan incluso, que se trata de abogar al sentido filosófico, aquél que se sensibiliza por la potencialidad más que por el hecho. Puesto que en cuanto a valor social y por ende, de investigación, “el ciberespacio ha sido considerado como un entorno de comunicación e información “endable” [...] como si lo que en él acontece no fuese asunto de la vida offline, como una actividad fuera de la corporeidad, fuera de la consideración de sujetos con un perfil étnico y de género” (p. 6) e incluso añadir, fuera de las creencias y prácticas religiosas que es el tema que nos atañe y que se desarrolla a continuación, evidenciado la importancia que tuvo la etnografía en el registro de la religiosidad, en especial de la presencia de los santos durante este contexto de emergencia sanitaria mundial.

HABLEMOS DE SANTOS DESDE LA RELIGIOSIDAD POPULAR ANTE EL COVID-19

Los *santos* son divinidades aparentemente relacionadas con el mundo celestial que, sin embargo, desde la percepción de los pueblos y sociedades, se trata de una visión horizontal en donde son partícipes de los acontecimientos públicos de las comunidades, es decir son ubicados en un nivel de interacción con los seres humanos. En este sentido, el concepto de la *religiosidad popular* nos apoya para entender la situación en

relación a los santos y su capacidad para ser parte de las comunidades como un miembro más. Se trata de una expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, que responde a todo un proceso histórico que tuvo un punto de partida concreto en las culturas prehispánicas, y que posteriormente se fusionó en el periodo colonial con otra religión, perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades (Cfr. Giménez, 1978; Báez-Jorge, 1998; Gómez Arzápalo, 2009). La religiosidad popular expresa actos concretos de fervor y devoción; pero también de reciprocidad y exigencia a las divinidades. En este sentido, se asume una religiosidad a partir de cómo la han suscrito y entendido los grupos – especialmente indígenas y campesinos –, producto del devenir histórico, la cosmovisión y la relación pendular con los grupos hegemónicos (cfr. Juárez, 2021).

Bajo esta perspectiva, la concepción de los *santos* es diferente, especialmente para las comunidades campesinas en comparación con la Iglesia oficial. Los *santos* forman parte de la sociedad y están al mismo nivel que los demás miembros. Por tanto, tienen una función que cumplir, al igual que todos, lo que permite el beneficio y estabilidad. Además, tienen cualidades y características humanas, muestran estados de ánimo, tienen emociones, sentimientos negativos y pueden enfermarse. Su conducta depende del pago que les hagan los hombres por medio de ciertos rituales, ahí

radicará su enojo o alegría, es por eso que los hombres se preparan y se organizan para cumplir satisfactoriamente y obtener el bienestar de las comunidades.

Es así que la imagen de los santos puede ser abordada como una herramienta para pedir solicitudes, en este caso la salud, como lo que aconteció durante la pandemia de COVID-19. Se trata de la propia imagen² del santo, cuya representación se puede entender en el contexto de intermediación entre las sociedades y Dios; y, por otro lado, también la imagen del santo se contextualiza como un “instrumento” que permite mitigar el riesgo en momentos determinados, como lo fue la pandemia. Al respecto, algunos casos llamaron la atención y circularon en las redes. Asimismo, algunos santos pasearon por los campos y las calles para, mediante su presencia proteger a los pueblos.

Se hizo muy famosa la figura de un Niño Dios con tapabocas y careta, en Ciudad de México. Las figuras de cerámica que cada diciembre llenan los puestos de los mercados del país llamaron la atención en el 2020 por el atuendo pandémico (una careta, un cubrebocas y un frasco de gel hidroalcohólico, todos del tamaño correspondiente al pequeño

2. La imagen para el caso que nos ocupa constituye una fuente etnográfica. Se entiende como parte de la antropología visual que es por medio de fotografías que testifican la reproducción de saberes y apropiaciones de los espacios sociales mediante el conocimiento del entorno social (cfr. Carreño, 2015; Valdillos, 2004).

Niño Dios) que algunos de los comerciantes idearon no solo con la intención de crear conciencia, sino para también recrear que los santos se sienten como los humanos, y por ende se pueden contagiar. A estos niños se les denominó como “Niños COVID”.

Lo mismo sucedió en el Día de la Candelaria el 2 de febrero, en donde los Niños Dios vestidos de doctores, enfermeros, internistas, todos con cubrebocas fueron a ser bendecidos. Al mismo tiempo, su presencia en las casas hacía creer que se mitigaba el contagio del coronavirus entre los miembros del hogar.



Figura 1. Niño Dios con cubrebocas, careta y alcohol hidrolizado.

Fuente: Un Niño Dios con cubrebocas para concienciar a los mexicanos más devotos (13 de diciembre de 2020) Los Angeles Times, <https://www.latimes.com/espanol/mexico/articulo/2020-12-13/un-nino-dios-con-cubrebocas-para-concienciar-a-los-mexicanos-mas-devotos>



Figura 2. Niño Dios internista

Fuente: Arturo Alvarado para Chilango.

#FOTOS: Niño Covid llega a comercios de La Merced (15 de diciembre de 2020) Chilango <https://www.chilango.com/ocio/ninos-covid-en-la-merced/>

Otros elementos religiosos destacados fueron los Detente COVID que se repartían en algunas iglesias o se vendían en los artículos religiosos. La oración incide en poder crear un sistema de protección mediante el rezo.

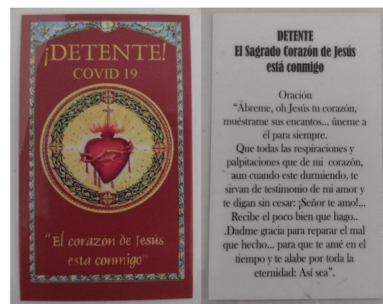


Figura 3: Detente COVID, proporcionado personalmente por la Sra. Cristina López, febrero 2020.

Fotografía: Alicia María Juárez Becerril.

En el mismo tenor, se hacía presente en las redes la imagen de Santiago Mata COVID, una atribución más a San Santiago dentro de su hagiografía, pues es considerado como protector ante las amenazas del mal y también ayuda a enfrentarse a los malos temporales. En este caso, combate la amenaza del coronavirus y los malos tiempos que la pandemia conlleva. Según Olaya Sanfuentes (2020) hay una intrínseca relación entre religión, rituales, protección y ciencia a raíz de esta imagen, variante en donde originalmente se le muestra combatiendo a musulmanes.



Figura 4. Dibujo del Santo Señor Santiago que se enfrenta al COVID

Fuente: Aprendiendo de la Historia: Santiago Apóstol y el covid 19 ¿un arquetipo histórico en quien confiar? (09 de julio de 2020) <http://www.youtube.com/watch?v=aeNJTEa-FQ&t=1709s>

Los cubrebocas con imágenes católicas salieron a comercializarse al por mayor, siendo considerados como un escudo de sanidad para las personas creyentes, especialmente por proteger nariz y boca. Las demandas solicitadas eran las imágenes de la Virgen de Guadalupe, Jesucristo y San Judas, por señalar algunas, de venta en las tiendas de objetos religiosos, pero también sobre pedido a quienes se dedicaron al comercio de este artículo de primera necesidad.



Figura 5. Mascarillas con imágenes de la Virgen
Fuente: [Google.com/Search?=imagen](https://www.google.com/search?=&imghq=1000x1000&imgitp=1)

Por otro lado, las imágenes de bulto de vírgenes, santos y Cristos portando cubrebocas no se hicieron esperar en internet. Sensaciones como miedo, sorpresa, escepticismo y hasta burla se manifestaban en las redes sociales. Sin embargo, también se nos dejaba ver la vulnerabilidad de la que son partícipes y que, al mismo tiempo, desde una concepción de divinidad en donde todo es reciprocidad (cfr. Gómez Arzapalo, 2013) era necesario tener cuidados pertinentes, es decir, bajo la perspectiva de la religiosidad popular, las divinidades padecen las mismas circunstancias que los seres humanos.



Figura 6. Virgen protectora del Coronavirus
Fuente: La curiosa imagen de la Virgen María protectora del Coronavirus (02 de marzo de 2021). Aleteia <https://es.aleteia.org/2021/03/02/la-curiosa-imagen-de-la-virgen-maria-protectora-del-coronavirus/>



Figura 7. Virgen con cubrebocas
Fuente: La virgen está exenta de coronavirus (1 de marzo de 2020). Noticias de Navarra <https://www.noticiasdenavarra.com/actualidad/sociedad/2020/03/01/virgen-exenta-coronavirus/1027261.html>



Figura 8. El Cristo Redentor, Río de Janeiro, Brasil.
El Cristo Redentor de Río de Janeiro luce una máscara proyectada en su rostro para concienciar a la población de la importancia de su uso durante la pandemia de coronavirus este domingo, en Río de Janeiro (Brasil). Fotografía: EFE, Coronavirus en Brasil: Cristo Redentor se pone mascarilla para concienciar a población. (04 de mayo de 2020). Andina. <https://andina.pe/agencia/noticia-coronavirus-brasil-cristo-redentor-se-pone-mascarilla-para-concienciar-a-poblacion-795769.aspx>



Figura 9.
Fuente: Documentos COVID 19. Unione Superiori Generali <https://www.usgroma.org/es/documentos-covid-19/>

La situación del COVID-19 ha dejado huella entre los habitantes de los diversos poblados y localidades mundiales, especialmente sensaciones de tristeza, depresión, impotencia, soledad (cfr. Gómez Arzapalo, 2021), sin contar además del tratamiento de la enfermedad y del proceso de las pérdidas familiares. En este sentido, quedan aspectos resilientes, motivadores e incluso de fe, en donde los santos junto con sus fiestas forman en cierta parte, una dinámica cultural motivante para ser estudiada, tal y como veremos en el siguiente caso.

UN PEREGRINAJE AISLADO, EL CASO DEL DIVINO ROSTRO DE SAN FELIPE TEOTITLÁN 2021

En los años 2020 y 2021 en algunas comunidades del país las fiestas patronales y Mayordomías fueron canceladas. En otros casos se optó porque salieran los santos y vírgenes como es costumbre, a hacer sus recorridos entre las calles principales de los pueblos o los terrenos de cultivo, pero los trayectos fueron en auto. En otras situaciones, ante la baja de casos de contagio, para 2021 ya se podía ir caminando con sana distancia. Múltiples casos y situaciones en torno a la ritualidad se vivieron durante estos dos años (Cfr. Corona y Morayta, 2021).

En todo este tiempo se omitieron algunas actividades rituales como bajar a los santos, cambiarlos de ropa y especialmente, tocarlos. Igualmente se cancelaron los bailes, ferias, quemas de toritos, las grandes comidas en torno a

la celebración de las fiestas patronales, entre otros momentos que eran parte de una organización ritual y compleja. Hubo momentos en que las iglesias estaban completamente vacías. Sin embargo, si bien las celebraciones, de una manera discreta y sencilla cumplieron con las divinidades, no fueron las mismas como cada año. No pasaron desapercibidas, pero tampoco constituyeron los grandes costos.

Tal es el caso del recorrido del Divino Rostro de San Felipe Teotitlán en el Estado de México. Su paseo está directamente asociado con su Fiesta Patronal, el 23 de julio, en dicho poblado. Aún ante la reciente pandemia del COVID, la imagen salió para testificar el trabajo realizado en los campos, es por ello que su recorrido es fundamental, puesto que asegura no solo el bienestar de las familias sino de sus mantenimientos.³

Según los datos etnográficos recopilados durante el trabajo de campo por medio de la netnografía (2020 y 2021) en la comunidad de San Felipe Teotitlán, la gente optó por salir de día (ya que también puede darse el recorrido durante la noche hasta la madrugada) pero ante la situación de la pandemia del COVID el trayecto fue en auto, el cual se acondicionó con un remolque para transportar al Divino Rostro. Atrás iban

3. La imagen del Divino Rostro que ahí se venera tiene una historia particular e interesante, pues se fue formando de un solo rostro a tres. Para conocer más sobre su historia consúltese Juárez (2021).

algunos autos con las personas que querían acompañar en la procesión.



Figura 10: Trayecto del Divino Rostro, julio 2020.

Fotografía: Monserrat Delgadillo López

Por lo general, antes de partir, el Divino Rostro baja del altar y se expone para que la gente toque la vitrina, en ocasiones se le ofrece cajas de tunas y jitomates en agradecimiento por los frutos recibidos. En los años de la pandemia fue difícil tocarlo, lo que generó un poco de tristeza entre los pobladores.

Ya que durante el recorrido normal o de costumbre es cargado por hombres o a veces se turnan con las mujeres, esta vez se limitó a trasladar la imagen al remolque, tanto en su carga y descarga. La iglesia estuvo completamente vacía y la gente se fue juntando en el trayecto, la mayoría con su cubrebocas y manteniendo la distancia sugerida por las autoridades sanitarias, pero el recorrido

del Divino Rostro en auto fue completamente aislado.



Figuras 11 y 12: Interior de la Iglesia y salida del Divino Rostro, julio 2020.

Fotografías: Georgina Delgadillo López.

La celebración terminó en la parroquia, en donde se escuchó la respectiva misa con algo de gente. Si bien la celebración no pasó desapercibida, no fue la misma de cada año. Al respecto la señora María de la Cruz López nos comparte su sentir:

siento mucha tristeza y preocupación... pues es una tradición que desde hace más de 100 años se celebra y esta vez no se hizo la festividad como todos los años, con mucha gente que visita la iglesia, y con música, casi nadie salió de sus casas, y la iglesia estaba casi sola, se suspendió la feria, la quema de cohetes, el baile.⁴

Se espera que para el 2022 todo sea como antes. El contacto con la gente y la cercanía con las divinidades son ne-

4. Testimonio de María de la Cruz López, julio, 2020.

cesarios para la reproducción social y religiosa. Sin embargo, un trabajo etnográfico a partir de la virtualidad tiene sus ventajas y desventajas. Para este caso señalado, de una manera general, se pudo tener contacto con ciertos actores clave vía WhatsApp, así se hizo la recopilación de testimonios (audio y mensajes de texto) y fotografías.⁵ Las limitaciones, por supuesto, es que el investigador no tiene la movilidad que quisiera para obtener la información, ni así observar los acontecimientos importantes de primera mano. Sin duda se trata de una propuesta metodológica aún en construcción para el análisis social, que aporta elementos para comprender la realidad, en este caso, para sistematizar el registro de hechos sustentan la vida ritual ante una situación emergente. Asimismo, contribuye de alguna manera, el seguimiento de un trabajo de campo llevado por años.

REFLEXIONES FINALES

Consideramos que la etnografía y la netnografía se conectan entre sí de maneras complejas, no se contraponen ni se excluyen, sino que se logra una vasta información del fenómeno a estudiar, ligado a los procesos de investigación actuales que exigen nuestros tiempos. Si bien, recordando a Clifford Geertz (1987), la investigación antropológica se ancla a una *etnografía densa*, los

tiempos de COVID hicieron que nos detuviéramos en espacios de observación en donde, como señala Marcus (2001) la etnografía se realiza desde “un imaginario multisituado”.

Con respecto al papel que tuvieron los santos a nivel general, se tuvieron que crear estrategias para afrontar los embates de la emergencia sanitaria. En este sentido, las comunidades en reacomodo creativo han tenido que idear planes emergentes para seguir venerando sus imágenes, hacerlas partícipes de los acontecimientos y pedirles su protección ante la nueva realidad que esta situación ha traído. Muchas actividades rituales pretenden mantener, si bien no el mismo contacto, sí garantizar la funcionalidad de los santos (la seguridad y protección de los mantenimientos).

Los mecanismos que produjo el COVID-19 ante las formas de acción de múltiples comunidades, localidades y personas trascendieron los límites espacio-temporales con respecto a los santos, lo que desplegó una nueva forma de hacer frente a otras maneras de socialización fuera de los métodos conocidos y determinados.

REFERENCIAS

- Báez-Jorge, F. (1998). Entre los naguales y los santos. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Carreño, G. (2015). Reflexiones sobre la Antropología Visual en México. En *Ruta Antropológica*, Año 2, Número 3, Publicación electrónica semestral

5. Cabe señalar que se hizo trabajo de campo en años anteriores 2018, 2019. Cfr. Juárez, 2019.

- del Posgrado en Antropología de la UNAM, México, pp. 8-23.
- Corona L. y Morayta, M. (2021). Miradas históricas y antropológicas sobre la pandemia COVID19. México: INAH.
- Geertz, C. (1987). La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, G. (1978). Cultura popular y Religión en el Anáhuac. México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Gómez Arzapalo, R. (2004). Mayordomos, Santos y Rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la Religiosidad Popular. Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
- _____. (coord.). (2013). Los di-
vinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena. México: Artificio Editores.
- _____. (2021). Ventanas de esperanza. Problemas filosóficos, teológicos y culturales derivados del orden social pospandemia. México: UIC.
- Juárez Becerril, A. (2021). Religiosidad popular campesina: de lluvias, cerros y ofrendas. En R. Gómez Arzapalo y M. Pacheco Régules, (coords.) Cuatro miradas sobre la religiosidad popular en México: Antropología, Historia, Arte, y Teología (pp. 35-57). México: Universidad Intercontinental.
- tro en andas hasta la tierra: religiosidad popular en un contexto rural, San Felipe Teotitlán, Estado de México. En A. M. Juárez Becerril (coord.). Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena Volumen 2 de la Serie La religiosidad popular comprendida desde sí misma (Ramiro Gómez Arzapalo, coord. general) (pp. 39-51). México: UIC.
- _____. (26 de agosto de 2021). La fiesta del Divino Rostro, devoción e identidad en San Felipe Teotitlán, Estado de México [sesión de conferencia]. Santos, Devociones e Identidades 2021, El Colegio Mexiquense, México. http://www.cmq.edu.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=742:seminario-20210826&catid=41&Itemid=654
- López, Á. y Moran Domínguez, S. (2015). El papel de las redes virtuales y las emociones en la construcción del espacio transnacional. En F. J. García Castaño, A. Megías Megías, & J. Ortega Torres (Eds.), Actas del VIII Congreso sobre Migraciones Internacionales en España (pp. S29/3–S29/14). Granada: Instituto de Migraciones.
- _____. (2019). El Divino Ros-
- Malinowski, B. (1973). Los argonautas del Pacífico occidental. Barcelona: Península.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. Revista Alteridades, Año 11, Núm. 22, Julio Dic. 2001. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. pp. 111-127.
- Mauss, M. (2006). Manual de etnografía. FCE: México.
- Ramos Mancilla, O. (2015). Internet

y los pueblos indígenas en la Sierra Norte de Puebla, Tesis de Doctorado, Universidad de Barcelona.

Sanfuentes, O. [Pastoral UC]. (2020, julio, 09). Aprendiendo de la Historia: Santiago Apóstol y el covid 19 ¿un arquetipo histórico en quien confiar? [Archivo de video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=aeNJbTEa-FQ&t=1709s>

Valdello, A. (2004). Lo visual como medio de reflexión antropológica. Cine etnográfico vs cine documental y de ficción. Revista Gazeta de Antropología, núm. 20, España, 2004, pp. 20-2

ACTOS FESTIVOS Y SARS COV-2 EN LA CIUDAD DE MÉXICO

FESTIVE ACTS AND SARS COV-2 IN MÉXICO CITY

ISMAEL PINEDA PELÁEZ*

Fecha de entrega: 01 de octubre de 2021

Fecha de aceptación: 20 de abril de 2022

RESUMEN

* Ismael Pineda Peláez es doctorante del Posgrado en Antropología de la UNAM, maestro en Antropología por la UNAM, licenciado en Ciencias Sociales por la UACM. Participación en diversos proyectos y diagnósticos sobre pueblos originarios, fiestas populares y comunidades indígenas residentes en el norte de la ciudad de México. Temas de interés: conflicto, procesos de identificación, fiestas cívicas, religiosas y de carnaval en el espacio urbano, posicionamiento del investigador en el campo, reflexividad y ética antropológica.

La aparición del SARS CoV-2 ha conmocionado a la población mundial por sus efectos devastadores en la condición fisiológica del ser humano. Además de esa primera afirmación o puesta en escena, la pandemia ha agudizado problemáticas de índole sociocultural que pueden divisarse a través de distintas formas de actuar, aprehender, sentir y habitar las grandes metrópolis. El objetivo de este artículo es resaltar las tensiones que se han desarrollado durante la pandemia entre algunos pobladores del Pueblo del Peñón de los Baños —que han llevan a cabo actos festivos— frente a un sector de la ciudadanía que ha reprobado la realización de celebraciones cívicas o de carnaval al nororiente de la Ciudad de México. Estos actos festivos servirán de canal analítico para revelar fenómenos históricamente solidificados en la sociedad mexicana como la discriminación, el

Universidad Nacional Autónoma de México (Posgrado en Antropología). Contacto: ismaelo.niti@gmail.com

racismo y el clasismo. A partir de un análisis sobre algunos comentarios expuestos en las redes sociodigitales (Facebook, YouTube), se sostiene que la urbe y sus actores concentran distintas maneras de afrontar la pandemia, pero, sobre todo, la emergencia sanitaria muestra tal y como se ha caracterizado la ciudad a lo largo de su historia; un espacio disímil, polarizado y muchas veces incomprendido por las partes que la conforman. La crisis sanitaria es un baluarte analítico que permite exponer a sectores de la sociedad en una contienda perceptiva y práctica en la morada urbana que los engloba.

PALABRAS CLAVE: *Actos festivos urbanos, prácticas festivas, SARS CoV-2, redes sociodigitales, Ciudad de México, racismo, discriminación.*

ABSTRACT

The appearance of SARS CoV-2 has shocked the majority of the world's population due to its devastating effects on the physiological condition of human beings. In addition to this first affirmation or staging, the pandemic has aggravated socio-cultural problems that can be seen through different ways of acting, apprehending, feeling and inhabiting the great metropolises. The objective of this article is to highlight the tensions that have developed during the pandemic between some residents of the Pueblo del

Peñón de los Baños who have carried out festive acts and a sector of the citizenry that has disapproved of holding civic or carnival celebrations to the northeast of Mexico City. The festive acts will serve as an analytical channel to reveal phenomena historically solidified in Mexican society such as discrimination, racism and classism. Based on an analysis of some comments exposed in socio-digital networks (Facebook, YouTube), it is argued that the city and its actors concentrate different ways of dealing with the pandemic, but, above all, the health emergency shows how the city has been characterized throughout its history; a dissimilar space, polarized and often misunderstood by the parties that make it up. The health crisis is an analytical bulwark that allows to expose sectors of society in a perceptible and practical contest in the urban dwelling that encompasses them.

KEYWORDS: *Urban Festive Acts, Festive Practices, SARS CoV-2, Socio-digital Networks, Mexico City, Racism, Discrimination.*

EL ACTO FESTIVO URBANO

Allí va, con su radio de transistores (mientras más grande más compensatorio), su camiseta abierta a los lados, sus *liváis* y sus tenis, su indiferencia por la cultura, la política. El racismo se solaza con el descubrimiento: el «naco» es referencia inmejorable, y no hay palabra más apta para describir a las masas co-

brizas que, nunca más invisibles, pueblan las ciudades.

Carlos Monsiváis

Es común que continuamente el ambiente de la Ciudad de México se conduzca paroxísticamente bajo la embriagues y se engalane con aquellas palabrerías grotescas y sarcásticas típicas de la insurrección festiva que arguye Mijaíl Bajtín (2003) sobre el contexto literario de François Rabelais.¹ A este ambiente se le contraponen otros, el cual define a la ciudad como un prototipo que debe alejarse de una época ‘anacrónica’, ‘anticuada’, ‘superada’ y ‘encantada’. Dicho afán perceptivo se sujeta a varios recursos mediáticos que la ciudad expone a través de sus proyectos arquitectónicos, publicitarios y de estilo de vida razonable, funcional y productiva que intentan permear sutilmente a la mayoría de los espacios y sus habitantes considerándolos como agentes urbanos a *rajatabla*; ese es su designio y objetivo, más no su resultado. Aún con esta noción, existen grupos e individuos que trastocan y al mismo tiempo se sumergen en un ‘aprovechable’ ritmo ciudadano multidimensional, donde algunas calles y plazas toda-

vía se mantienen bajo una disposición ‘a contrapelo’ de su uso ideal y práctica urbana unívoca. Es decir, se utilizan a menudo no para transitar y agilizar las rutas planeadas por cualquier agencia de servicio de transporte, ni para dar un paseo con las mascotas en una superficie de mármol blanco, sino para estrepear el cuerpo colectivizado en una secuencia de bailes y de oratorios improvisados. Estas prácticas ‘trazan trayectorias indeterminadas, aparentemente insensatas porque no son coherentes respecto del espacio construido, escrito y prefabricado en el que se desplazan’ (De Certeau, 2010, p. 40). A partir de esta suposición que indica una desavenencia sobre las formas de percibir y experimentar la Ciudad de México por parte de sus habitantes ¿Qué *prácticas* concretas servirían para mostrar el contraste aprehensivo entre distintos sectores urbanos que la habitan?

La propuesta que surge en este artículo refiere a la *práctica festiva*; dichas prácticas aparecen como un *pretexto analítico* para exponer las distancias perceptivas y experienciales que sus habitantes detentan o desestiman. Se entiende por *práctica festiva* a la acumulación de acciones que proyectan una dimensión espacio-temporal, material, emotiva y política. La *práctica festiva* se empata al entendimiento de Theodore R. Schatzki al mencionarlas como

escenarios en los que los espacios temporales de los participantes se entrelazan y forman redes de futuros-pre-

1. En su obra *La cultura popular en la Edad Media*, Bajtín caracteriza y analiza las formas lingüísticas que son la base para el desarrollo y creación de una serie de vocablos (groserías) que trascienden al ámbito familiar pero que devienen del alma y espíritu carnavalesco (*cosmovisión carnavalesca* como el autor lo diría).

sentos-pasados-lugares-caminos instituidos conjuntamente y entrelazados. El carácter entrelazado de los espacios de tiempo reside en los elementos comunes, compartidos y orquestados. Como he indicado, afirmo que las redes de espacios temporales entrelazados son fundamentales para la constitución de lo social (2010, p. 55 traducción mía).

Agregaría también la propuesta de Elizabeth Shove que define las prácticas a partir de tres componentes fundamentales: los materiales, significados y competencias. Los materiales engloban los objetos atraídos por la práctica misma; los significados revelan la condición simbólica, ideales, imágenes y aspiraciones; y las competencias se caracterizan por habilidades y conocimientos que posibilitan la acción. “Las configuraciones que funcionan (es decir, las prácticas) lo hacen porque los elementos materiales y los de significado y competencia se vinculan entre sí, y se transforman, a través del proceso de hacer” (2012, p. 41 traducción mía). Las prácticas festivas se definen por estar sujetas a un concepto mucho más amplio que denominaremos *acto festivo*. Este nace en primera instancia de reconocerlo alejado no solo de la *romantización* y exotismo de los pueblos o localidades populares en ámbitos urbanos, sino también brindarle un rango analítico válido a través de una metáfora *maussiana* al considerarlo un *fenómeno social total*. Más allá del evento y sus desplantes hiperbolizados que en

ocasiones son utilizados para la recopilación folclórica de anales y revistas institucionales, el encuadre sobre el acto festivo implica ir en sentido contrario a la síntesis turistificadora que embellece con pinzas lo que conviene exponer y mercantilizar.

Lo que ahora llamaremos *acto festivo urbano* refiere a un componente múltiple de prácticas como la danza, la gestión y activismo político, el ahínco estético, el vestido, la innovación en los artilugios festivos, la sujeción normativa a las instituciones, la patrimonialización de lo festivo, la ocupación del espacio público, el desafío, la embriaguez pública, el consumo de distintas sustancias, el seguimiento de plataformas sociodigitales relacionadas al meollo de lo festivo, el consumo urbanita, el trabajo y ocupaciones urbanas etcétera. Todas estas prácticas conforman una ensalada engorrosa y demasiado compleja, sin embargo, se vuelven inteligibles cuando se asientan y emparejan con un eje —fundamento que en este caso es lo festivo— que las intensifica y hace evidente su interrelación. En algunos casos no son tan acentuadas, pero residen de manera solapada. De esta manera y con la intención de esclarecer su conexión, me conduzco bajo el entendimiento de lo que Theodore R. Schatzki nombró inteligibilidad práctica. El autor llama "inteligibilidad práctica" al fenómeno de que para alguien tenga sentido realizar una acción. La noción de inteligibilidad práctica capta el sentido que anima o informa las frecuentes reorientaciones y reinicios que

marcan el flujo de la conducta, incluidas aquellas reorientaciones y reinicios que no se piensan conscientemente ni se captan explícitamente (2010, p. 114 traducción mía). Añadiría también que esta inteligibilidad se exhibe al encontrar la relación entre prácticas particulares (locales) y prácticas generales (urbanas), de este amasijo el acto festivo urbano y las prácticas festivas establecen una relacionalidad permanente.

El acto festivo posee un margen de contradicción e inestabilidad permanente; en todo momento resultaría *cotidiano, político, conflictivo* y bajo la versión de notoriedad pública, donde el acto expone sus elementos fácticos en fechas estipuladas o transitorias, *marcador del tiempo y espacio* en la ciudad. Acompañada de esta última característica, hay otra que posibilita el concepto que apunta a la conciliación o contienda entre los sujetos y los colectivos, y que sobre todo invita a reflexionar sobre su variabilidad y matices; los *procesos de identificación* dan pauta tácita o explícita a una sucesión de reconocimientos que arrojan las aprehensiones contextuales y particulares de los actores festivos. Sorteando con miramiento el concepto rígido de identidad, que en este momento no hay espacio para su discusión, parece más conveniente dado su carácter dinámico y expedito retomar el concepto de *identificación*, haciendo énfasis en la travesía de la *construcción* y la *de-construcción* que transitan sus dimensiones discursivas y prácticas ¡sobre todo prácticas! Impulsando desde esa base,

distintos *tipos (procesuales) de identificación*. Todo ello fincado en la idea de que la identificación es un tipo de arquetipo cuya plasticidad está dispuesta al llenado y saturación que permite el *vacío* y su condición de incompletud.² No hay que confundir lo anterior como una sentencia, hay que considerarlo como una oportunidad y posibilidad de conseguir que esa categoría, y sus distintos matices y gradaciones, en cualquiera de sus formas, sea permanentemente problemática (Butler, 2007, p. 253). La identificación refiere siempre a un horizonte (una proyección futura) que se desplanta de un andamiaje histórico y en el trayecto halla bifurcaciones o empalmes, sujetos a marcos políticos de interacción, donde el conflicto es inevitable y se expresa de múltiples formas, trayendo consigo, una desbandada emocional que atraviesa e intercede entre los elementos que conforman dicho proceso.

En resumen, el acto festivo es una secuencia de acontecimientos cotidianos y exclusivos, prácticas y relaciones conflictivas que se tejen en cronotopos compartidos e intrincados resultado de su naturaleza urbana disímil. Es pues, una construcción que define cierta regularidad estética, musical, corporal, emocional, temporal y espacial, sin embargo, también propensa al trastrocamiento

2. Según Saskia Sassen "la incompletud pone de relieve la obra del hacer, ya sea que se trate de hacer o rehacer en respuesta a condiciones cambiantes, a nuevas subjetividades, o a nuevos medios instrumentales" (2016, p. 108).

de todo ello; también es inventivo, relacional, volátil y finito.

Teniendo como contexto lo anterior, es menester plantear un camino para desarrollar nuestra tesis sobre la diferencia perceptiva entre actores urbanos a partir de los actos festivos. Para empezar a dilucidar una guía concreta y factible de análisis es sugerente retomar circunstancias epocales y coyunturales que ponen de relieve disencuentros sobre la experiencia y formas de habitar la ciudad, pero, sobre todo, ubicar la base estereotípica que conduce nuestra ciudad actualmente. En ese sentido, el contexto que dimana para la Ciudad de México es el de una emergencia sanitaria mundial acaecida a finales del año 2019 y padecida localmente en los primeros meses del 2020. Con la aparición del virus SARS-CoV2 la población mundial se ha visto afectada por su ágil propagación y sus complicaciones mortales. Los gobiernos, instituciones sanitarias y medios de comunicación han lanzado una consigna abierta para que las relaciones humanas físicas se mantengan a la distancia, lejos, sin tocarse, constreñidos a la fortuna que nos brinda la ya robustecida comunicación digital y su posibilidad práctica en aislamiento.

Sin embargo, esta propuesta/alternativa para evitar la propagación y los contagios se encuentra muy rápido y de una manera cuasi inevitable —al menos en el contexto de la Ciudad de México— con una barrera insuperable, debido a

un sinnúmero de factores³ que intervienen para su mera simulación y su pronto desplome. ¿Cómo es posible que las personas se arriesguen a una muerte latente por ‘festejar un bulto de yeso, conmemorar una gesta heroica o alentar un baile en la vía pública’? Se preguntaba una persona en algún perfil de Facebook al percibir imágenes de celebraciones públicas en la ciudad. Lo comentado en la expresión acerca de las celebraciones puede interpretarse con obviedad desde nuestra racionalidad sanitaria e individual, incluso puede ser un comentario trivial, considerando que existen fenómenos de mayor trascendencia que la simple *práctica de festejar*. Por ejemplo, para autores como Slavoj Žižek (2020) el coronavirus extiende su impacto a los mercados mundiales, los regímenes políticos y problemas ambientales de orden global. Sin lugar a duda esto es cierto, no obstante, también hay una urdimbre que rescatar sobre espacios y temporalidades más locales y regionales que se cuajan simultáneamente en el trayecto de la actual crisis epidemiológica.

El objetivo general del presente trabajo es analizar ciertas percepciones de actores urbanos que traslucen procesos de discriminación, racismo y clasismo

3. Un ejemplo de estos factores puede concentrarse en el comercio no asalariado que en la mayoría de los casos tiene como espacio de interacción mercantil la vía pública. Otros más se exponen en los ritos funerarios, las celebraciones consuetudinarias, las reuniones familiares y demás acciones que alientan la aglomeración.

sobre otros actores (colectivos) que han llevado a cabo actos festivos cívicos y lúdicos en la vía pública durante la contingencia sanitaria provocada por el SARS-CoV2 en el Pueblo Peñón de los Baños, Ciudad de México.

Un objetivo secundario sería identificar los tipos de comentarios y expresiones que revelan los medios de comunicación digitales y sus seguidores sobre la celebración de actos cívicos en la localidad descrita más arriba, con el fin de determinar una tendencia y continuidad de estereotipos, juicios y descredito de prácticas existentes en la urbe, teniendo como resultado una ciudad fraccionada.

Se sostiene que las formas de socialización y entender la ciudad están llenas de aprehensiones distantes y contradictorias entre diferentes sectores de la población. A partir de esta condición, los actos festivos aparecen como un *close up* fincado en un orden microsocioal (el ámbito de lo local) y que permiten evidenciar fenómenos de orden macrosocioal e históricamente implementados en la sociedad mexicana como la *discriminación, el racismo y el clasismo*. Como lo comentaría Roberto Da Matta en su obra sobre el carnaval de Brasil: “Mi posición es que el rito, así como el mito, consigue poner en *close up* las cosas del mundo social” (2002, p. 88) tal y como siempre han sido. Los actos festivos urbanos se presentan como la antítesis de una condición ideal de sanidad impuesta por las instituciones gubernamentales, apoyada por los medios de comunicación y ratificada por algunos sectores de

la población; el que no cumpla con estos estándares será considerado como un ‘naco’, ‘animal’, ‘chacal’, ‘pueblerino’, ‘moreno’, ‘ignorante’ y demás adjetivos depositados en múltiples redes sociodigitales, sirviendo de estímulo las bases y el núcleo de una sociedad que no ha dejado de percibirse desproporcionada y afrentada de su pasado que la marca.⁴

En tiempos complejos y de hacinaamiento sería imprescindible no llevar a cabo un acercamiento a estos temas sensibles y contemporáneos a través de los recursos expansivos de la comunicación y prácticas en las redes sociodigitales. Las ciencias sociales han brindado demasiados estudios concretos sobre la discriminación, racismo y clasismo desde diferentes aristas, incluso conjuntando los tres conceptos (Lipschutz, 1944). En México una importante veta de investigaciones se ha conducido a partir de la relación *Estado-sociedad-comunidades indígenas* (Castellanos, 2001), se hacen notar también ‘la clara predominancia de ciertos temas y áreas, lo indígena, la crítica del indigenismo y el mestizaje, y los trabajos antropológicos y desde la historia de la ciencia’ (Moreno, 2016,

4. Una salida conocida para eliminar el afrentamiento y los lastres de lo indígena e incluso lo afro consistió en introducir y crear el concepto de lo mestizo. Sin embargo, en opinión de Peter Wade “algo fundamental en la ideología del mestizaje se ponía al descubierto: que recrea las cosas que supuestamente va a eliminar. Lo mestizo no se opone, simplemente, a lo negro y lo indígena –aunque puede haber relaciones de oposición–, sino que las reconstruye activamente” (2003, p. 280).

p. 100). Sin embargo, la posibilidad de ampliar esta visión a partir de retomar contextos particulares y conceptos desdibujados como los *actos festivos* y su interrelación urbana, permiten ensanchar y evidenciar procesos que aparentemente se encuentran en un descenso jurídico-institucional —considerando a la CDMX como una entidad pluricultural— pero que en las prácticas, discursos y percepciones emergen al unísono de la presión que las mantienen guarecidas. Notable huella del encubrimiento paradójico y la ambivalente relación entre lo exótico y lo odiado. Tal como lo ha mostrado Stuart Hall en su análisis del racismo: “lo que se declara que es diferente, odioso, “primitivo”, deforme, es al mismo tiempo obsesivamente disfrutado porque es extraño, “diferente”, exótico (2010, p. 438).

OBSERVACIÓN, COMENTARIOS Y PRÁCTICAS

El anclaje metodológico que permite conducir y argüir ciertos elementos que se ligan a los intereses y premisas del presente escrito, están enfocados en la observación ‘distante’ o ‘acompañante’ —no participante— de plataformas sociodigitales como YouTube y Facebook.⁵

5. La discusión que ha surgido en los últimos años en las ciencias sociales bajo el tintero analítico de las plataformas digitales se fundamenta en las dimensiones y alcances que este enfoque ‘novedoso’ —aunque ya lleva algo de tiempo— pueda proporcionar al desarrollo de teorías y metodologías capaces de explicar fenómenos

Esto no significa que más adelante, en un trabajo más detallado, se descarte que la ruta a seguir sea multidimensional; es decir, emparejar o contrastar —exponer sus contradicciones— las prácticas digitales con las relaciones físicas. Sin embargo, al concebir un análisis de esta estirpe es ineludible no aprovechar la circunstancia para revelar prácticas que en muchas ocasiones se ocultan bajo las presiones o los llamamientos de lo *políticamente correcto* que caracteriza a nuestra sociedad mexicana (lo menciono irónicamente).

contemporáneos. Los enfoques críticos se emancipan bajo la dicotomía persistente entre dos mundos distantes: por un lado, un mundo fuera de línea (enmarcado llanamente como las acciones físicas, en espacios determinados y evidentes); y el otro, dentro de línea o en línea (acciones que se definen bajo una interconexión extensa de actores a partir de la construcción de redes relacionales de comunicación en plataformas digitales). Dicha dicotomía, desde el punto de vista del presente escrito, plantea alejar y discriminar la posibilidad de erigir estudios holísticos y profundos sobre distintas problemáticas actuales que entretengan —al mismo tiempo y bajo contextos particulares— ‘prácticas’ en espacios definidos (físicos) y en plataformas digitales. Es decir, la ‘práctica’ reside relacionamente entre el mundo físico y el mundo digital. Son dimensiones que se encadenan y nutren. Nuestra labor como cientistas sociales debería concernir en desmarafiar las tensiones, coherencias y contradicciones entre los dos mundos. Un ejemplo que coincide con esta posición la proporcionan Marta-Marika Urbanik, Robert A. Roks, Edgar Gómez Cruz y Elisenda Ardèvol en sus textos donde abordan los estilos de vida de los ‘gangsters’ para los primeros y la etnografía de los medios para los segundos (Gómez, 2013 y Urbanik, 2020).

Para tener un margen suficiente de comprensión sobre los problemas que nos atañen, se tomarán en cuenta una serie de comentarios (*post*) entre las dos plataformas digitales. La intención no radica en los números de comentarios a tratar, sino en la valoración de la interpretación teórica que de ellos emane. Tal como señala Ángela Cora

El etnógrafo en línea debe aprender a participar en la observación de los participantes sin una presencia física en el campo, y debe desarrollar nuevas aptitudes y procedimientos para reunir y analizar datos, registrar notas de campo y comunicar los resultados de su análisis (2009, p. 65).

Sin lugar a duda, el contexto de emergencia sanitaria abre las puertas para repensar los abordajes etnográficos en línea no como una herramienta temporal o ‘lo único disponible’, sino un medio que abreva y manifiesta problemáticas muchas veces desdeñadas por los enfoques consuetudinarios de las ciencias sociales.

EL RETO DE LA OBSERVCIÓN 'PASIVA'

La preocupación y escrúpulo más importante que surgen de este trabajo es erigir cierta culpabilidad de mis observaciones ‘*aventajadas*’ y no dialógicas en un estudio específico que trata sobre las formas y maneras de aprehender y habitar la Ciudad de México. Este dilema se consolida por llevar a cabo ob-

servaciones en escenarios digitales de manera unívoca y no relacional, además de presentar —exhibir para algunos— nombres de perfiles y cuentas extraídas en impresiones de pantalla, mismas que se aprecian con claridad y de manera literal. Los comentarios se sitúan en contextos de discriminación y juicios peyorativos a un conjunto de personas que fueron video grabadas festejando una representación cívica, organizando alguna festividad religiosa entre otras actividades lúdicas en plena pandemia provocada por el SARS CoV-2.

Sin embargo, la preocupación de ‘delatar’ o ‘exhibir’ prácticas a través de comentarios en plataformas digitales, puede diluirse al repensar los parámetros y valoraciones que *de facto* son material público y remiten a un consentimiento de las personas cuasi en automático al tiempo que lo publican. De esta manera, el marcaje -y la culpabilidad- como diría Ángela Cora transita a una *forma* de participación discreta, para entender de a poco el escenario a través de la observación. Creo entonces, que la participación discreta (observador pasivo) implica un paso necesario para ir conociendo los mecanismos y dinámicas interactivas entre los sujetos inmersos en diversos entornos de socialización.

Es necesario distinguir este tipo de observación (exploratoria) de las consideraciones éticas que se tienen que contemplar en situaciones complejas de riesgo. Por ejemplo, el análisis que hace Rachael-Heath sobre los intercambios y venta de fármacos en la *darknet* implica

una observación refinada que incluya la supresión de identidades, sobrenombres y demás detalles que puedan poner en riesgo la integridad (digital y física) de los sujetos que interactúan en ese escenario e incluso del investigador(a) mismo. En este sentido los linderos éticos se enmarcan en los alcances de los fenómenos tratados y sus relaciones con otros órdenes, por ejemplo, el marco legal prohibitivo impuesto por una reglamentación definida.

FIESTA, VIRUS Y ESTEREOTIPO

Como antropólogo no podía dejar de hablar de racismo, y todo lo que se pueda agregar a ello, en tiempos tan complejos como una pandemia; periodos que estimulan y hacen evidente las más abruptas brechas entre los sectores sociales, tal como las mostró en algún momento Max Gluckman y su análisis situacional en África.⁶ Pero, sobre todo, cuando lo he experimentado una y otra vez en la

‘gran’ ciudad-capital ‘pluricultural’ del país. La situación del racismo en México aparece directamente proporcional al discurso que lo evade y oculta. La exclusión de temas sensibles y políticamente espinosos apunta a lo que Mónica Moreno define como una *estrategia posracial* de los sectores que apoyaron la política del mestizaje posrevolucionario. El pensamiento del mestizaje ideológico “está basado a su vez en la enraizada experiencia colonial, en políticas civilizatorias y de modernización y en un racismo científico cruel que está ahí, suspendido, siempre listo para aparecer en escena” (2016, p. 92). Es sin duda una huella que no se desdibuja a través del tiempo. De manera contraria, confabula con otros fenómenos como la desigualdad económica y la diferenciación cultural, se reconvierte y se mantienen en una constante simbiosis. Para mostrar una prueba de ello, retomaremos un caso empírico que puede evidenciar la convergencia y vigencia de prácticas ligadas a estos procesos. Prácticas que se ubican en los robustos datos circulantes en las plataformas sociodigitales como YouTube y Facebook, pero que se representan en el transcurrir de la vida urbana y se manifiestan de manera emocional y encarnada como diría Christine Hine (2015).

La Representación de la Batalla de Puebla del 5 de mayo de 1862 en el Peñón de los Baños forma parte de un acoirazado festivo al nororiente de la Ciudad de México. Este espacio ha compartido, intercambiado y disputado un sinnúmero de recursos festivos a través de

6. Max Gluckman en un trabajo sobre el conflicto y cambio social en África muestra una posibilidad de llevar a cabo un análisis estructural a través de una situación (construcción de un puente) que implicaba los distintos sectores involucrados. Por medio de estas situaciones, y contrastándolas con otras situaciones no descritas, intentaré describir la estructura social del país zulú moderno. Las llamo situaciones sociales ya que las analizo en su relación con otras situaciones en el sistema social del país zulú. [...] Una situación social es el comportamiento en ciertas ocasiones de los miembros de una comunidad en cuanto tales, analizado y comparado con su comportamiento en otras ocasiones (Gluckman, 1968, p. 11).

su aparición y conformación paulatina como entidad reconocida (pueblo). Sería interesante abonar información histórica y descriptiva de dicho pueblo y sus actos festivos, sin embargo, nos alejaríamos de nuestro interés principal. Lo que es importante mencionar es que estos actos festivos despliegan su acción y vitalidad en el espacio público, motivo que incluye y concierne no solamente a sus adeptos y participantes, sino al común transeúnte, ciudadano y habitante que se suscribe y recorre los espacios de la ciudad. Esta consideración es clave para adentrarnos al problema del presente trabajo, que trata además de otras reflexiones, de dar cuenta de *la diferenciación perceptiva —regularmente despectiva y prejuiciada— de las expresiones festivas de actores populares*⁷ específicos en la ciudad.

Una estrategia para mostrar ciertas prácticas que entran en el umbral de la discriminación,⁸ racismo y clasismo ha

7. Para una definición extensa de lo popular se puede mencionar la obra de Néstor García Canclini que es un referente ineludible para su comprensión. Según el autor, “las culturas populares (más que la cultura popular) se configura por un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales de una nación o una etnia por parte de sus sectores subalternos, y por la comprensión, reproducción y transformación, real y simbólica, de las condiciones generales y propias de trabajo y de vida” (1989, p. 62).

8. La discriminación incluye cualquier conducta basada en las diferencias de grupos sociales, sin considerar en la interacción social las capacidades individuales o méritos, o bien, la conducta de la persona (Béjar, 1969, p. 419).

sido identificar una serie de comentarios depositados en una plataforma socio-digital mencionada más arriba, la cual ofrecerá un lente microscópico de las problemáticas que se reproducen en la estructura social mexicana. Abordaremos el caso del Peñón de los Baños y la celebración de la Batalla del 5 de mayo a través de rescatar una noticia transmitida por la plataforma de YouTube y Facebook. Todos estos comentarios fueron extraídos durante un periodo donde la pandemia por el SARS-CoV2 resultaba un tema de interés nacional significativo (aproximadamente del 21 de marzo al 31 de diciembre de 2020).

La noticia como detonante

Peñón de los Baños y la Representación de la Batalla del 5 de mayo de 1862

El 5 de mayo de 2020 en el pueblo del Peñón de los Baños, a pesar de la restricción formal del gobierno de la Alcaldía Venustiano Carranza, algunas personas —en el clima de la contingencia— salieron a hacer un recorrido con banda de viento y llevaron a cabo algunas detonaciones con réplicas artesanales de chispa.⁹ Esta acción comandada por un grupo de jóvenes que no quiso pasar desapercibida la fecha, fue motivo para

9. Estos artefactos son utilizados como réplicas que simulan los mosquetones utilizados por los ejércitos en el contexto histórico de la batalla. Su funcionamiento es antiguo y se basa en un mecanismo de fricción y propulsión.

que distintos medios no tardaran en publicar la noticia, enfatizando que no era prudente realizar dichas actividades en plena contingencia sanitaria. Un ejemplo de esta situación fue la posición mediática de Telediario Mx en su canal de YouTube al expresar el acontecimiento de esta manera:

—Conductor: ¡Fuimos engañados!

—Conductora: ¡Ah caray!

—Conductor: se aprovechan de nuestra nobleza,

—Conductora: ¡Oh! Ya ves, aquí estamos, leyendo sus mensajes,

—Conductor: Pues sí, pasábamos una nota más temprano en donde le comunicábamos que vecinos de la zona del Peñón de los Baños pues estaban contentos porque se había notificado que no iba a ver una fiesta del 5 de mayo como normalmente lo hacían, eso es parte de lo que le presentábamos hace un momento, vamos a ver la nota por favor (se proyectan imágenes de la representación), eso se suponía que no iba a haber ¿no?

—Conductora: la idea era que este año se iba a suspender para evitar los contagios...

—Conductor: claro, así como se suspendió la pasión de Iztapalapa,

—Conductora: sí, para evitar las conglomeraciones,

—Conductor: y bueno, entrevistábamos a algunos vecinos y nos decían que estaban contentos, que qué bueno, que estaban más tranquilos. ¡Pero no! De inmediato nuestro teleauditorio fiel, nos llamó y nos dijo ‘mmm no’, no, Carlos

no, Paola, los engañaron, vean lo que pasó en el Peñón de los Baños esta tarde y esta noche (se proyectan imágenes de gente bailando y detonando réplicas artesanales de chispa) ¡Mira nomás, mira nomás!

—Conductora: No pues igualito, igualito a las imágenes que dijimos que no iban a pasar, estábamos platicando que año con año se llevaban estas fiestas y que esta vez los pobladores no iban a extrañar, ¡no! pues no, antes de extrañar mejor lo replicaron ellos a su manera (entre un tono burlón y sarcástico se escuchan algunas expresiones de asombro y enfado).

— Conductor: Nos mandaron varios videos de la plaza del Carmen en el Pueblo del Peñón de los Baños y nos dijeron ‘¿Cuál?’ Mira... (se escuchan expresiones de asombro mientras observan imágenes de los recorridos) esto fue más temprano... Ahí va la banda, tambora... ¡nombre! ¡Cuál Sana Distancia! ¡Cuál!

— Conductora: ¡Cuál sana distancia ni qué nada!

— Conductor: ¡niños!

— Conductora: ¡niños! ¡ay no!

— Conductor: ¡ay caray! (Telediario Mx, 2020).

Los conductores del Telediario Mx después de haber acabado la exposición de los ‘hechos’, continuaron con una transmisión en vivo con un corresponsal que se encontraba en el lugar. Insistieron mutuamente en el atropello que dichas conductas ocasionaban a los márgenes éticos de las personas que ‘sí se cuidaban’. Incluso entablaron una conversa-

ción vía telefónica con el alcalde. Le recriminaron la falta de mano dura por parte de la institución policial para hacer frente a la situación.

Además de las transmisiones informativas que se enfocaron a dicho suceso, es importante rescatar las maneras como se expresó el público que siguió las noticias vía internet. A continuación, se enlistan algunos comentarios:

COMENTARIOS TELEDIARIO
MX

1. 'Que les de COVID-19 y que se mueran' Ana Barroso.
2. 'La mejor solución sería matarlos, son gente indeseable, sin oficio ni beneficio que solo maman del resto de la sociedad. Peor aún, se reproducen como malditas cucarachas para chillar por el apoyo del gobierno' Gus Gus Cabus.
3. 'Déjenlos, así terminamos con la pobreza y delincuencia de una vez' Noé Jiménez.
4. 'Pinche gente corriente, hipócrita, que culpa al gobierno de todo y cuando tengan el virus ahí andan llorando, cuando es su culpa. Esta gente es naca, ignorante y sin valores' L Antoinette.
5. '¡Ignorantes! así es la gente pobre, aunque les duela el comentario' Rubí Olguín.

6. 'No vale la pena discutir con un analfabeta y bestia como tú, quédate con tus tradiciones y con tu falta de conocimientos. Ahí mero, donde debes de estar, en la inmundicia de tu mediocridad ¡Basura!' Omar Yuzeth.
7. 'Una vacuna de plomo en la nuca, a veces esa es la única cura' Arturo Medina
8. Pueblos y barrios ignorantes e imbeciles' Violetta Plata
9. La naturaleza se autoregula, cuando hay exceso en alguna población animal, el ciclo crea los mecanismos para revertir y equilibrar las cosas. En paz descansen.
10. Yo veo puro Brayan naco'. Perla Garduño
11. Ya ven, estúpidos e ignorantes hay en todas partes, no solo en Ecatepec'. Patricia Rivera
12. Con el nombrecito de la colonia sólo se podía esperar que vivieran animales allí'. José Pérez
13. Ya no les rocién agua con cloro, ¡es tarde ya! utilizen lanza llamas y punto'. Derek Sarahm
14. Ya no les rocién agua con cloro, ¡es tarde ya! utilizen lanza llamas y punto'. Derek Sarahm

Tabla 1. Comentarios extraídos de la plataforma YouTube y su extensión en Facebook del canal de Telediario Mx.

Fuente: elaboración propia.

Los comentarios por sí solos no develan un campo analítico sobre la intenciones

y premisas que sujetan el trabajo, encontramos en ellos prejuicios e insultos que podrían darle cuerpo a una elucubración planteada más arriba sobre la discriminación y racismo. Sin embargo, para tomar en cuenta el material más allá de un análisis de contenido, es necesario establecer un parámetro holístico sobre el contexto y la práctica que subyace de este tipo de expresiones en las plataformas sociodigitales sobre un acto festivo. Siguiendo a Edgar Gómez Cruz y Elisenda Ardèvol

Proponemos entender los medios (digitales) centrándonos en las prácticas. Esto implica un cambio de paradigma en los estudios de los medios, ya que cambia el enfoque de la investigación de los medios desde el análisis semiótico del contenido del texto a lo que la gente realmente hace y dice —lo que es más apropiado para una visión etnográfica—. Definimos las prácticas de los medios, en términos generales, como el conjunto abierto de prácticas relacionadas con, u orientadas en torno a los medios. Las prácticas mediáticas pueden entenderse, entonces, como un conjunto más amplio de prácticas —la mayoría de ellas con, alrededor y a través de las tecnologías digitales— relacionadas con los procesos creativos llevados a cabo por individuos o colectivos con diferentes objetivos y propósitos (2013, p. 32 traducción mía).

En este sentido podemos ubicar un trazado más amplio que está detrás de los comentarios expuestos, donde la pobre-

za, los estereotipos,¹⁰ el deseo de eliminar a los participantes del acto expuesto, el desprecio intelectual y la idea de la selección natural tiene un campo de acción en un nivel estructural e histórico¹¹ aunque recurrente en este tipo de prácticas digitales. Comencemos por destacar la interrelación que tienen la discriminación por aspectos raciales¹²

10. Los estereotipos retienen unas cuantas características “sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas” acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad (Hall, 2010, p. 430).

11. En México (al igual que en el resto de América Latina) la ideología nacionalista fue precedida por el mesianismo de estirpe occidental. El advenimiento de la República independiente en el siglo XIX no fue expresión de las clases oprimidas (los indios, las castas, los mestizos), sino la construcción político-ideológica de las élites criollas. Trasplantada la filosofía liberal al continente, los Estados se configuran antes que las naciones, las cuales existirán primero como idea y después como resultado de injustas y discriminantes formas de ordenamiento social (Báez-Jorge, 2002, p. 24).

12. Retomamos la propuesta de Béjar para hablar y conjuntar la discriminación y el prejuicio racial que por su lógica se empalman. El fenómeno del prejuicio y la discriminación racial puede ser sumariado como sigue: los individuos están perjudicados porque son formados en sociedades que tienen al prejuicio como un factor de su sistema normativo y cultural. El prejuicio se configura dentro de la cultura de tal forma que los preceptos normativos —esto es, nociones de cómo conducirse en la vida cotidiana— define los sentidos en que los miembros del grupo deben conducirse en sus relaciones con los miembros de grupos aje-

y el emparejamiento con los factores socio-económicos (clase) y geográficos que harán mella en la interpretación de los comentarios de la tabla anteriormente expuesta.

Lo más frecuente y evidente para retomar la condición de la discriminación racial es traer a colación el pasado indígena de México. Durante años lo *indio* ha servido —aunque hoy en día de manera más aguda— como barómetro analítico de los prejuicios raciales, económicos y culturales. De ahí que se pueda hacer la afirmación de que una persona en México está perjudiciada contra otra que acusa un cierto tipo racial, y cuando se habla de tipo racial se quiere referirnos especialmente al ‘indio’ o ‘casi indio’ (Béjar, 1969, p. 425). En efecto, la escala más baja en los sectores sociales ha sido reservada para la población indígena, emparejada por las construcciones perjudiciadas de inferioridad intelectual y escasos recursos económicos. “En México, los hitos de sus manifestaciones son la dominación colonial, el proceso de formación de la Nación, la influencia de las teorías racistas decimonónicas que se desarrollan en Europa y en Estados Unidos, así como su relación con el nacionalismo revolucionario y el neoliberalismo” (Castellanos, 2001, p. 166).

Teniendo esto como contexto, podemos hacer referencia al complejo de comentarios que se depositan en la tabla ¿Qué relación existe entre la representa-

ción de la batalla en el Peñón, el prejuicio hacia lo indígena y la situación del COVID-19? Sostenemos como hipótesis que la discriminación racial depositada en primera instancia a los grupos indígenas y otras minorías como grupos afrodescendientes, se trasmuta de manera indistinta a los sectores que no encuadran con una visión unívoca de ciudad, entendida esta como un espacio moderno y alejado de acciones vetustas; o sea displicentes de fiestas en la vía pública, de actos consuetudinarios que reúnen y ponen a disposición el espacio urbano, merced de su urdimbre particular y forma de identificación.

Lo más interesante de los comentarios y su contexto es que la discriminación racial, espacial y social puede entenderse desde dos dimensiones: una interpretación nace de concebir los comentarios como una reacción de individuos, grupos o sectores que se ubican en la misma ‘condición socioespacial’ que ciñen a los actores referidos —en este caso al Pueblo del Peñón— y que intentan alejarse, porque están cerca, de esas dinámicas que son, desde su punto de vista, inaceptables dentro del espacio urbano. Alejarse de lo festivo, implica alejarse de lo *naco*, de lo *imbécil* e *ignorante*. Dicha percepción rescata el *deseo de no ser* considerado parte de un escalafón apocado. Con este ejemplo, se muestra que la discriminación racial puede aparecer incluso en un formato *intraclase* donde lo *indio*, incluyendo sus formas de festejar, y todo lo que encierra tiene que ser negado.

nos al propio (Béjar, 1969, p. 431).

Así, el color oscuro, de indio o negro, se liga a un bajo estatus consecuentemente extendido a la extracción biológica. Las nociones que se refieren a la inferioridad innata del indio, indio, nacos y otros, con sentido denigrante. Llamar a una persona “indio” cuando no lo es, expresa el interés por señalarla con características culturales y condiciones sociales indeseables, precisamente las que corresponden a la condición del indígena. Se explica entonces que la palabra “naco” sea uno de los adjetivos más temidos y rechazados por el mexicano común (Báez-Jorge, 2002, p. 30).

Otra dimensión se puede ubicar claramente cuando la discriminación es franca hacia los pueblos y barrios —en el caso de los comentarios es literal el ejemplo de Ecatepec—. La posición geográfica supone otra característica que se suma a la transversalidad que detenta la discriminación racial publicada desde sectores desdeñados (que suponen estar en una condición purificada) de los espacios que son rechazados y se visualizan como una zona donde ‘viven animales’. Los actos festivos y su exposición mediática definen el

por qué la arena festiva resulta tan adecuada a fin de contemplar cuáles son las relaciones de poder en una sociedad, cómo interactúan principios ideológicos, concepciones del pasado con proyectos de futuro que son, por definición, incompatibles, y que conviven posponiendo su permanente tenden-

cia al (posible) enfrentamiento (Pujol, 2006, p. 39).

El nivel de degradación que se manifiesta es resultado de un aprendizaje cotidiano, escolar, familiar e institucionalizado. Los medios de comunicación y las prácticas en redes sociodigitales no son la excepción e ilustran la fluidez y alcance de estos procesos que presumen ser fluctuantes dependiendo sus contextos e interacciones. Ocupar una situación de emergencia sanitaria como la del SARS-CoV2 resulta *ah doc* para marcar un *continuum* de prácticas, percepciones y designaciones que aparecen a través de “discursos tremendamente agresivos y crudos, de tal manera que en el contexto analizado sería muy difícil encontrarlos en interacciones cara a cara y/o en audiencias públicas” (Olmos, 2018, p. 55). Sin embargo, se mantienen como pilares que soportan la plataforma socializadora que caracteriza a nuestra ciudad y posiblemente a gran parte del país.

LA CIUDAD CONTAGIADA

Se podrían entrecruzar muchas categorías y hacer una investigación específica sobre la correlación del espacio, tiempo, prácticas, clase, emociones, fenotipo y cultura, y depositarlos en el contexto de la diferenciación y discriminación que se ha tratado de advertir en las líneas anteriores. Por ahora el alcance ha sido reunir someramente algunos de los eslabones que atan la relación de los actos festivos en el contexto de la pandemia

por SARS-CoV2 y como se perciben dichos actos a través de distintos actores urbanos en las interfases de las redes sociodigitales. Tarea que concluye con algunas reflexiones sobre la continuidad y hastiado tema, pero poco analizado en contextos particulares, del racismo y sus prácticas imperantes en la Ciudad de México. La elección de retomar un momento crucial como la pandemia, posibilita encontrar las contradicciones y ambivalencias que un proceso crítico expone, una oportunidad imperdible para los científicos sociales. La construcción de un campo antropológico desde lo digital advierte una ventaja para el trato y análisis de temas escabrosos como el presente, que resultaría complicado llevar a cabo en condiciones consuetudinarias de la etnografía *offline* (física). Considero que la etnografía digital supone un camino aún por construirse en temas relacionados con los pueblos y su urdimbre citadina, la antropología y en general las ciencias sociales —interesadas en los ritos, mitos y festividades— deberían forzosamente orientar la mirada a las prácticas digitales que desde hace tiempo irrumpen y se relacionan “al juego performativo y recursivo entre las capas físicas y digitales de un suceso que se extiende gracias a la posibilidad de vivirlo, pre-vivirlo y post-vivirlo en las redes y medios de comunicación” (Toret, 2013, p. 20) así como su práctica anversa de denigrarlo, discriminarlo y enjuiciarlo.

La pandemia nos ha presentado al mundo sin máscaras, Paul Preciado re-

vela que la crisis sanitaria nos muestra los tejidos desmembrados de una sociedad abismalmente incomprendida. Además de mostrar que la pandemia solo es un reflejo de nuestra situación anterior a ella. Dice el autor:

el virus actúa a nuestra imagen y semejanza, no hace más que replicar, materializar, intensificar y extender a toda la población, las formas dominantes de gestión biopolítica y necropolítica que ya estaban trabajando sobre el territorio nacional y sus límites. De ahí que cada sociedad pueda definirse por la epidemia que la amenaza y por el modo de organizarse frente a ella (2020, *El País*).

En México, cabe mucho de la premisa anterior al demostrar que, si bien el virus ataca a todas y todos, las formas de emprender y sobrellevar su estancia en los cuerpos y grupos es abismalmente diferenciada e incluso repulsiva.

REFERENCIAS

- Báez-Jorge, F. (2002). ‘Los indios, los nacos, los otros (apuntes sobre el prejuicio racial y la discriminación en México)’, *La Palabra y el Hombre*, enero-marzo 2002, no. 121, 21-40.
- Béjar Navarro, R. (1969). ‘Prejuicio y discriminación racial en México’, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 31, Núm. 2, 417-433,
<http://dx.doi.org/10.22201/iis.01882503p.1969.2.58440>

- Bajtin, M. (2003). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento, El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castellanos Guerrero, A. (2001). 'Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México', Papeles de población, No. 28, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Cora García, Á. (2009). 'Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication', *Journal of Contemporary Ethnography*, 38 (1) 52-84.
- Da Matta, R. (2002). *Carnavales, malandros y héroes, hacia una sociología d del dilema brasileño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Certeau, M. (2010). *La invención de lo cotidiano I/ Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavigero.
- Ferguson, Rachael-Heath. (2017). Offline "strange" and online lurker: methods for an ethnography of illicit transactions on the darknet. *Qualitative Research*, 17(6).
- García Canclini, N. (1989). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen, México.
- Gluckman, M. (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Lima: Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades, Fondo editorial.
- _____. (1968). *Análisis de una situación social en el país zulú moderno*, (segunda edición, primera impresión 1958), traducción de Leif Korsbaek, Karla Vivar Quiroz & María Fernanda Baroco Gálvez. Manchester: Manchester University Press.
- Gómez Cruz, E. & Ardèvol E. (2013). *Ethnography and the Field in Media(ted) Ethnography and the Field in Media, Westminster Papers, Volume 9 Issue 3*, 27-46.
- _____. (2010). *Sin garantías*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (editores). Envió editores, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar. Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Lipschutz, A. (1944). *Indoamericanismo y el Problema Racial en las Américas*. Santiago de Chile: Nascimento.
- Monsiváis, C. (2001). Léperos, catrines, nacos y yupies. En E. Florescano (coord.), *Mitos mexicanos*, (pp. 165-173). México: Taurus.
- Moreno, M. (2016). El archivo del estudio del racismo en México. *Desacatos*, (51), 92-107.
- Olmos, A. (2018). Alteridad, migraciones y racismo en redes socio-virtuales: un estudio de caso en Facebook. *REMHU Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, v. 26, n. 53, 41-60. <https://doi.org/10.1590/1980-85852503880005304>
- Preciado, P. (27 de marzo de 2020). Aprendiendo del virus. *El País*. <https://elpais.com/elpais/2020/03/27/>

- opinion/1585316952_026489.html
- Pujol Cruells, A. (2006). Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo. *Revista LiminaR, Estudios sociales y humanísticos, año 4, vol. IV*, núm. 2, 36-49.
- Sassen, S. (2016). Incompletud y la posibilidad de hacer ¿Hacia una ciudadanía desnacionalizada? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Nueva Época, Año LXI, Vol. 61* núm. 226, 107-139.
- Schatzki, Theodore R., (2010). *The timespace of human activity: on performance, society, and history as indeterminate teleological events*. Maryland: Lexington Books.
- Shove, E., Pantzar, M. & Watson, M. (2012). *The dynamics of social practice, everyday life and how it changes*. California: SAGE Publications Ltd.
- Toret, J. (Coord.). (2013). *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida*. Barcelona: Internet Interdisciplinary Institute, Universitat Oberta de Catalunya (UOC)
- Urbanik, MM., Roks, R.A. (2020) GangstaLife: Fusing Urban Ethnography with Netnography in Gang Studies. *Qual Sociol* 43, 213–233. <https://doi.org/10.1007/s11133-020-09445-0>
- Žižek, S. (2020). *Pandemia, La covid-19 estremece al mundo*. Barcelona: Anagrama.
- Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana De Antropología*, 39, 273–296. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1243>

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

- Teledriario MX [TeledriarioMX], (5 de mayo de 2020) ‘Vecinos de Peñón de los Baños celebran en grande el 5 de mayo a pesar de pandemia’, Youtube, recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=-CAcQTRrjwDU>
- Teledriario MX [TeledriarioMX], (5 de mayo de 2020) ‘Vecinos de Peñón de los Baños celebran en grande el 5 de mayo a pesar de pandemia’, Facebook, recuperado de: <https://www.facebook.com/TeledriarioMx/posts/631023964160341>