

P BACMA

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, año 2, núms. I-II, enero-diciembre de 2013 \$ 30.00 m.n.



P BACMA

REVISTA DE LA LICENCIATURA EN HISTORIA / UNICACH



Carnaval de Ocozocoautla, Chiapas. Foto: Esaú Márquez



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS



Licenciatura en Historia



DIRECTORIO

Rector

Roberto Domínguez Castellanos

Secretario General

José Rodolfo Calvo Fonseca

Encargada de la Dirección de Extensión Universitaria

María de los Ángeles Vázquez Amancha

Director Académico

Florentino Pérez Pérez

Director del CESMECA

Alain Basail Rodríguez

Coord. de la Licenciatura en Historia

Rafael de Jesús Araujo González

Editor

Esaú Márquez

Comité Editorial de Historia

Sergio Nicolás Gutiérrez Cruz (docente)

Juan Ramón Álvarez (docente)

Ana Karla Camacho Chacón (alumna)

Andrés Aguilar Alvarado (alumno)

Colaboradores en este número:

Raúl Pérez Verdi, Rocío Ortiz Herrera, Jorge Luis Rodríguez Díaz, Guisela López, Luz Marina Morales, Greisy Dinory Álvarez Coello, Daniel Iván Clemente Escobar, Marco A. Hernández Ramos, Ángel Luna, Esaú Márquez, Ana Karla Camacho Chacón

Jefa del departamento de divulgación y difusión:

María de los Ángeles Vázquez Amancha

Jefe de oficina editorial: Noé Zenteno Ocampo

Diseño y Formato: Manuel Cunjamá

Corrección: Comité Editorial

Foto de portada e interiores:

Carnaval de Ocozocoautla. Fotos de Esaú Márquez

Contraportada: *Carnaval de Ocozocoautla*

Diseño de portada: Manuel Cunjamá

Imágenes de interiores: Octava y Novena Generación de Egresados de la Licenciatura en Historia.

Número de reserva: 04-2012-111412143500-102

REGISTRO LEGAL EN TRÁMITE

P**BACMA** es una publicación semestral de la Licenciatura en Historia / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Campus Universitario, Blvd. Ángel Albino Corzo, y Calz. Samuel León Brindis s/n. Código Postal 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Tel. 01 (961) 61 14636, Ext. 104, e-mail: edunicach@gmail.com/ Colaboraciones a: totomostle@hotmail.com

El diseño se terminó durante el mes de agosto de 2013 en la Oficina Editorial de la Dirección de Extensión Universitaria de la UNICACH. Teléfono: 01 (961) 61 70 400 ext. 4047.

CONTENIDO

Presentación

PRIMERA SECCIÓN

- El discurso del sistema capitalista:
desarrollo sustentable y ambientalismo 8
Raúl Pérez Verdi
- Uso de la lengua, identidad étnica y organi-
zación festiva en pueblos de la Vertiente del 20
Mezcalapa y el Corazón Zoque de Chiapas.
Rocío Ortiz Herrera
- De ebrios, prostitutas y ladrones:
el desorden público en el proyecto liberal 31
de nación (1875-1895).
Jorge Luis Rodríguez Díaz
- Ciudadanía a través de la palabra: una lectura 40
de género a los discursos de la revista *Alero*
Guisela López
- La dote matrimonial en la oligarquía 54
colonial americana
Luz Marina Morales
- Ayuntamientos, hacendados y comerciantes 59
en la construcción de caminos
Greisy Dinory Álvarez Coello
- Preludio a la fundación del ejido “20 de 72
noviembre”
Daniel Iván Clemente Escobar
- Cofradías de indios, cambio y continuidad. 80
El caso de Tuxtla Chico en el Soconusco
Antonio Cruz Coutiño



Carnaval de Ocozocoautla. Foto: Esaú Márquez

SEGUNDA SECCIÓN

- 100 Poesía
Marco A. Hernández Ramos
- 102 Oración de las mutaciones
Ángel Luna
- 114 La jugada
Esaú Márquez
- 117 Letanía
Esaú Márquez
- 120 Adelita la de las trenzas, ahora,
doña Adela la de El Globo
Ana Karla Camacho Chacón



VIII GENERACIÓN DE EGRESADOS DE LA LICENCIATURA EN HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS (2006-2009)



De izquierda a derecha/ SENTADOS: Yolanda Cortez Velázquez, María del Rosario López García, Greisy Dinory Álvarez Coello, Terécita de Jesús Cruz Roblero, Patricia Moela Pérez, María Isabel Gutiérrez Lázaro, Miguel Ángel Zebadúa Carboney (padrino de generación), Leydy Esthela Colmenares Jiménez, Erika Maribel Moreno Agustín, María de Lourdes González Solís, Lucrecia Candelaria Coello Ordóñez, Olivia Diaz Hernández, Sofía López de la Torre/ DE PIE: Mauricio Marconi Robles Ocampo, Christey Morales Mazariegos, Guadalupe del Carmen Velasco Pérez, Dulce Corazón de María Flores Mendoza, Adriana Rosalía Ubaldo Vázquez, Emma Guadalupe Cruz López, Orienda Nahely Cáceres Morales, Julisa Liseth Velázquez Hernández, Osiris Astrid Toledo Cruz, Carmen Gómez Hernández, Abraham Domínguez Velázquez, Jimmy Martínez Pascacio/ AL FONDO: José Levi Morales Manuel, Edilberto López Cal y Mayor, Marcos Alejandro Rovelo Ozuna, Oscar Alberto Solórzano Corzo.



PRESENTACIÓN

Con el ejercicio de la escritura de los jóvenes estudiosos de las ciencias sociales, así como investigadores consolidados en el quehacer de la palabra, *Pobacma* se encuentra más que confortada en su aspiración de ser el punto de encuentro de propuestas que nos acerquen a esa ilimitada información generada por el ser humano; de preferencia, aquellas que tienen el espíritu de la provocación por su novedad y alcance; o bien, las que propician la polémica por su franca oposición. Que no se diga nunca, luego de las palabras, que el lector o el escucha queda impasible ante las interrogantes.

Pobacma no quiere quedarse como un mero cuerpo depositario de información que no va a ninguna parte. La polémica, la discusión ácida, son señales de que hay una sociedad que está atenta y “rabiosa” por reordenar la información, que el discurso por el discurso mismo es y será, mientras no se diga otra cosa, la principal infamia del lector.

En números anteriores, desde que me hice cargo de la revista, la idea de la irreverencia es punto relevante de ella, y en este sentido se han venido incorporando textos provocativos que hasta el momento no han propiciado una reacción ni a favor ni en contra, lo que es preocupante, en tanto que en la defensa de las posiciones se encuentra el crecimiento del conocimiento. Los ensayos de la posmodernidad y el debate en torno a un regreso a la edad del trueque –como algunas comunidades han optado, eliminando el dinero de su vida cotidiana– son paradigmas que deben ser defendidos o criticados. Esta es la propuesta de *Pobacma*. Por otra parte, están los trabajos de recuperación, los que siempre son bienvenidos.



IX GENERACIÓN DE EGRESADOS DE LA LICENCIATURA EN HISTORIA DE LA UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS (2007-2010)



De izquierda a derecha/ SENTADOS: Gabriela Acenet Gordillo Cruz, Nadia Lizbeth Aguilar Marroquín, Trinidad Minerva Pérez González, Esaú Márquez Espinosa (padrino de generación), Mayeli del Rocío Santos Santos, Erika del Carmen Gómez Pasquet, Carolina González Hernández/ DE PIE: Luis Miguel Madrid Zúñiga, Carlos Montesinos Kramsky, Francisco Javier Figueroa Ballinas, Luis Alberto Ochoa Hernández, Patricia del Carmen Méndez Pérez, Néstor Fabián Acero Grajales, Manuel Alexandree Santiago Medina, Alan Antonio Castellanos Mora, Eduardo Elpidio Díaz Roblero/ AL FONDO: Enri Escobar Escobar, Marco Antonio Santiz Mérida.



Carnaval de Ocozacoautla. Foto: Esaú Márquez

El discurso del sistema capitalista: desarrollo sustentable y ambientalismo

Raúl PérezVerdi

Uso de la lengua, identidad étnica y organización festiva en pueblos de la Vertiente del Mezcalapa y el Corazón Zoque de Chiapas

Rocío Ortiz Herrera

De ebrios, prostitutas y ladrones: el desorden público en el proyecto liberal de nación (1875-1895).

Jorge Luis Rodríguez Díaz

Ciudadanía a través de la palabra: una lectura de género a los discursos de la revista *Alero*

Guisela López

La dote matrimonial en la oligarquía colonial americana

Luz Marina Morales

Ayuntamientos, hacendados y comerciantes en la construcción de caminos

Greisy Dinory Álvarez Coello

Preludio a la fundación del ejido “20 de noviembre”

Daniel Iván Clemente Escobar

Cofradías de indios, cambio y continuidad. El caso de Tuxtla Chico en el Soconusco

Antonio Cruz Coutiño

Artículos

Ensayos



El discurso del sistema capitalista: desarrollo sustentable y ambientalismo

Raúl Pérez Verdi*

Introducción

Cuando nos referimos sobre el medio ambiente es muy común entender a la naturaleza como externalidad del ser humano y olvidamos reconocer que la sociedad humana no sólo forma parte de ella, sino que la expresa en su sentido más íntimo, lo que denominaría ontológico. Sin embargo, aquella idea generalizada tiene su origen en los trazos del pensamiento moderno. Encontramos, por ejemplo, que Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, explicaba que

El calor del clima es la causa principal del color negro: cuando el calor es excesivo, como sucede en Senegal y en Guinea, los hombres son enteramente negros: donde ya empieza a ser un poco más templado, como en Berbería, en el Mogol, en Arabia, los hombres no son sino morenos; finalmente, donde el calor es muy templado, como en Europa, los hombres son blancos, y únicamente se advierten en ellos algunas variedades que sólo dependen del modo de vida (Citado por Urteaga, Luis, 1993: 1-2. Buffon, 1749).

Asimismo, uno de los máximos exponentes del pensamiento de la Ilustración, el filósofo francés Montesquieu argumentaba que “las necesidades en los diferentes climas han dado origen a los distintos modos de vida, y éstos, a su vez, han dado origen a los diversos tipos de leyes” (Montesquieu, 1985). Si algo caracteriza a la especie humana del resto de los seres vivos es que su relación con la naturaleza externa y entre los propios seres humanos se ha ido modificando a lo largo del tiempo. Particularmen-

te la revolución industrial y el régimen capitalista¹ de producción inauguran un cambio radical en esa relación con la naturaleza externa, mediante dos procesos simultáneos. Primero, concentra a los trabajadores industriales en enormes ciudades. La gran mayoría de los recursos naturales apropiados en diversas regiones del mundo terminan su ciclo de vida, mayoritariamente, en las áreas urbanas, agrupa los desperdicios y quita a los ecosistemas los nutrientes que garantizan su reproducción. En las áreas urbanas la concentración de los desperdicios hace imposible que los ecosistemas los digieran y los reciclen, provocando contaminación. Segundo, guía la producción hacia el incremento de la ganancia; un objetivo sin límite que obliga a producir siempre más y, consecuentemente, a apropiarse de más y más recursos naturales en una carrera sin fin. El resultado de ambos procesos es la ruptura entre sociedad humana y naturaleza externa. Sin embargo, desde los años 60 del siglo XX la sociedad humana ha percibido que los niveles de depredación y contaminación ponían en riesgo la reproducción de muchos ecosistemas, causaban efectos perjudiciales a la propia sociedad humana y podían, eventualmente, arriesgar la reproducción económica capitalista. Lejos, no obstante, se trataba de relacionar la forma capitalista de producción con las consecuencias en la ruptura del metabolismo con la naturaleza externa. Surgieron diversas interpretaciones de la crisis ambiental que respondían a intereses económicos de determinadas clases y sectores sociales, como a posturas éticas y visiones del mundo. Lo único común a estas interpretaciones era que el desarrollo humano debía prestar más atención a los efectos sobre la naturaleza externa. Surgió así el

* Docente de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICACH).



concepto de *desarrollo sustentable* (World Comission for Environment and Development, 1987).

Por otra parte, hallamos ideas persistentes en el pensamiento del “norte y del sur” que ven al hombre como reflejo del ambiente en el que vive. De tal manera que el lenguaje semiótico de la diversidad física de los hombres y mujeres vendría a expresar la cualidad adaptativa del ser humano a los diferentes climas de habitabilidad; mientras que la multiplicidad geográfica de la Tierra sería la posición clave para comprender la actual diversidad de los pueblos en cuanto a los diferentes modos de vida, costumbres, leyes y creencias (Urteaga, 1993). Ante este determinismo del medio ambiente o del clima, no hay manera alguna de contender. Se cierra la discusión y se abre la figura de la jerarquización del dominante y el dominado “naturalmente”. Unos son los que obtendrán los beneficios de ese sorteo que la “sabia naturaleza” ha preservado; mientras otros, sencillamente padecerán el “destino natural” prolongado. Otra postura de pensamiento se cierne: el conocimiento como la realidad social obedece a procesos de construcción humana. De tal manera que el medio ambiente -la naturaleza- en el que el hombre es y se hace, tiene un carácter social, pues el hombre no puede ser entendido sin aquella, pues lo explica, lo traza, lo constituye, lo significa; asimismo, aquella no puede ser entendida de otro modo, sin el hombre, pues éste es su signo, es la visibilidad de la comprensión análoga: somos el diálogo abierto, naturaleza-hombre. Lo extraño de este relato, es que las ciencias -como formas de conocimiento- han atascado las rutas de comprensibilidad en este horizonte; mientras los saberes de los pueblos tradicionales -los otros- están abriendo la lejanía de la modernidad.

Ahora bien, ante la problemática que ha abierto el discurso ambientalista recientemente sobre la actual crisis del medio ambiente y sobre las alternativas de solución que se han presentado en el escenario mundial, se reconoce que el discurso ambiental hoy en día aparece como un actor político en la complejidad del siglo XX. Asimismo, somos testigos de una amplia bibliografía sobre la problemática ambiental. Se exponen las más variadas y diversas

posiciones ideológicas, políticas y teorías científicas en el terreno de las propuestas y alternativas de solución a la crisis. Un abanico de interpretaciones desfila en el “campo” ambiental. Cruzan y se entrecruzan disciplinas. Se autodenominan perspectivas y enfoques inter, multi y transdisciplinarios, de tal manera que llegar a tener un panorama claro, diáfano y transparente sobre las miradas teóricas que pretenden simplificar y sistematizar este estado de cosas, es complejo. Y este es el otro riesgo que correré aquí con el afán de obtener un matiz orientador.

Consideración primera: delimitación de enfoques

Para Guillermo Foladori es posible agrupar los diferentes enfoques del discurso ambientalista en *tecnocentrista*, *ecocentrista* y *humanista* o *clasista* (2005). Según el autor estas perspectivas permiten reconocer los modos ético-políticos con los que enfrentan las teorías el problema del ambiente. La primera y hegemónica -por ser defendida por los organismos internacionales, la mayoría de los ministerios de medio ambiente y planificación de los países, las cámaras de industria y comercio y las corporaciones multinacionales-, la denominada *tecnocentrista*. Para este autor, esta posición identifica la causa de los problemas ambientales con tecnologías y procesos depredadores o contaminantes. Dicha posición teórica considera que es posible cambiar hacia tecnologías limpias y energías sustentables. Sin necesidad de expresarlo conscientemente, asimismo defiende la producción capitalista, aunque abrigándola de “medidas ambientales”. Si bien es cierto que cambiando determinadas tecnologías y procesos es posible corregir problemas ambientales puntuales, esta posición no modifica tendencias intrínsecas a las relaciones capitalistas que tienen que ver con el consumo y formas de empobrecimiento. Esto es, no modifica la tendencia a producir siempre más y a utilizar siempre más recursos naturales; no modifica la tendencia al desperdicio productivo, derivado de que la oferta y demanda nunca coinciden cuando se produce para el mercado; no modifica la tendencia a generar productos químicamente más comple-



jos o nuevos, con efectos crecientemente impredecibles sobre los ecosistemas y la propia vida humana; no modifica la tendencia a expoliar el suelo más allá de sus posibilidades de recuperación, mientras rinda ganancia económica; no modifica la tendencia a la producción de artículos suntuarios y bélicos; no modifica la tendencia a aumentar la diferenciación social y la inequidad, desplazando millones de personas de unas áreas geográficas a otras; no modifica la tendencia a apropiarse de riqueza por la guerra, causando degradación ambiental de alcance temporal incierto. La segunda posición que propone Foladori es la *ecocentrista* y representa a la sociedad como consumidora. Todas las personas, más allá de su posición de clase, son consumidoras de productos, usufructúan espacios naturales y se relacionan de manera inmediata con el medio ambiente externo y sus productos. Esta posición no tiene tanta confianza en la tecnología como solución a la crisis ambiental y, de la misma forma que el consumidor tiene una relación individual con el producto o la naturaleza con la cual se relaciona, considera que es la actitud individual lo que debe cambiar para superar la crisis ambiental. Esta posición adjudica la causa de los problemas ambientales a veces a la tecnología, a veces a la actitud personal, a veces a la ideología; y supone que la naturaleza por sí misma es sabia y se autorregula, y es la sociedad humana la que rompe ese equilibrio intrínseco. Tiene confianza en el convencimiento individual y en el cambio de actitudes como instrumentos para transformar la sociedad. Ahora bien, es correcto que una mayor conciencia ambiental facilita un cambio de actitud respecto de la naturaleza; sin embargo, esta posición no establece las relaciones causales que existen entre el sistema de producción y los problemas ambientales. Es ingenua y voluntarista al privilegiar la actitud de las personas individualmente por sobre las relaciones económicas materiales que conducen al comportamiento depredador y contaminante. Destaca la ciencia de la ecología como base para la educación y la concientización ambiental, sin reparar en que la ecología no explica las contradicciones sociales que son la base de la organización de la sociedad humana y de su relación con la naturaleza externa. Al or-

ganizarse en torno al consumo muy comúnmente se enfrenta a grupos que representan clases o sectores sociales, como sindicatos o el mismo gobierno, con lo cual pierde la perspectiva de qué clases sociales pueden garantizar un cambio radical en la organización de la sociedad y con la naturaleza.

La tercera posición que llama *humanista o clasista*, considera que el comportamiento de la sociedad con la naturaleza externa depende del tipo de relaciones que se establecen al interior de la propia sociedad humana. A diferencia de las dos posiciones anteriores, que ven a la sociedad como un organismo con intereses comunes que se relaciona con la naturaleza externa, esta posición considera que no hay tales intereses comunes. Entiende que la sociedad humana está dividida en grupos y clases sociales con intereses encontrados; y que son esas contradicciones sociales las que explican el comportamiento con la naturaleza. Así, adjudican responsabilidades diferentes a las distintas clases y sectores de la sociedad capitalista. Quienes son dueños de los medios de producción, por ejemplo, disponen la forma en que se produce, el tipo de energía y los recursos que se utilizan; sobre ellos recae, por tanto, la mayor responsabilidad de los problemas ambientales. Las clases trabajadoras no pueden ser responsables ni de la tecnología depredadora y contaminante, ni del desperdicio que la producción para el mercado reproduce permanentemente. Para esta posición ni la tecnología ni el convencimiento personal son soluciones radicales a la crisis ambiental. Reconociendo que la principal causa de la crisis ambiental está en las relaciones sociales capitalistas. Esta posición confía en los movimientos sociales y en los intereses de las clases trabajadoras para presionar por un cambio en las relaciones sociales y, también, en las relaciones con la naturaleza externa. Tanto las propuestas de acción sobre los problemas ambientales, como las alianzas políticas, también se identifican con las distintas corrientes, y explican, en algunos casos, las contradicciones que surgen entre diferentes actores. El calentamiento global es un ejemplo elocuente. Hasta mediados de los años 80, la opinión de que la atmósfera se estuviese calentando no era hegemónica entre los científicos; y



tampoco que las consecuencias fuesen perjudiciales para la sociedad humana. En la segunda mitad de los 80, la comunidad científica mayoritariamente concluye que se estaba dando un acelerado proceso de calentamiento global, y que este tenía causas técnicas, principalmente, por el consumo de combustible fósil. La posición de los gobiernos y los organismos internacionales, aunque con diferencias, consideraron la implementación de medidas, y la firma del protocolo de Kyoto fue uno de los resultados. Tanto el protocolo de Kyoto, como otras propuestas –podemos argumentar–, reflejan la *posición tecnocentrista*, que no incidía ni alteraba la dinámica capitalista y proponía cambios técnicos a largo plazo. Buena parte del movimiento ecologista se sumó a estas propuestas, colocando en el centro de las reivindicaciones la disminución de los gases de efecto invernadero. Esto último, porque el calentamiento global está basado en evaluaciones y explicaciones científicas, y la *corriente ecocentrista* se apoya en argumentos científicos. De esta forma los intereses de la clase capitalista –con excepción de la ligada a la explotación y el consumo de petróleo y derivados– representada en la mayoría de los gobiernos, logró el apoyo de movimientos ecologistas. Pero, esta es una propuesta técnica de largo plazo y resultados inciertos, en la cual el capital representado por los tecnocentristas ha logrado aliarse con los ecocentristas.

Entre tanto, es sabido que millones de personas continúan sufriendo las consecuencias de los eventos naturales extremos, como huracanes e inundaciones, sean estos –mientras los científicos de la naturaleza se ponen acuerdo– de consecuencia o no del calentamiento global. Asimismo, con toda certeza e insospechadamente es que aquella gran mayoría de las personas afectadas son pobres y trabajadoras, asentadas en zonas de riesgo más baratas, con falta de condiciones materiales para enfrentar eventos extremos, y un notorio desinterés de los gobiernos por protegerlos con programas eficientes. Políticas y recursos dirigidos a estos grupos tendrían resultados inmediatos y previsibles, como una disminución de muertes, reducción de epidemias, reducción de pérdidas de empleo y demás.

Pero esta alternativa significaría poner el acento no tanto en las relaciones de la sociedad humana con la naturaleza externa y en sus soluciones técnicas, como propone el *tecnocentrismo* que representa los intereses del capital –y ha arrastrado junto con él a buena parte del *ecocentrismo*– sino en las relaciones al interior de la sociedad humana, y cómo estas condicionan un determinado comportamiento con la naturaleza externa, como lo proponen las *corrientes humanistas* y *clasistas*.

¿Y Latinoamérica...? Su posición

Así es que la presentación del ambientalismo como un movimiento de países ricos, lejos de ser una temática desintegradora de la sociedad, mediante la creciente participación de gobiernos, empresas multinacionales, gran cantidad de ONG y grupos informales, lo ambiental se ha venido convirtiendo en un terreno articulador de discursos de diferentes signos y posibilidades. Por un lado, nos ha conducido a presentar que la problemática sea un terreno de disputa práctica y simbólica al mismo tiempo. Mientras que, por otro lado, este campo de disputas se ha convertido –mediante mecanismos y formas discursivas de producción ideológica– en un problema “unificador” de intereses. Y en este último punto se verifica el hecho de que la emergencia de elementos contradictorios y críticos de las estructuras del capitalismo frecuentemente es reincorporado como factor de reproducción del sistema. Así, es muy frecuente enterarse por revistas de divulgación que empresas como Sandoz o DuPont, famosas por envenenar vastas regiones del planeta, hoy están a la cabeza de la producción de técnicas y productos descontaminantes. Por lo que uno de los resultados de estas disputas ideológicas es la legitimación de este nuevo papel que juegan los capitales industriales, quienes acceden a un vastísimo mercado creado por los efectos indeseables de sus propios productos. Algunos lo hacen enfrentados a algunas corrientes del ambientalismo, mientras que otros se alían con ciertos planteos en tanto estas ideas posibiliten la ampliación de viejos mercados o la creación de nuevos. Otro de los elementos nue-



vos que funciona también como modalidad de reproducción del sistema capitalista es la hegemonía discursiva que va logrando el concepto de *desarrollo sustentable*, en tanto apunta a convertirse en una nueva ideología del desarrollo, o más bien, en una variante ideológica de adornamiento barroco del desarrollismo de los años cincuenta (Ribeiro, 2004: 8). Es el concepto a partir del cual se puede operativizar claramente la idea de expansión semiótica del capital señalada por O'Connor:

El modus operandi del capital como sistema abstracto experimenta una mutación lógica. Lo que anteriormente se consideraba un ámbito externo y explotable, ahora se redefine como un stock de capital. En consecuencia, la dinámica primaria del capitalismo cambia, pasando de la acumulación y el crecimiento alimentados en el exterior de lo económico a ser una forma ostensible de autogestión y conservación del sistema de naturaleza capitalizada encerrada sobre sí misma. A este proceso, que también lo podríamos llamar la expansión semiótica del capital se une la co-opción de personas y movimientos sociales en el juego de la conservación (O'Connor, 1994: 17).

La emergencia del discurso promovido por la lucha entre movimientos ambientalistas del Norte y las grandes multinacionales, y su lenta llegada a la periferia que habitamos nos familiariza con nuevas ideas acerca de innovaciones en los paradigmas de desarrollo (Vázquez-Barquero, 1988: 26). Algunas de estas propuestas tienen un claro corte reduccionista.

La consideración y gestión de la ciudad como ecosistema propone una lectura ecológica de la ciudad, enfatizando los flujos de energía, los ciclos de vida, o el interés por la transformación de flujos unidireccionales (campo-ciudad-vertedero) en flujos circulares mediante la reducción de las pérdidas (lo que lleva a reducir la necesidad de entradas. (Sachs, I., 1984, cit. por Gutman, Pablo, 1987: 281).

Pero el ambientalismo que se experimenta en el sur con el denominado *Ecologismo Popular (EP)* o *Ecologismo de los países del Sur*, muestra notables diferencias históricas e ideológicas con las experiencias del Norte. Aquellos pueblos que se han organizado para defenderse de la depredación de recursos y de procesos extractivos que han amenazado su supervivencia, han consolidado –sin proponérselo en la mayoría de los casos– experiencias que han permitido sostener la emergencia de un Ecologismo Popular. El planteamiento de esta corriente se centra en la defensa del acceso comunitario a los recursos naturales frente a la depredación introducida por el Mercado o por los Estados Nacionales. Se genera una reacción filosófica y práctica contra la degradación ambiental, contra los excesos en la extracción de recursos generados por la pobreza y por el intercambio desigual. Cuando la organización popular logra trascender planteos ubicados en el eje de la base material, toma posiciones sustentadas en conceptos provenientes de diversos sistemas simbólicos (como los proporcionados por religiones biocéntricas, opuestas a las religiones antropocéntricas occidentales, o el ecofeminismo esencialista). El EP se ha desarrollado intensamente en la India, en Kenia, en Brasil, en Malasia, y en otros países del Tercer Mundo donde las condiciones de vida de las masas los obligan a agotar sus ya depredados recursos simplemente para poder sobrevivir a corto plazo. Los terribles efectos de las diversas modalidades de colonialismo fueron obligando a numerosas comunidades a la acción directa, y a rescatar experiencias como la de la desobediencia civil (el caso del Movimiento Chipko en la India, fuente de inspiración de numerosos grupos a partir de 1973, la de los caucheros de la Amazonia, etcétera) y otras variedades de técnicas de protesta. La riqueza del EP no está, justamente, en el hecho de ser un movimiento de los pobres, y justamente es peligroso oponerlo de esta manera a las prácticas de las sociedades ricas. Lo interesante de su constitución es la diversidad y plasticidad (ya que las experiencias de lucha se cuentan por miles, en todos los ecosistemas y lugares del planeta donde hay espacios amenazados también lo están las comunidades que viven en



él) para estructurar planteamientos a partir de la recuperación y resignificación de su identidad cultural. La tónica central del EP es la de oponerse a la transformación del planeta en un gran supermercado, y como aspecto central de su propuesta trabaja con los presupuestos teóricos de la Economía Ecológica (Martínez Allier, 1995), a los que agrega planteamientos acerca de marcar rumbos hacia una transformación radical de la cultura occidental.

Mi argumentación, desde el análisis discursivo

Lo primero que convengo en sostener es que el análisis del discurso es una disciplina relativamente nueva. Los primeros estudios sobre el discurso, delimitados por las disertaciones de la lingüística tradicional, se circunscribieron a identificar las reglas que gobiernan la producción de textos (orales o escritos). Eran estudios y descripciones lingüísticas centradas en la frase, pero que posteriormente vieron la necesidad de ir más allá y ampliar su terreno. Fue así como se llegó al estudio del enunciado y del texto, es decir al análisis del discurso, en su primer ruta de construcción. Pero, ¿qué es el discurso? Y ¿qué posición teórica tendremos sobre él para desbordarlo hacia una investigación que dé cuenta del escenario apabullante de la aplicabilidad tecnológica de la ciencia? Algunas definiciones del discurso lo presentan como forma o manera de “designar a los modelos de significado que organizan los diferentes sistemas simbólicos que habitamos los seres humanos y que nos son necesarios para entendernos” (Soage, 2006: 47) Quizá, como señala Raúl Dorra en la entrevista hecha por Castro Ricalde (2002), la definición más práctica y económica sería la del lingüista francés Emile Benveniste: *el discurso es lenguaje puesto en acción*. Pero esto no dista de su naturaleza compleja, pues nos coloca en el movimiento mismo de la discursividad y nos conduce a “pensar que el discurso se derrama, se proyecta sobre otras sustancias significantes, lo cual amplía el campo de los estudios del discurso a sistemas más allá de los verbales” (Castro Ricalde, 2002: 214) Lo que podemos notar y estar seguros es que el discurso es un

concepto clave para comprender y explicitar los procesos de producción o construcción o fabricación de significados y sentidos así como sus representaciones en las diversas dimensiones de la vida de los hombres y las mujeres. Ahora bien, ¿cuál sería ese mejor modo de *análisis del discurso* que nos permitiera elucidar la génesis de un discurso dominante y sus formas de poder, de dominio, control y hegemonía en la fabricación de sujetos, prácticas sociales e instituciones que se reconfiguran en una dimensión ideológica? Es decir, desde los análisis discursivos existentes, ¿puede constituirse una configuración epistémica y metodológica que explicita al desarrollo sustentable como discurso hegemónico en América Latina y el Caribe y, además, permita desocultar y hacer visible las formas discursivas de poder del sistema capitalista? Veamos. Una marca distintiva en los estudios contemporáneos del discurso es Michel Foucault, quien sostiene que el análisis del discurso

Trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye [...] se debe mostrar por qué no podía ser otro de lo que era, en qué excluye a cualquier otro, cómo ocupa, en medio de los demás y en relación con ellos, un lugar que ninguno otro podría ocupar. La pregunta adecuada a tal análisis se podría formular así: ¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte? (Foucault, 2001: 45).

Entonces, si seguimos a Foucault, podríamos preguntarnos ¿cuál es, pues, esa singular existencia del *desarrollo sustentable*? ¿Qué sale a la luz en lo que se dice que es *desarrollo* y *sustentable* y que en ninguna otra parte se atreve? Captar la *estrechez* y *singularidad* del desarrollo sustentable –en cuanto que se reduce a su propia expresión del sistema capitalista– en su acontecer responde a mi propósito. Es decir, lo que



trato aquí es de determinar las condiciones discursivas del desarrollo sustentable en cuanto su existencia, fijar sus límites, establecer sus correlaciones con otros enunciados que puede tener vínculo y mostrar qué otras formas de enunciación, al mismo tiempo que se enuncia, excluye a cualquier otro asomo de formas discursivas. Sin embargo, hay algo que falta a este cuadro narrativo de interrogaciones y que a mi juicio conviene signarlo. La cuestión sobre el enunciado: qué es el enunciado en el análisis del discurso, más allá de su apariencia morfosintáctica.

Un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo. Acontecimiento extraño, indudablemente: en primer lugar porque está ligado por una parte a un gesto de escritura o a la articulación de una palabra, pero que por otra se abre a sí mismo una existencia remanente en el campo de una memoria, o en la materialidad de los manuscritos, de los libros y de cualquier otra forma de conservación; después porque es único como todo acontecimiento, pero se ofrece a la repetición, a la transformación, a la reactivación; finalmente, porque está ligado no sólo con situaciones que lo provocan y con consecuencias que él mismo incita, sino a la vez, y según una modalidad totalmente distinta, con enunciados que lo preceden y que lo siguen (Foucault, 2001: 46).

La razón de lanzar aquella pregunta se ajusta a una manera de proceder con el análisis en el que me encuentro. El desarrollo sustentable como discurso es un enunciado que no termina ni se asienta en una gramática definitiva con su forma, orden y sentido dado sino que va más allá de su propio trazo. Es, por su naturaleza enunciativa, acontecimiento; y acontecimiento prolongado a una escritura que hace textos en tanto forma de mantenerse, de repetirse o reactivarse permanentemente. Pues, tenemos la certeza que lo han originado ciertas contextualidades y ha ejercido una persuasión a la consumación de resultados, pero lo que produce el asombro y el vértigo es la ligazón, el entramado, la red, el tingla-

do de enunciados que lo prefijan, lo alcanzan, lo sostienen. Descubrimos, en este acompañamiento del saberlo como discurso –el *desarrollo sustentable*– posiciones enunciativas ética, política, económica, ambientalista, ecologista y tecnológica que se secundan entre sí y fertilizan el juego de relaciones del sistema mundo del capitalismo. Es por eso que el asunto de mi análisis son las reglas de las formaciones discursivas y su descripción en el campo discursivo, o como explica el mismo Foucault.

Mostrar que en un discurso [...] hay reglas de formación de objetos (que no son las reglas de utilización de las palabras), reglas de formación de conceptos (que no son las leyes de la sintaxis) y reglas de formación de teorías (que no son ni deductivas ni retóricas). Estas reglas, utilizadas a través de una práctica discursiva en un momento dado, explican por qué se ve (u omite) algo; por qué se percibe bajo un aspecto determinado y se analiza a un nivel determinado; por qué una palabra se utiliza con un significado determinado en una frase determinada (Citado por Soage, Ana, 2006: 50).

Por otro lado, mostrar cómo las prácticas de una determinada sociedad producen los discursos y que a su vez dan forma a sus instituciones, es la otra nota distintiva, pues conviene tener siempre en cuenta que el discurso “no es simplemente aquello que traduce las luchas o sistemas de dominación, sino aquello por lo que y a través de lo que la lucha existe; el discurso es el poder que debe ser conquistado” (Foucault, 1999: 52-53). Podría decirse, entonces, que el foco de atención que estoy defendiendo se desliza hacia el ejercicio de poder o en una analítica del poder o como diría el mismo Foucault:

Cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existir, en el proceso por medio del cual el poder se mete en la misma piel de los individuos, invadiendo sus gestos, sus actitudes, sus discursos, sus experiencias, su vida cotidiana (Foucault, 1987: 75).



Poder que se expresa y se ejecuta en formas discursivas, prácticas sociales, instituciones; pero que además produce realidades efectivas en cuanto que también es técnica. Es un ejercer con una multiplicidad de dispositivos, organismos, artificios, funciones, tácticas, mecanismos. Este es el modo de comprenderlo y no como se ha tenido tradicionalmente en los estudios disciplinarios como el de la política, el derecho y la sociología, las cuales pretenden describirlo como atributo, localización, modo de acción y acto de legalidad. O en otras palabras, como señala Foucault:

Tradicionalmente el poder es lo que se ve, lo que se muestra, lo que se manifiesta... Aquellos sobre quienes se ejerce el poder pueden permanecer en la sombra; sólo reciben la luz que les es concedida en esta parte del poder (Foucault, 1987: 65).

Entonces, el poder no es una propiedad sino una estrategia, un diagrama que resulta de posiciones estratégicas desde donde fabrica saberes, discursos, pues, “lo que le da estabilidad al poder, lo que induce a tolerarlo, es el hecho de que no actúa solamente como una potencia que dice no, sino que también atraviesa las cosas, suscita placeres, forma saberes, produce discursos” (Foucault, 1999: 65). De tal forma que todo saber es el resultado de una fabricación íntima de las múltiples relaciones que teje el poder. Esto quiere decir o alcanzo ver que el análisis de un discurso dominante no consiste en ningún momento en discernirlo como verdad o grado de verdad –o científicidad– sino en advertir (darse cuenta para dar cuenta) cómo se producen históricamente los efectos de verdad en las entrañas de un discurso que de por sí no son ni verdaderos ni falsos, sino poder, saber y subjetividad.

Formas del enunciado como acontecimiento: invención del subdesarrollo

Si bien es cierto que los conceptos ecológicos de alcance global y local comienzan a diseñarse con el conservacionismo, a principios del siglo pasa-

do, y desembocan en el movimiento ecologista en los años 70 y en la Declaración del Día de la Tierra. Existe un amplio espectro ideológico que va desde ¡La Tierra Primero! hasta las sociedades ecológicas de tipo biológico o zoológico.² Sin embargo no hay duda alguna que, como explica Gustavo Esteva:

Los norteamericanos querían algo más. Necesitaban hacer enteramente explícita su nueva posición en el mundo. Y querían consolidar su hegemonía y hacerla permanente. Para esos fines, concibieron una campaña política a escala global que portara claramente su sello. Concibieron incluso un emblema apropiado para identificar la campaña. Y eligieron cuidadosamente la oportunidad de lanzar uno y otra –el 20 de enero de 1949. Ese día, el día en que el presidente Truman tomó posesión, se abrió una era para el mundo– la era del desarrollo. (Esteva, Gustavo, 1996: 52).

Y el 20 de enero de 1949 Truman sentenció: “Debemos emprender un nuevo programa audaz que permita que los beneficios de nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial sirvan para la mejoría y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. El viejo imperialismo –la explotación para beneficio extranjero– no tiene ya cabida en nuestros planes. Lo que pensamos es un programa de desarrollo basado en los conceptos de un trato justo democrático” (Documentos sobre las relaciones exteriores norteamericanas, 1967). El acontecimiento discursivo del enunciado *subdesarrollo* marcaba la inauguración de toda una “nueva época del desarrollo”, pues al usarlo por primera vez en este contexto de su investidura –su reelección de 1949 a 1953–, Truman cambió el significado de desarrollo y creó el emblema para aludir de manera discreta o descuidada a la era de la hegemonía norteamericana, como sostiene Gustavo Esteva.

Nunca antes una palabra había sido universalmente aceptada el mismo día de su acuñación política. Una nueva percepción, de uno mismo y del otro, quedó establecida de pronto. Doscientos



tos años de construcción social del significado histórico-político del término ‘desarrollo’ fueron objeto de usurpación exitosa y metamorfosis grotesca. Una propuesta política y filosófica de Marx, empacada al estilo norteamericano como lucha contra el comunismo y al servicio del designio hegemónico de Estados Unidos, logró permear la mentalidad popular, lo mismo que la letrada, por el resto del siglo. (Esteva, 1996: 53).

Sin embargo, el primero en emplear la palabra subdesarrollo fue *Wilfred Benson*³, quien probablemente la inventó cuando se refirió a las “áreas subdesarrolladas” al escribir sobre las bases económicas de la paz en 1942. Pero la expresión no tuvo eco en el público ni en los expertos. Dos años más tarde, *Rosenstein-Rodan*⁴ siguió hablando de “áreas económicamente atrasadas”. *Arthur Lewis*⁵, también en 1944, se refirió a la brecha entre las naciones ricas y las pobres. A lo largo de la década, la expresión apareció ocasionalmente en libros técnicos o en documentos de Naciones Unidas. Pero sólo adquirió relevancia cuando Truman la presentó como emblema de su propia política. Aquí prorrumpió la historia de la colonización mental para América Latina y el Tercer Mundo, cuya invención es también el resultado discursivo de aquél.

Antes del subdesarrollo, protección del mito-paraiso

Pero la historia de las formas discursivas sobre la ocupación del ambiente que han tenido a bien favorecer el desarrollo sustentable no termina aquí. Por si fuera poco, ahora cuando hablamos de Áreas Naturales Protegidas, debemos tener claro que dicho enunciado no es otra cosa que la referencia emblemática del modelo creado en los Estados Unidos de Norteamérica a mitad del siglo XIX⁶, el cual constituye hoy en día una de las políticas conservacionistas más utilizada por los países del Tercer Mundo. Parte de la ideología conservacionista subyacente al establecimiento de esas áreas protegidas,

se fundamenta en una visión del hombre como un ser necesariamente destructor de la naturaleza. Los preservacionistas americanos, partiendo del contexto de la rápida expansión urbano-industrial de los Estados Unidos, proponían “islas” de conservación industrial, de gran belleza escénica, donde el hombre de la ciudad pudiese apreciar y reverenciar la naturaleza salvaje. De esta manera, las áreas naturales protegidas se constituyeron en propiedad o espacios públicos (Diegues, 2005). La creación de parques y reservas ha sido uno de los principales elementos de estrategia para la conservación de la naturaleza, particularmente en los países del Tercer Mundo. El objetivo general de esas áreas naturales protegidas es el de preservar espacios con atributos ecológicos importantes. Algunas de ellas, como los parques, son establecidos para que su riqueza natural sea apreciada por los visitantes, sin que se permita al mismo tiempo, la residencia de persona alguna en su interior. Estos “paraísos” servirían –en su idea de construcción– como lugares salvajes, donde el hombre pudiera rehacer sus energías gastadas en la vida estresante de las ciudades y del trabajo monótono. Parecería llevarse a cabo la reproducción del mito del paraíso perdido y buscado por el hombre después de su expulsión del Edén. Este neomito o mito moderno, viene sin embargo acompañado discursivamente del pensamiento racional representado por conceptos como el de ecosistema, diversidad biológica, riqueza natural, entre otros.

Como afirma el mismo *Edgar Morin* (1999), el pensamiento técnico-racional todavía hoy se ve parasitado por el pensamiento mítico y simbólico. La existencia de un mundo natural salvaje, intocado e intocable, forma parte de esos neomitos, puesto que la naturaleza en estado puro no existe, y las regiones naturales anotadas por los biógrafos, usualmente corresponden a áreas ampliamente manipuladas por los hombres. Sin embargo, este neomito fue transpuesto de los Estados Unidos a países del Tercer Mundo, como Brasil, donde la situación es ecológica, social y culturalmente distinta. Por ejemplo, la legislación brasileña que crea los parques y reservas prevé, como en Estados Unidos, la transferencia de los habitantes de esas áreas, causando



una serie de problemas de carácter ético, social, económico, político y cultural. Asimismo gran parte de las instituciones ambientalistas pregonan que, en cuantas más áreas sean colocadas como unidades de conservación integral, es insospechado el desarrollo del país. Por su parte el PNUMA propone que lo ideal sería que cerca del 10 % de la superficie terrestre fuese transformado en Unidades de Conservación (PNUMA, 1989 al 91). Pero el asunto de las áreas naturales protegidas crea problemas complejos de carácter político, social y económico, y no se reduce, como quieren los conservacionistas puros, a una simple “conservación del mundo natural”, e incluso de protección de la biodiversidad. Un primer conjunto de los problemas se refiere al tipo y a las características de las unidades de conservación existentes, pues las que son caracterizadas como prioritarias, como los parques naturales, las reservas biológicas y las estaciones ecológicas, no permiten la presencia de poblaciones humanas, incluso las consideradas tradicionales que habitan esas áreas por decenas y hasta centenas de años sin que las depreden. Una segunda serie de problemas se refieren al impacto político territorial y agrario generado por la creación de áreas protegidas que, ya en muchos países, representan considerables extensiones territoriales. Si aproximadamente el 10 % del territorio brasileño fuera transformado en áreas naturales protegidas integrales, como recomienda el PNUMA, cerca de 800, 000 kilómetros cuadrados serían parques naturales y reservas, casi un poco menos de la mitad de la superficie del territorio mexicano y mucho mayor a la de grandes países europeos, como Francia. En verdad, esa proporción ya fue alcanzada por siete países en África y cerca de seis países en América Latina (Ghimire, 1991). Pero, lo que suena *natural* en este recuadro rítmico de las correspondencias es que los Estados Unidos, uno de los propugnadores de esa idea, tienen menos del 2% de su territorio como parques nacionales y Europa presenta menos del 7%. Aparentemente la idea de parques nacionales se muestra importante para el Tercer Mundo, pero no para los países industrializados (Diegues, 2005: 8). Y si le sumamos que varios países del Tercer Mundo atraviesan crisis de

alimento como resultado, en parte, por la escasez de tierras para la agricultura. La propia Estrategia Mundial para la Conservación de la UICN (1980) propone que las tierras cultivables de los países pobres deberían ser reservadas para la agricultura, pero con excepción de Indonesia y de Etiopía, no hubo ninguna expansión significativa de reasentamientos o de desarrollo rural para los campesinos sin tierra del Tercer Mundo. A más de eso, Ghimire (1993) afirma que los gobiernos no evalúan correctamente los costos ambientales y sociales de la expansión de los parques nacionales y de las áreas protegidas. Él afirma que, en muchos casos, la expulsión de los habitantes de las áreas transformadas en parques nacionales, ha llevado a una sobreutilización de las áreas protegidas y de sus alrededores por los habitantes, que son muchas veces reasentados de forma inadecuada en las proximidades de esas áreas.

Un tercer conjunto de problemas sociales y étnicos son los relativos a la expulsión de las poblaciones tradicionales, indígenas o no, de sus territorios ancestrales. Esas poblaciones fueron estimadas en trescientos millones por las Naciones Unidas y sobreviven en setenta países y ocupan los más variados ecosistemas como las sabanas, las florestas y las regiones polares. Según McNeely (1993), los pueblos llamados “tribales”, nativos tradicionales o de culturas minoritarias diferenciadas, que viven en regiones aisladas, ocupan cerca del 19% de la superficie terrestre y viven en ecosistemas frágiles. En general, son esos ecosistemas considerados “naturales” los que con más frecuencia son transformados en áreas naturales protegidas, lo que implica la expulsión de sus habitantes. Con esa acción autoritaria, en beneficio de las poblaciones urbanizadas, el Estado contribuye a la pérdida de un gran arsenal de conocimiento y saberes étnicos, de ingeniosos sistemas de manejo de recursos naturales y de la propia diversidad cultural. La expulsión de los habitantes ha contribuido todavía más para la degeneración de las áreas de parques, pues con frecuencia, por falta de fiscalización, industrias madereras y de minería los invaden para explotar ilegalmente sus recursos naturales. Así mismo, los habitantes muchas veces



retiran ilegalmente medios de subsistencia de sus territorios transformados en áreas protegidas, consideradas como “recursos perdidos por las comunidades locales”.

Conclusiones

Primero, que la irrupción de la naturaleza en el campo de las ciencias humanas constituye ya uno de los hechos más notables de la cultura de nuestro tiempo. De una manera que parece casi súbita por contraste con el prolongado período de especialización y separación de campos que precedió al tiempo que vivimos, lo ambiental se torna en objeto de preocupación y estudio para la economía, la sociología, la ciencia política y, naturalmente, la historia. Segundo, esta tendencia nueva a la cooperación y la síntesis expresa la necesidad de dar forma a las preguntas inéditas que nos plantea la época en que vivimos, marcada desde hace más de un decenio por una circunstancia de crecimiento económico sostenido acompañado de un constante deterioro social y ambiental. Y de todas esas preguntas, ninguna es tan importante como la que se refiere al carácter y al significado de la evidente crisis por la que atraviesan las relaciones entre los humanos y su entorno natural. Tercero, la crisis de hoy tiene un carácter global. Afecta a todas las sociedades del planeta; se ha venido gestando con intensidad creciente en un período de apenas doscientos años –y sobre todo en el último medio siglo–, y da muestras ya de estar transformando en una crisis no meramente ambiental sino más allá de ella: la estrecha relación existente entre las relaciones que los seres humanos establecen entre sí en la producción de sus condiciones de vida, y las que como especie establecen con el conjunto del mundo natural. Cuarto, entonces lo ambiental no es un problema tecnológico, demográfico, o meramente económico, para dar paso a una visión de creciente complejidad, que demanda por lo mismo formas nuevas de colaboración e interacción entre las ciencias humanas y las naturales. En esta relación nueva resaltan que lo social y lo natural deben ser comprendidos en el marco más amplio

de las interacciones entre los sistemas sociales y los sistemas naturales como una importante empresa cultural que modificará considerablemente nuestra comprensión de los procesos históricos.

Notas

¹ Entiendo por *sistema capitalista* a la significación imaginaria de los sujetos que centran su vida humana en la expansión ilimitada del consumo y de la producción del supuesto bienestar material, acompañado de actitudes, valores y normas encaminadas de una ideología del progreso y del conformismo generalizado, es decir, disminución de la participación de los ciudadanos en la cosa pública. Todo esto produce un sujeto conformista y privatizado.

² Ver el texto de Ester A. Previtara para su profundización: *Ecología social. Ética para una ecología latinoamericana*.

³ Quien fuera miembro del Secretariado de la Oficina Internacional del Trabajo (OIT).

⁴ Rosenstein-Rodan, nacido en Polonia, fue educado en Viena, en la tradición de la escuela austriaca. Sus primeras contribuciones trabajan temas tradicionales: utilidad marginal, complementariedad, estructuras jerárquicas de necesidades, el tiempo. Después, en 1930, emigra a Londres donde enseña en la UCL y la LSE. En 1947 empieza a trabajar para el World Bank y emigra a los Estados Unidos donde será profesor en el MIT (1953-1968) y en las Universidades de Texas y Boston. Se le considera uno de los pioneros de la teoría del desarrollo económico.

⁵ Economista británico, nacido en Santa Lucía, en las Antillas, obtuvo el Premio Nobel de Economía en 1979, compartido con Theodore W. Schultz, por su investigación pionera en el desarrollo económico con atención particular a los problemas de los países en desarrollo.

⁶ La creación del primer parque nacional en el mundo, el de Yellowstone, a mediados del siglo XIX, fue el resultado de ideas preservacionistas que se volverán importantes en los Estados Unidos desde el inicio de aquel siglo. Sin embargo, de acuerdo con Keith Thomas (1993), esas ideas surgieron en Europa mucho antes. Según este autor, en Inglaterra, hasta el siglo XVIII, había un conjunto de concepciones que valorizaban el mundo natural domesticado, y los campos de cultivo eran los únicos que tenían valor. El hombre era el Rey de la creación y los animales eran considerados insensibles al dolor. Cuando en ese siglo comenzaron a llegar a Europa noticias de que los pueblos orientales veneraban a la naturaleza y no maltrataban a los animales, la reacción general fue de desaprobación. En la Europa Occidental, la domesticación de animales era considerada el punto más alto de la humanización y entregar ganado a los indígenas del Nuevo Mundo era introducirlos en la civilización. Además de eso, anota Thomas (1983), algunos individuos eran vistos como animales pues no se comportaban como civilizados (los pobres, las mujeres, los jóvenes, los enfermos mentales, los homosexuales), por eso podrían ser sometidos o marginalizados.



Bibliografía

- Castro Ricalde, Maricruz (2002), "Teoría y análisis del Discurso: problemáticas recientes", en *Ciencia Ergo Sum* (Revista científica multidisciplinaria). UNAM, vol. 9, núm. 3, noviembre, pp. 213-217.
- Diegues, Antonio Carlos (1967), "El mito moderno de la naturaleza intocada", en *NUPAUB-USP* (Documentos sobre las Relaciones Exteriores Norteamericanas). São Paulo, 2005. *Harry S. Truman, Discursos de Investidura, 20 de enero de 1949*. Connecticut, Princeton University Press.
- Esteva, Gustavo (1996), "Desarrollo", en W. Sachs (editor), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, PRATEC, Lima.
- Foladori, Guillermo (2005), *Una tipología del pensamiento ambientalista. ¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. México, UAZ/Porrúa.
- Foucault, Michel (1987), *Historia de la sexualidad, I. La voluntad del saber*. México, Siglo XXI Editores.
- (1999), *El orden del discurso*. Barcelona, Editores Fábula Tusquets.
- (2001), *La Arqueología del saber*. México, Siglo XXI Editores.
- Ghimire, K. (1993), *Parques e populações: problemas de sobrevivência na gestão de parques nacionais na Tailândia e Madagascar (s/r)*.
- Gutman, Pablo (1987), "Pobreza urbana: explorando algunas microsoluciones para macroproblemas", en Allier, Joan (1995), *Desarrollo Económico*. Buenos Aires, IDES, vol. 27, núm. 106, julio-septiembre.
- Martínez Allier, Joan (1995), *De la Economía Ecológica al Ecologismo Popular*. Montevideo, Icaria/Nordan Comunidad.
- Martínez, M. (1999), *La Investigación Cualitativa Etnográfica en Educación*. Caracas, Trillas.
- Mcneely, J. (1993), "Afterword-people and protected areas; partners in prosperity" in Kemf, E., *The law of the mother*, São Francisco, Sierra Club Book.
- Montesquieu (1985), *Espíritu de las leyes*. Madrid, Tecnos.
- Morin, Edgar (1999), *El método. El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Editorial Cátedra.
- O'Connor, Martin (1994), "El mercadeo de la naturaleza. Sobre los infortunios de la naturaleza capitalista", en *Ecología Política*. Barcelona, ICARIA, núm. 7.
- PNUMA (1989-91), Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Ribeiro, Darcy (2004), *El dilema de América Latina. Estructura de poder y fuerzas insurgentes*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Soage, Ana (2006), "La teoría del discurso de la Escuela de Essex en su contexto teórico", en *Círculo de lingüística aplicada a la comunicación (CLAC)*, pp. 45-61.
- Urteaga, Luis (1993), "La teoría de los climas y los orígenes del ambientalismo", en *Cuadernos Críticos de Geografía Humana*. Universidad de Barcelona, Geocritica, núm. 99.
- Vázquez-Barquero, A. (1988), *Desarrollo local. Una estrategia de creación de empleo*. Madrid, Editorial Pirámide.
- Verdi Pérez, Raúl (2011), "Ambientalismo y desarrollo sustentable: tramas del sistema capitalista", en *Liminar*, vol. 9, núm. 2, pp. 181-200.
- World Comission for Environment and Development [WCED], 1987.



Uso de la lengua, identidad étnica y organización festiva en pueblos de la vertiente del Mezcalapa y el “corazón zoque” de Chiapas

Rocío Ortiz Herrera*

Este artículo analiza la relación existente entre identidad étnica, uso de la lengua y organización festiva en varios municipios de la antigua región zoque de Chiapas. La finalidad es mostrar que los fenómenos de desplazamiento de la lengua zoque que ocurrieron en los pueblos de Copainalá, Tecpatán y Coapilla a finales del siglo XIX y durante el siglo XX, y en cambio la permanencia de la lengua nativa en el municipio de Tapalapa, no guardan una relación directa o unívoca con la identidad étnica y con la organización festiva de sus habitantes, particularmente con el sistema de cargos, la institución cívica religiosa considerada como un elemento cultural cohesionador y continuador de la tradición comunal y de la etnicidad.

En ese sentido se discuten algunas afirmaciones realizadas por diversos estudiosos de la región zoque, en cuanto a que la disminución de la población indígena que comenzó a producirse desde finales del siglo XIX en los pueblos de Copainalá, Tecpatán y Coapilla formó parte de un fenómeno de desplazamiento lingüístico, así como de cambio cultural e identitario. Villa Rojas, por ejemplo, en *Los zoques de Chiapas*¹ explica que en esos pueblos la disminución de la población indígena –que el autor entiende como la población hablante del zoque, que practica una cultura tradicional y que comparte una identidad “indígena zoque”– fue resultado de una serie de transformaciones culturales e identitarias originadas por el estímulo económico que experimentaron esos pueblos desde la época colonial, así como por el establecimiento de colonos españoles. Así también, José M. Velasco² plantea la disminu-

ción de la población indígena en Copainalá, Tecpatán y Coapilla a finales del siglo XIX y principios del XX como un proceso de cambio cultural derivado de cambios en el uso de la lengua y de rasgos de la cultura tradicional, como la indumentaria y el sistema de cargos. Esos aspectos habrían producido a su vez transformaciones en la identidad de los pobladores de la región. Entre los factores que según Velasco influyeron en la disminución de la población indígena –y que al igual que Villa Rojas es considerada como sinónimo de hablantes de la lengua zoque, que comparten una identidad étnica– se encuentran las levas y la destrucción de los cultivos durante los conflictos armados que tuvieron lugar en Chiapas entre 1914 y 1927.

Félix Báez-Jorge,³ por su parte, plantea que el establecimiento de grandes propiedades en los pueblos de Copainalá y Tecpatán, desde la época colonial, constituye un factor que contribuyó a la desestructuración de la vida tradicional de la población “indígena”, al paulatino cambio cultural y el consecuente abandono de la lengua zoque. Finalmente, Susana Villasana Benítez, en *Cambios territoriales del área cultural zoque: un seguimiento histórico*,⁴ analiza la configuración cultural de los zoques contemporáneos como resultado de la disminución de la población “indígena” en su espacio territorial. La autora considera que el acaparamiento de tierras comunales por parte de las compañías deslindadoras durante el siglo XIX fue la causa principal de la reducción del espacio territorial zoque, mientras que para la primera mitad del siglo XX, la disminución de población “indígena”, y el consecuente cam-

* Docente, investigadora de la Licenciatura en Historia, CESMECA/UNICACH.



bio cultural e identitario en la región, según Villasana, se debió principalmente al proceso agrario y a las políticas educativas integracionistas impulsadas por el estado mexicano.

Tales interpretaciones, sin embargo, presentan varias dificultades. La principal de ellas es que establecen una relación directa entre lengua, cultura e identidad, cuando diversos estudios antropológicos y sociolingüísticos han mostrado que esas realidades no tienen el mismo significado. Miguel Lisbona,⁵ por ejemplo, en *Sacrificio y Castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*, explica que en el pueblo de Tapilula, localizado precisamente en la antigua región zoque, el sistema de cargos, considerado un elemento distintivo de la identidad “indígena”, existe en la actualidad como una estructura organizativa religiosa en la que participan pobladores del lugar, pero la mayoría de ellos no entiende la lengua zoque o si la hablan no la transmiten a sus hijos. Además, muestra cómo una parte de los habitantes de Tapilula utiliza el discurso de la etnicidad únicamente como un recurso para diferenciarse de los otros, pero como grupo social no comparten una estructura organizativa común.

Por lo anterior en este trabajo se parte de considerar que lengua, cultura e identidad no forman un todo coherente, sino que constituyen realidades con significados distintos. Es decir, una comunidad determinada puede mantener prácticas de su cultura tradicional, pero haber abandonado su lengua original y utilizar su identidad también original únicamente como recurso para diferenciarse de los otros o como legitimador de relaciones verticales al interior de la sociedad. Así mismo, entre lengua y otras prácticas culturales tampoco existe una relación unívoca, toda vez que los hechos lingüísticos no reflejan en su totalidad los aspectos de la sociedad y la cosmovisión de un pueblo, por lo que un cambio en la lengua no implica necesariamente cambios en la cultura de una sociedad. Del mismo modo, si bien el lenguaje refleja aspectos fundamentales de la cultura de un pueblo, cada lengua contribuye al mismo tiempo a moldear la cultura, ya que proporciona ciertas estructuras en las que pueden expresarse las ideas de un grupo social. En ese sentido, lengua y

cultura son realidades que se influyen entre sí, pero que pueden tener significados diferentes.⁶

En la primera parte del texto se expone brevemente la forma en que los habitantes de los pueblos de Copainalá, Tecpatán y Coapilla comenzaron a castellanizarse y abandonar el uso de la lengua zoque entre los años de 1890 y 1940, y cómo durante el mismo periodo de tiempo el uso del zoque se mantuvo en el municipio de Tapalapa. Posteriormente se analizan algunas de las características de la organización festiva de los actuales habitantes de Copainalá, Tecpatán, Coapilla y Tapalapa, y su relación con el uso de la lengua y el discurso de la identidad étnica de algunos de sus pobladores.

Cabe advertir que este trabajo es resultado de una investigación inicial sobre la problemática expuesta. El propósito es mostrar únicamente la inexistencia de una relación directa entre lengua, cultura e identidad en pueblos de la antigua región zoque de Chiapas. El análisis profundo de ese fenómeno y las fuerzas históricas que le dieron origen serán motivo de un estudio posterior.

Castellanización, desplazamiento y permanencia de la lengua zoque en los pueblos de Copainalá, Tecpatán, Coapilla y Tapalapa, Chiapas: 1890-1940

Los actuales municipios de Copainalá, Tecpatán y Coapilla forman parte de la región conocida como Vertiente del Mezcalapa, una zona montañosa, con lluvias abundantes y una gran diversidad de paisajes. Limita al sur y al oeste con el río Grijalva, al norte con las llanuras del Golfo y al oeste con los valles de Simojovel y Huitiupán. El pueblo de Tapalapa, por su parte, se localiza en la región del “corazón zoque”, precisamente en la sierra de Tapalapa, al noreste de la vertiente del Mezcalapa. Es un conjunto montañoso, de difícil acceso y con profundas cañadas formadas por sus abundantes lluvias.

Durante buena parte del siglo XIX, la mayoría de los habitantes de ambas regiones eran hablantes zoques (cuadro 1), pero hacia finales de ese siglo, la población indohablante de Copainalá, Tecpatán y Coapilla, experimentó un drástico descenso –un



40% aproximadamente– y para las décadas siguientes –1910 y 1930– los censos registraron igualmente una disminución de hablantes zoques, aunque a un ritmo más lento. Para 1940, el desplazamiento de la lengua vernácula en esas poblaciones era una tendencia muy clara, y en la actualidad solamente el 15% de los habitantes de esos pueblos, en promedio, hablan la lengua zoque. En el caso de Tapalapa, en cambio, durante el mismo periodo de tiempo, el número de hablantes zoques se mantuvo, de tal modo que hoy día más del 90% del total de la población es hablante de la lengua zoque.

Los factores que influyeron en el desplazamiento de la lengua zoque en los pueblos de la vertiente del Mezcalapa durante esos años son complejos. Para su análisis es necesario diferenciar el fenómeno

de desplazamiento de la lengua zoque del proceso de castellanización de los hablantes zoques. De acuerdo con investigación histórica que realicé hace algunos años, este último proceso (el de la castellanización) parece estar relacionado con la movilidad social que experimentaron los hablantes zoques de la zona durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX. En esos años, el sistema de fincas en esa región se expandió debido al auge de la agricultura comercial en todo el estado. La mayor parte de las fincas y ranchos que comenzaron a proliferar en esos pueblos producían café, cacao y caña de azúcar, y a pesar de que para finales del siglo XIX, el número de mozos o peones que laboraban en ellas aumentó, éstos conformaban solamente el 15% de la población.

Cuadro I. Porcentaje de hablantes zoques en Copainalá, Coapilla, Tecpatán y Tapalapa, 1778-2000

	1778	1870	1900	1930	1970	2000
Copainalá	86.30%	Población mayoritariamente zoque	61.88%	55.27%	15.06%	10.57%
Coapilla	100.00%	Población mayoritariamente zoque	66.03%	12.40%	15.18%	16.19%
Tecpatán	91.16%	Población mayoritariamente zoque	52.73%	76.51%	13.24%	22.30%
Tapalapa	96.47%	Población mayoritariamente zoque	100.00%	99.01%	68.78%	96.78%

Fuente: Datos proporcionados por Juan Pedro Viqueira Albán, investigador de El Colegio de México.

El resto de la población estaba constituido por los propietarios de las fincas del lugar, y por los propios campesinos comuneros que lograron conservar sus antiguas tierras de ejido, ya que, como se mencionó, la expansión del sistema de fincas en esos pueblos ocurrió a finales de ese siglo, por lo que antes de esos años las propiedades crecieron a costa de te-

renos baldíos o nacionales, y no a costa de los ejidos de los campesinos. La retención de la tierra por parte de los campesinos también fue resultado de la baja tasa de crecimiento poblacional que presentaron esos pueblos durante esos años, como puede verse en el cuadro 2, fenómeno que a su vez disminuyó la presión sobre la tierra.



Cuadro 2. Tasas de crecimiento poblacional en la región de la vertiente del Mezcalapa: 1778-1930

Vertiente del Mezcalapa	1778-1880	1880-1930
Coapilla	1.03%	1.98%
Copainalá	0.91%	1.24%
Chicoasén	0.79%	1.24%
Osumacinta	1.15%	1.79%
Tecpatán	0.90%	1.05%

Fuente: Datos proporcionados por Juan Pedro Viqueira.

La expansión del sistema de fincas en los pueblos de Copainalá, Tecpatán y Coapilla después de 1890 fue resultado no sólo de las propiedades que establecieron algunos particulares en terrenos baldíos o nacionales, sino también de pequeñas y medianas posesiones que comenzaron a establecer los antiguos campesinos comuneros luego de un decreto que promulgó Emilio Rabasa en 1893, y que autorizó al ejecutivo realizar la venta de los ejidos de los pueblos.⁷ La aplicación de este decreto en los pueblos de la vertiente del Mezcalapa inició en 1894,⁸ de tal manera

que poco a poco, los ejidos de Copainalá, Tecpatán y Coapilla fueron fraccionados y adjudicados en propiedad privada a los antiguos comuneros. En algunos casos, los lotes asignados sirvieron para ampliar las propiedades de grandes y medianos propietarios, pero la mayoría de los antiguos comuneros obtuvieron los terrenos y comenzaron a establecer pequeños ranchos, que en los censos de esos años aparecen como fincas de 1 a 6 hectáreas, la extensión de tierras que las autoridades destinaron como máximo a cada familia de comuneros (cuadro 3).

Cuadro 3. Propiedades rurales de Copainalá 1913-1923. (Vertiente del Mezcalapa)

Finca	Propietario	Extensión	Valor (pesos)	Producción	Observaciones
Puerto México	Federico Hernández	5 has.	125.00	2 has. de caña	
Jesús	Mariano López	1 ha.	1,500.00	1,500 cafetos	
Juárez	Avelino Sánchez	1 ha.	350.00	200 cafetos	
Innominada	Francisco Vázquez	1 ha.	150.00	Maíz y frutas	Se encuentra en terreno de ejido
San Miguel	Víctor Valencia	5 has.	500.00	Caña	Situada en terreno ejidal
San Luis	José Ma. Jiménez	6 has.	600.00	Caña	Situada en terreno ejidal
Guadalupe	Gorgorino Hernández	4 has.	300.00	2,500 cafetos	
Buena Vista	Nicasio García	3 has.	225.00	1 ha. de caña	



Octava de San Luis	Celestina Morales	6 has.	650.00	1 ha. de caña	
Innominada	Fidencio Reyes	6 has.		4,000 cafetos	
El Carmen	Palemón Sánchez	1 ha.	600.00	1,200 cafetos	Se localiza en terreno de ejido
Guadalupe	Arturo Vázquez	2 has.	250.00	1,000 cafetos	Terreno de ejido
Innominada	Efrén Vilchis	5 has.	500.00	3,000 cafetos	Terreno de ejido
Berlín	Fiacro Arévalo	1 ha.	200.00	1,000 cafetos	Terreno de ejido
El Carmen	Jerónimo Robles	2 has.	200.00	1,000 cafetos	Terreno de ejido
Innominada	Amando Guzmán	4 has.	400.00	1,000 cafetos	Terreno en ejido
Chilpancingo	Filogonio García	2 has.	100.00	1 ha. de caña	Terreno en ejido
La Reforma	Marcos Estrada	4 has.	500.00	1,000 cafetos y 1 ha. de caña.	Terreno de ejido
San Antonio	Galación Saraos	2 has.	200.00	1,500 cafetos	Terreno de ejido
Guadalupe	Abraham Núñez	3 has.	300.00	1,600 cafetos	Terreno de ejido
Guadalupe	Froilán Vázquez	2 has.	250.00	1,000 cafetos	
Innominada	Jesús Loranca	4 has.	450.00	2,500 cafetos	Terreno de ejido
San Antonio Cárdenas	Rafael Vázquez	5 has.	500.00	1,000 cafetos	Terreno de ejido
San Antonio La Unión	José Ángel Guzmán	2 has.	360.00	1,000 cafetos	Terreno de ejido
Innominada	Cruz Vázquez	3 has.	300.00	1 ha. de caña	Terreno de ejido
San José	José Domingo González	1 ha.	100.00	Caña	
San Rafael	Gregorio Vilches	5 has.	500.00	1,000 cafetos	Terreno de ejido
Innominada	Mariano Martínez	5 has.	500.00		Terreno de ejido
Pumbanó	Erasmo Hernández	21 has.	400.00		
La Reforma	Antonio Estrada	5 has.	900.00	3,000 cafetos	Terreno de ejido
El Carmen Pohatec	Manuel Reyes	4 has.	330.00	1 ha. de caña	Terreno de ejido
San Jerónimo	Román Hernández	5 has.	500.00	1,000 cafetos	
Innominada	Locadio Jiménez	5 has.	500.00	2,500 cafetos	Terreno de ejido
Esquipulas	Martín Ayala	5 has.	550.00	1,000 cafetos y caña	
San Luis	Idelfonso Juárez	1 ha.	150.00	½ ha. de caña	
Innominada	Filemón Martínez	5 has.	550.00	1,000 cafetos	Terreno de ejido
Cuba y Anexas	Modesto Valencia	6 has.	400.00	½ ha. de caña y ½ de Egipto	
San Luis	José María Jiménez	6 has.	600.00	1 ha. de caña	Terreno de ejido



San Miguel	Norio Domínguez	4 has.	400.00	1 ha. de caña	
Innominada	Nicolás González	3 has.	300.00		
Guadalupe	Juan Farelo	4 has.	300.00	2,500 cafetos	Terreno de ejido
Rancho Jesús	Valeriano Valero	1 ha.	700.00		
Innominada	Abraham Farelo		300.00		
San Miguel	Víctor Valencia	5 has.	500.00	Caña	Terreno de ejido
Guadalupe	Víctor Valencia	2 has.	150.00	200 cafetos	
Innominada	Josefa Martínez	4 has.	400.00	2,000 cafetos	Terreno de ejido
Santa Cruz	Nicasio Guzmán	2 has.	300.00	Café y caña	

AHECH, Secretaría de Gobernación, Sección Hacienda, tomo II, exp.2, 1913; tomo XIII, 1919; tomo XVII, 1922; tomo XV, 1922; tomo V, 1923.

A partir de entonces, para una parte de los antiguos comuneros de Copainalá, Tecpatán y Coapilla, ahora convertidos en pequeños y medianos propietarios, las posibilidades de ascender en la escala social y ocupar un status similar al de la población hispanohablante que habitaba en el pueblo se incrementaron significativamente. Algunos de ellos lograron acaparar unas cuantas hectáreas más y dedicaron sus esfuerzos a comercializar café y caña de azúcar, tanto en los pueblos cercanos como en la propia capital del estado, Tuxtla Gutiérrez. La participación en una economía capitalista exigió un mayor uso del español, y al mismo tiempo los antiguos comuneros comenzaron a otorgar un mayor valor a esa lengua, tanto por su función comunicativa, como por ser un factor o símbolo de movilidad y prestigio social. El uso del español se convirtió así en un instrumento de ascenso social, y su aprendizaje no dependió inicialmente de la institución escolar, sino de la participación de los comuneros en una economía capitalista.

Con respecto al pueblo de Tapalapa, la baja productividad de sus tierras provocó que el número de fincas y ranchos que se establecieron a lo largo del siglo XIX fuera mínimo, por lo que la mayor parte de los campesinos también logró conservar sus antiguas tierras de ejido. No obstante, la pobreza de éstas obligaba a los comuneros a elaborar piezas de

barro que comercializaban en Pichucalco y Tabasco o bien se empleaban como cargadores para complementar su economía de autoconsumo. Algunos pobladores se dedicaban también a la producción de grana cochinilla, aunque en muy baja escala. Estas circunstancias hicieron que los comuneros de Tapalapa experimentaran una escasa movilidad social, y que por tanto el español no fuera percibido como una lengua comercial importante ni como símbolo de ascenso y prestigio social.

En cuanto al segundo fenómeno, el desplazamiento de la lengua zoque en los pueblos de Copainalá, Tecpatán y Coapilla, éste puede entenderse como resultado de la estigmatización que las élites locales de esos años realizaron de las lenguas indígenas como signo de atraso y obstáculo para la aspiración nacional de progreso social y económico. Algunos campesinos de Copainalá recuerdan que en aquellos años las autoridades gubernamentales concedieron al español un valor importante como factor de avance social, mientras que al zoque lo denigraron por su escasa utilidad económica y social. Recuerdan que ellos mismos comenzaron a percibir el uso del zoque como un obstáculo para lograr el avance social y mantener las ventajas económicas que habían alcanzado. Muchos de ellos asumieron la inferioridad de su propia lengua y comenzaron a estigmatizar su uso.



Sistemas de cargos e identidad étnica en los pueblos de Copainalá, Tecpatán, Coapilla y Tapalapa

Como ya se mencionó, Miguel Lisbona⁹ ha demostrado la inexistencia de una relación unívoca entre uso de la lengua, organización festiva e identidad en la antigua región zoque. En su trabajo *Sacrificio y Castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*, el autor sostiene que a pesar de que los habitantes del antiguo pueblo zoque de Tapilula comenzaron a abandonar el uso de la lengua nativa desde finales del siglo XIX (en la actualidad sólo el 12 % de la población es hablante zoque), la organización de las festividades religiosas recae en un vigoroso sistema de cargos, la institución cívico-religiosa considerada como un elemento distintivo de las sociedades indígenas mesoamericanas del siglo XX. De acuerdo con el autor, en dicha estructura de cargos no participan hablantes de la lengua zoque, pero además los “cargueros” no comparten una identidad étnica “zoque”.

En los pueblos de Copainalá, Coapilla y Tecpatán la situación que refiere Lisbona es similar. En el municipio de Copainalá, por ejemplo, solamente el 10% de la población es hablante del zoque, pero la organización de algunas de las festividades religiosas del pueblo también recae en un sistema de cargos. Al igual que en Tapilula, el sistema de cargos de Copainalá se ocupa solamente de la organización de las fiestas religiosas, por lo que sus integrantes no ocupan cargos civiles. En la estructura de cargos participan tanto hablantes como no hablantes de la lengua zoque y mientras los primeros se consideran en su mayoría indígenas, los segundos se identifican como no indígenas. Sin embargo, ambos participan en la organización de las festividades religiosas ocupando los cargos de mayordomos, albaceas, alféreces y priostes.

Una diferencia del sistema de cargos de Copainalá con respecto al de Tapilula es que el cargo más importante en la jerarquía lo ocupa un promotor, aunque sus funciones son similares a las del mayordomo mayor. El promotor es el responsable de organizar las fiestas religiosas más importantes del

pueblo: San Miguel Arcángel (santo patrono); San Vicente Ferrer, Santa María Magdalena, Santiago Apóstol y Santa Ana. También es el encargado de proporcionar recursos propios para las fiestas, los cuales pueden ascender hasta 50 mil pesos. El promotor nombra a los integrantes de los cargos de menor rango, que al igual que en Tapilula son: albaceas, mayordomos mayores y menores, alféreces y priostas. Sin embargo, a diferencia de Tapilula, los cargos en Copainalá se desempeñan generalmente durante un año, aunque existen algunos casos de mayordomos mayores vitalicios. El mayordomo mayor puede ascender al cargo de albacea, y su función es ayudar al promotor en la organización de las fiestas. Tiene también la tarea de coordinar a los mayordomos menores, quienes se encargan principalmente de comprar los alimentos para los invitados y los adornos para la iglesia. Estos cargueros también aportan recursos propios para alimentar a los asistentes a los novenarios que se ofrecen a los santos. Cirilo Meza,¹⁰ un viejo campesino oriundo del pueblo, describe las funciones de los distintos cargos:

El promotor promueve la fiesta para que llegue la gente. Invitan de otros lugares, se arriman en la casa del promotor, ahí les dan la alimentación. El promotor nombra a los mayordomos menores y hay un mayordomo mayor. Éste manda igual que el promotor. Los (mayordomos) pequeños hacen los mandados, arriman las cosas grandes y tienen la responsabilidad de la semana santa, la crucifixión. El albacea mayor también se llama santo varón. Yo he sido apóstol y santo varón. En 1981 me nombraron los mismos compañeros ancianos. Yo soy mayordomo mayor, fui chiquito, pero a final de cuentas soy mayor, como albacea. Los mayordomos mayores pasan a albacea.

Ahorita soy cantor, aunque tengo que ayudar en todo. El mayordomo es voluntario, si quieren pueden trabajar uno o tres años. Yo nunca he salido, algunos trabajan uno o dos años, pero yo desde que entré no he salido. Los mayordomos menores, cuando empieza la novena del santo, tienen que dar algo en los rezos,



café con pan, tamalitos. Al siguiente día le toca a otro y así se van turnando, durante los nueve días. En la fiesta del patrón, el mayordomo mayor solamente ayuda al promotor, él tiene a su cargo todo, pone todo el dinero. Los mayordomos le ayudan con la leña. Todo el gasto es del promotor. Este cargo sí cambia cada año, antes eran dos años, el último promotor fue la señora Guadalupe Villalobos, el presidente de festejos o presidenta.

La estructura de cargos en Copainalá se mantiene vigente sobre todo en los barrios de Santa Ana y Trinidad, así como en las colonias y riberas del pueblo, que actualmente cuentan con sus propios templos y santos. El octogenario Círculo Meza refiere:

En los barrios de Santa Ana y Trinidad hay promotores, mayordomos, albaceas y priostas. Las priostas ayudan en la cocina, hacen tamales, ayudan en todo. Los mayordomos ayudan al promotor, llaman al rezador, buscan las cosas, el mayor manda al menor. Los cargos de priostas y mayordomos cambian cada año, si quieren seguir más años, pueden seguir, pero la mayor parte son de un año. De Zacalapa y las riberas vienen a las fiestas (del pueblo), traen danzas tradicionales. Pero ahí en sus comunidades ya tienen sus santos, antes no había, pero desde hace 15 años cada comunidad tiene su propio patrón, su templo. Ya casi no vienen las comunidades porque tienen sus fiestas allá. Tienen sus cargos, mayordomos, etcétera. Las fiestas no han perdido importancia. Yo domino todos los alabados antiguos, enseño los rezos en la iglesia de nuestro barrio, un párroco nos enseñó mucho.

Otra diferencia importante con respecto al sistema de cargos de Tapilula, y que muestra cierto debilitamiento de esa institución en Copainalá, es que la promotoría de la fiesta principal del pueblo, la del santo patrono, fue sustituida hace aproximadamente 30 años por una junta de festejos, integrada por un presidente, un secretario, un tesorero y varios vocales. La desaparición de la promotoría se debe

a que uno de los sacerdotes de la parroquia dejó de apoyar a esa organización:

Se perdió el promotor de San Miguel porque un sacerdote, el padre Rómulo, dijo que nombraran presidenta y presidente, ellos sí piden cooperación. Antes las cosas eran baratas, se cooperaban 10, 15 pesos; ahora son 500 o mil pesos. Eso ya lo hace la presidenta con las mujeres y el presidente con los hombres. Acabó la mayordomía del santo patrono porque los sacerdotes ya no apoyaron, y poco a poco la gente se fue enojando. Tiene como cinco años que ya no se hacen las danzas tradicionales, la de San Miguel. Por ejemplo, ahora para la fiesta de San Miguel, algunos interesados en las tradiciones –como Luciano, el dueño de un restaurán–, les paga su pasaje. Él ahorita está nombrado como presidente de rescate de las costumbres.¹¹

En Tecpatán, a diferencia de Tapilula y Copainalá, existe un mayor número de hablantes zoques, el 22% del total de la población, pero el sistema de cargos desapareció desde mediados del siglo pasado. En la actualidad, las principales fiestas religiosas son organizadas por una junta de festejos encabezada por un presidente, un secretario, un tesorero y seis vocales, quienes nombran a su vez a los padrinos de imágenes. Para la realización de las festividades, se solicita la colaboración económica del pueblo y solamente los padrinos de imágenes aportan recursos propios para alimentar a los invitados a los novenarios. El presidente de la junta¹² que organizó la fiesta de Santo Domingo de Guzmán (patrón del pueblo) en el año de 2012 no es hablante del zoque, pero en su intento por revivir las costumbres y tradiciones del pueblo, se asume como indígena: “nosotros estamos realizando el rescate de nuestras tradiciones y por eso ahora queremos ser indígenas”. Una de las razones por las que el antiguo sistema de cargos desapareció es la presencia de grupos no católicos:

Anteriormente, si las personas no aceptaban el cargo se iban a la cárcel tres días. El ayuntamiento intervenía para hacer cumplir a los car-



gueros, porque eran católicos, pero ahora como ya no son católicos, todo ha cambiado. Las sectas han dividido todo, ellos han hecho que se pierda la tradición.¹³

Para la celebración de la fiesta patronal, el presidente de la junta entrevistó a los ancianos del pueblo y rescató algunos aspectos de las fiestas tradicionales. Por ejemplo, que la celebración tuviera una duración de 10 días, cuando antes solamente se realizaba durante tres o cuatro días. Recuperó también la costumbre de elaborar adornos para la iglesia con arreglos zoques y la realización de procesiones con el santo, las cuales habían dejado de realizarse. Así mismo, como parte del rescate de la cosmovisión de los antiguos zoques, recordó a los participantes en la festividad, que para los zoques históricos Santo Domingo era el señor de la buena cosecha, y por tanto debían ofrendarle frutos de la tierra durante 10 días, como anteriormente se efectuaba, pues ello había provocado su enojo años atrás y se habían producido lluvias excesivas en el pueblo:

Yo organizo a todos, nombro a los padrinos, arreglo la iglesia. Santo Domingo es el señor de la buena cosecha, por eso los zoques traen sus ofrendas, en ramas con los frutos de la tierra. Le pedimos al santo que interceda por nosotros, este año he notado la abundancia de la cosecha, esto es porque le dimos ofrenda al santo. Santo Domingo es el protector, nos protege de terremotos, de inundaciones. El santo intercede, es el abogado ante Dios. Siempre llueve porque Santo Domingo se enojaba, porque solamente lo celebraban tres días, pero ahora fueron 10 y el santo está contento, hay más cosecha. Nosotros, como estamos haciendo el rescate, ahora queremos ser indígenas.¹⁴

En el pueblo de Coapilla, por su parte, el 16% de la población habla el zoque, la mayoría de ellos no se consideran indígenas, y al igual que en Tecpatán el sistema de cargos también fue sustituido desde hace varias décadas por una junta de festejos.¹⁵ A pesar de ello, y a diferencia de Tecpatán, en Coa-

pillá se mantienen distintos cargos de ese antiguo sistema. Uno de ellos es el del mayordomo menor, que se encarga de organizar los novenarios de los santos y de aportar recursos para la alimentación de los invitados a los rezos. Se conserva también el cargo de alférez, cuya función es organizar las festividades del nacimiento del niño Jesús, y junto con los padrinos del niño, aportan los recursos necesarios para alimentar a los invitados. También existen mayordomos que se encargan de cuidar a dos imágenes de la Virgen de la Candelaria que se localizan en casas particulares y que fueron resguardadas en el pueblo durante los años de la quema de santos. Los mayordomos encargados de esas vírgenes son responsables de llevar las imágenes a la iglesia durante la celebración de la patrona del pueblo, la Virgen de la Candelaria, y de entregarlas a otros mayordomos para su cuidado durante el siguiente año:

La junta de festejos organiza las fiestas, los elige el padre. El presidente de la junta pide cooperación para que manden a traer la banda, todo es por cooperación, los pobres cooperan más que los ricos. Aparte del presidente, como ya va llegando la fiesta de diciembre, buscan a los cargueros para que hagan la novena, diario es un carguero distinto; hacen tamalada, ellos sí ponen de su bolsa. En la Candelaria hacen la novena. Aparte de los cargueros existen mayordomos, hacen tamales en la novena. Nosotros lavábamos la iglesia, ahora ya es distinto, ahora la gente tiene que pagar. Nosotros lo hacíamos por voluntad y lo hacíamos mejor.¹⁶

Hay un mayordomo que cuida a la virgen-cita en su casa, ese mayordomo lleva la virgen al templo, el día de su fiesta. Hay dos vírgenes chicas, las cuidan en las casas. Cuando fue la quema de los santos, las vinieron a esconder las imágenes, después de la persecución las volvieron a sacar, y luego buscaron quién las cuidara y así se promueve la oración en las fiestas. El mayordomo lleva la virgen al templo durante las fiestas y luego se la entregan a otro mayordomo que la va a cuidar.¹⁷



En cuanto al discurso identitario, los habitantes de Coapilla entrevistados no se consideran indígenas, a pesar de que algunos de ellos hablan zoque y desempeñan puestos religiosos pertenecientes al antiguo sistema de cargos.

En contraste con los municipios anteriores en donde la lengua zoque comenzó a abandonarse a finales del siglo XIX, en el pueblo de Tapalapa, situado en la región conocida como el “corazón zoque”, el 96% de la población es hablante del zoque. No obstante, a diferencia de Tapilula y Copainalá, en donde el sistema de cargos se mantiene a pesar del escaso número de hablantes zoques, en Tapalapa el sistema de cargos se reduce a una mayordomía. Actualmente, el cargo de mayordomo mayor lo ocupa Miguel Díaz Jiménez desde hace 25 años. Éste se encarga de la organización general de las festividades, y aunque aporta recursos para sufragar los gastos de las celebraciones, también recibe la cooperación del pueblo. Del mayordomo mayor dependen 30 o 35 mayordomos menores o alféreces, cuya función es ofrecer alimentos (café y tamales) a los invitados de otros lugares que asisten a las festividades religiosas.

Hablo zoque, todos hablamos zoque. La fiesta principal es la del patrón San Agustín de Hipona, empieza el 26 de agosto y termina el 30 de agosto. Para la fiesta nombran banda de música, el torito, el ayuntamiento lo nombra. Yo soy el mayordomo principal del pueblo, a veces apoya el presidente, la acción católica, porque cuando vienen de Pantepec, como 25, se les tiene que preparar la comidita, también de Tapilula. Cooperar el pueblo, pero a veces no alcanza el dinero. Les damos de comer pollo. Las mujeres son mayordomas también.

Hay otros mayordomos, somos 30 o 35. Ellos son los mayordomos menores, ellos ponen dinero, cuando viene la gente de los diferentes lugares, hacen tamales, café. Los mayordomos menores son como socios, son cargos voluntarios.

Los cargos de mayordomos son voluntarios y pueden durar varios años, pero en el caso de Miguel

Díaz, el mayordomo mayor, su permanencia en el cargo se debe a que ningún habitante del pueblo quiere asumir el cargo: “yo tengo 25 años de mayordomo, los de aquí no quieren tomar el cargo, yo ya le dije al sacerdote que quiero salir, pero no hay quien quiera entrar, porque necesitan ser religiosos”. Tanto el mayordomo mayor como su esposa, quien también tiene el cargo de mayordoma, no se asumen como indígenas, a pesar de que ambos hablan la lengua zoque, pues argumentan que ya no se visten como zoques, y que además han abandonado algunas tradiciones de sus antepasados, como ciertas danzas, por lo que se asumen como campesinos mestizos.¹⁸

Consideraciones finales

Los casos anteriores son sólo algunos ejemplos de cómo en la región históricamente zoque de Chiapas el uso de la lengua, la organización festivo religiosa y la identidad étnica no guardan una relación unívoca o directa. Más aún, la estructura de cargos en la antigua región zoque contrasta con otros municipios del propio territorio chiapaneco, como los de Chamula y Zinacantán, en la zona de Los Altos, en donde el sistema de cargos cuenta con una estructura religiosa y cívica, tal como originalmente la tenían los sistemas de cargos cuando fueron creados en el siglo XIX. Además, en esos pueblos, y a diferencia de los casos analizados en la región históricamente zoque, la mayor parte de los habitantes de Chamula y Zinacantán son hablantes de lenguas mesoamericanas y en general se asumen como indígenas. Estas diferencias y contrastes en regiones de un mismo territorio obligan a profundizar en el conocimiento de la construcción histórica de las identidades y de las prácticas culturales, así como en el análisis de los procesos históricos de desplazamiento y mantenimiento de las lenguas mesoamericanas. Para ello es necesario emplear enfoques teóricos y conceptos que permitan entender de mejor manera la compleja relación que existe entre esas realidades.



Notas

- ¹ Villa Rojas, A., J. M. Velasco Toro, et. al., *Los zoques de Chiapas*.
- ² Velasco Toro, J. M. "Perspectiva histórica", en *Los zoques de Chiapas*, pp. 45-151.
- ³ J. F. Báez, J. F. "La cosmovisión de los zoques de Chiapas", pp. 383-409.
- ⁴ Villasana, S. "Cambios territoriales del área cultural zoque. Un seguimiento histórico", pp. 27-42.
- ⁵ Lisbona, M. *Sacrificio y Castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*.
- ⁶ Uribe Villegas, O. "Sobre lo social en el lenguaje y lo lingüístico en la sociedad", pp. 23-109.
- ⁷ AHECH, Secretaría General de Gobierno, Sección de Fomento, tomo IX, exp. 16-24, 1912, decreto núm. 4, que deroga la ley del 11 de agosto de 1892 en el que se autorizó al ejecutivo para la venta de los ejidos, Tuxtla Gutiérrez, 20 de septiembre de 1912.
- ⁸ AHECH, Secretaría General de Gobierno, Sección de Fomento, 1908, tomo III, exp. 12. Inventario general de los expedientes y planos que se relacionan con la oficina general de ejidos en el estado, formado de los inventarios anuales de la Sección de Fomento y Obras Públicas de la Secretaría General de Gobierno correspondiente a los años de 1892 a 1907.
- ⁹ Lisbona Guillén, *op.cit.*
- ¹⁰ Campesino octogenario entrevistado el 27 de agosto de 2012.
- ¹¹ *Ídem.*
- ¹² Entrevistado el 27 de agosto de 2012.
- ¹³ *Ídem.*
- ¹⁴ *Ídem.*
- ¹⁵ Información proporcionada por Ernestina Sánchez Mesa (74 años), entrevista realizada el 28 de agosto de 2012.
- ¹⁶ *Ídem.*
- ¹⁷ Información proporcionada por Guadalupe Cruz (62 años), entrevista realizada el 28 de agosto de 2012.
- ¹⁸ Información proporcionada por Miguel Díaz Jiménez, (73 años), y Epifanía Jiménez Vázquez (70 años), entrevista realizada el 29 de agosto de 2012.

Bibliografía

- Báez-Jorge, Félix (1983), "La cosmovisión de los zoques de Chiapas", en *Antropología e historia de los mixes-zoques y mayas*. México, UNAM.
- Lisbona Guillén, Miguel (2000), *Sacrificio y Castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas*. México, UAM-Iztapalapa, tesis de doctorado.
- Villa Rojas, Alfonso, José M. Velasco Toro, et. al (1990), *Los zoques de Chiapas*. México, INI.
- Villasana, Susana (1995), "Cambios territoriales del área cultural zoque. Un seguimiento histórico", en *Anuario IEI*, V. México, UNACH.
- Uribe Villegas, Óscar (1970), "Sobre lo social en el lenguaje y lo lingüístico en la sociedad", en *La sociolingüística actual: algunos de sus problemas, planteamientos y soluciones*. México, UNAM.



De ebrios, prostitutas y ladrones: el desorden público en el proyecto liberal de nación (1875-1895)

Jorge Luis Rodríguez Díaz*

Introducción

El presente trabajo aborda el desorden público en la Ciudad de Guatemala de 1875 a 1895, pero particularmente su proceso de regulación por parte de las autoridades liberales, en el cual se denota un discurso que por un lado propone las libertades individuales, por otro las coarta, emitiendo un extenso conjunto de leyes y normas, convirtiéndose de esta manera en garante de la convivencia pacífica de la sociedad, pero también en el ente que canaliza el desprecio por el pueblo a través de la marginación social y económica, que se reflejan en la explotación imperante.

Entre las principales motivaciones para realizar este estudio estuvieron las diversas vertientes de desorden público y violencia que aquejan en la actualidad a la ciudad de Guatemala, y las grandes incógnitas: ¿Cuáles son los orígenes de este desorden?, ¿Qué elementos aportó a la compleja regulación liberal en cuanto a desorden público? Por otro lado llaman mucho la atención los postulados de “modernidad” liberal y la forma en que estas propuestas se desarrollaron marginando a grupos sociales, y orientándole para el beneficio de las nuevas élites.

Para esbozar el presente trabajo se utilizaron documentos hemerográficos de la época, así como las recopilaciones de leyes, particularmente la de Viviano Guerra, que data de 1893, y aporta valiosos elementos en cuanto a la reglamentación de la Policía y prostitución. Asimismo se utilizaron documentos bibliográficos contemporáneos a la época,

pero también otros más recientes que permiten conocer desde otras perspectivas las variables. Finalmente se hizo uso de estudios de actualidad con orientación mucho más científica, que en conjunto nos permitirán avanzar en cuanto a la apreciación de los fenómenos de la época liberal.

En el cantón “*La Exposición*” camino de ciudad vieja, se verificó un horroroso asesinato en la persona de Tomás Estupe al cual se encontró como con ocho machetazos en diferentes partes del cuerpo; El juez 4° de paz instruye la correspondiente averiguación (*El correo de la Tarde*. Año 1, núm. 64, 27 de febrero de 1891: 3).

Ascenso liberal: legitimación a partir de la diferencia y conductas sociales

Si bien al momento del ascenso de los liberales al poder se propone una época de cambios, donde el orden sea uno de los elementos promotores de desarrollo, es imposible negar la existencia de la violencia¹ y el desorden que se genera en el seno de la sociedad guatemalteca en general, incluso durante dicho período.

Los nuevos grupos buscan los mecanismos para legitimarse en el poder, pero también modificar el sistema legal para crear condiciones fundamentales en las cuales se puedan desarrollar sus proyectos de industrialización y productividad. Se implanta un discurso en el cual *...la educación, el progreso material, la moralidad, el orden y la libertad eran condiciones importantes en la construcción de una*

* Universidad de San Carlos de Guatemala.



sociedad guatemalteca progresista y civilizada (Taracena Arriola, 1995, en Esquit, 2001: 283). Sin embargo, es importante tomar en cuenta las connotaciones de estos términos, pues si bien se jacta de las necesidades de libertad, ésta es vista como la necesidad de mantener las “buenas inclinaciones” sobre las malas (Amurrio, 1970: 34 y 53), y de esta cuenta la libertad se nos presenta como la *mismísima reproducción del orden* y, consecuentemente, *la sumisión a éste*.

La existencia de factores como la diversidad étnica y la desigualdad económico-social heredada de la Colonia, que marcan el abismo existente entre los dos diferentes mundos: el indígena y el criollo, antes; o el indígena y el ladino ahora, toman nuevas formas orientados en beneficio de unos pocos (Taracena, 2002: 172), continuando con el arraigado racismo y exclusión existentes en la sociedad guatemalteca.

Aunque hay cambios que históricamente se sorteaban entre indígenas y ladinos, nos encontramos con algunos términos despectivos hacia el pueblo llano: sediciosos, borrachos, libertinas y malhechores, entre otros calificativos, que si bien existen en el vocabulario social de Guatemala desde la llegada de los españoles, es ahora que toman nuevas connotaciones. Éstas estarán *íntimamente ligadas a los procesos de construcción* de la nueva identidad nacional, con la ineludible unidad existente entre Estado y élites económicas (Taracena, 2002: 35).

El desorden público y los estereotipos sobre los grupos subalternos. Desorden colonial y las raíces de exclusión

Tratando de encontrar las raíces de las tendencias de marginación y que asocian a los desórdenes sociales a los grupos subalternos, nos encontramos con los orígenes de estos procesos en la época colonial, en la cual se sentaron las bases de la sociedad guatemalteca, y que en todo caso serán retomadas durante el periodo liberal, únicamente replanteando el mecanismo de explotación sobre unos u otros grupos sociales.

Durante la primera etapa colonial es al “indio” al que se le da una posición marginal dentro de la sociedad, constituyéndose en la mano de obra explotable. Entre los supuestos justificantes para mantener al “indio” en sumisión encontramos la crítica que se hacía a las formas de vida “incorrectas” que éstos llevaban, pues se dice que ellos no trabajan si no se les obliga, además de poseer una inclinación natural al vicio, especialmente la embriaguez, por lo que es frecuente encontrarlos borrachos y causando escándalos si no se les mantiene ocupados (Martínez Peláez, 1990: 224-225).

Esta conceptualización no es más que la formulación de la estructura socioeconómica de aquel momento, dejaba al indio bajo la tutela del criollo, para constituirse en mano de obra explotable. Este discurso es utilizado durante la mayor parte de la Colonia, por ser aquellos la población mayoritaria, y por lo tanto la base productiva de la sociedad colonial, en la que el criollo y el peninsular detentan el poder y los medios de producción.

Con la llegada del siglo XVIII, el discurso de los grupos de poder acerca del desorden social se va ampliando también hacia los grupos ladinos, que en contexto urbano representaban una amenaza a los intereses criollos y españoles. En un marco de anarquía se verifican medidas que regulan la situación de este desorden, en función no solamente de disminuir la criminalidad y violencia, sino de fortalecer la preeminencia de los grupos de poder criollos. Es en estas circunstancias que se inicia toda una serie de disposiciones encaminadas a legislar la situación imperante; por medio de éstas se busca combatir la vagancia, considerada uno de los orígenes de los comportamientos delictivos (Sagastume Paíz, 2008: 262), generados por la *plebe libertina y sanguinaria* (Martínez Peláez, 1990: 267).

La ociosidad y criminalidad son consecuencia de la falta de oportunidades de trabajo, la política de bloqueo agrario verificada por parte de los grupos dominantes criollos hacia los ladinos, por la cual se les negaba el acceso a la tierra y, de esta cuenta, se les condenaba al trabajo asalariado mal remunerado, indispensable en las haciendas principalmente (Martínez Peláez, 1990: 295). Asimismo la configu-



ración social aunada a las coyunturas de fines de siglo XVIII e inicios del XIX –que denotan una verdadera crisis económica regional– redujeron la oferta de trabajo en la ciudad, por lo que las oportunidades de emplearse eran difíciles y escasas, incluso para los que habían aprendido un oficio (Sagastume Paíz, 2008: 267). Esta dinámica continuó después de la independencia con altos índices de criminalidad e incidencia de armas entre las personas (Peláez Almengo, 2007: 205). Este sería el panorama encontrado por los liberales.

El ascenso liberal y la legislación de las relaciones sociales

Con el advenimiento de los segundos liberales y su vendaval de cambios, se genera una reinterpretación de todos los acervos, un cambio de rostro que corresponde a la sustitución hecha en el plano de marginación, de esta cuenta el indio vuelve a ostentar “títulos”, pues debido a las necesidades productivas y que habían permitido el acceso a cuotas de poder por parte de grupos ladinos se necesitaba disponer de la mano de obra indígena sin ningún tipo de restricciones.

Los discursos intelectuales de la época revelan efectivamente la marginación del indio, que era visto como un obstáculo para el desarrollo de la Nación, trayendo de vuelta las reminiscencias coloniales, hasta convertirse nuevamente en el eje que determinará las relaciones inter-étnicas y sociales.

Los apelativos tendenciosos, que si bien eran conocidos de tiempo atrás, se replantean con tal fuerza, que se constituyen en verdaderos patrones en torno a los cuales girará la legislación liberal, que tiene que controlar a estos individuos en los cuales *...el vicio dominante es la embriaguez, que influye en el abandono de su raza. Este vicio toca la moral, la higiene, el porvenir de la raza y de la nación*” (Barillas, 1997: 49-50). Mucha de esta carga tendenciosa es resultado del mismo proceso de legitimación de los grupos dominantes sobre los dominados, creando estereotipos, debido principalmente a la desigualdad a favor del no indígena, fuertemente arraigado. Asimismo, el despojo de los recursos –

principalmente la tierra– y el poder político, definiendo de esta manera las acciones de cada uno de los grupos en disputa, modifica incluso la percepción que se tiene no solo de ellos mismos como integrantes de un grupo social, sino especialmente la opinión que se tiene de los “otros” (Esquit, 2001: 19), la cual a la postre genera incluso desconocimiento de clase.

Resulta de vital importancia tomar en cuenta cómo los idearios de los grupos dominantes llegaron a permear estas percepciones mutuas, pues desde principios del decenio de 1880, con el auge del proceso expansionista del capitalismo agroexportador, en busca de la estructuración de un Estado moderno, se trata de consolidar la identidad nacional desde arriba, es decir oficialmente, por medio de diversos medios –los periódicos, los textos escolares, los volantes– producidos principalmente por políticos en busca de lograr una hegemonía de clase, basada no tanto en la comprensión de la realidad objetiva, sino más bien en los alcances de la imaginación (Taracena Arriola, 1995: 6, en Esquit, 2001).

Es de esta cuenta que en pleno proceso de *consolidación liberal*, en 1891, se presentan noticias en tono satírico y despectivo sobre los puntos de reunión de las masas, principalmente de origen indígena, entre los cuales destacan las múltiples chicherías² que en términos de la época podemos conceptualizar a partir de una de las tantas notas aparecidas en el diario *El correo de la Tarde*:

Concurridos son estos establecimientos donde se vende muy barato un líquido llamado chicha, al cual son muy aficionados los indígenas. Esta clase de licor produce instantáneamente una beodez estúpida, que da lugar a escenas curiosas: Danzan al son de la marimba, que deja escapar notas estridentes que parecen los cantos de salvaje. Mas algunas veces arman camorra los indios y entonces se verifican dramas sangrientos. En la chichería del Galeón acaba de suceder uno semejante. Rosalio Piedrasanta se agarró con Pablo Aranda, el cual sufrió una lesión mortal (*El Correo de la Tarde*. Año I, núm. 67, 3 de marzo de 1891: 3).



Es aquí *precisamente que está la connotación de las chicherías y su clientela preferentemente indígena y generadora de “camorras”,*³ sin embargo, importante notar que a estas alturas dichas acusaciones tenían además la función de predisponer a la opinión pública de las tendencias destructivas del indio, y la necesidad de ponerlo a disposición del sistema productivo, bajo el control del ladino, con el objetivo de “civilizarlo” y desarraigar en el las viejas *prácticas indecentes*. De esta forma queda clara la función que tenían los medios de comunicación orientados en la mayoría de casos a los intereses estatales.

En este contexto de marginación *es necesario prestar atención a todos los hechos y discursos* que se generan en los diversos ámbitos de la sociedad, pues si bien existe una *élite ladina* conformada por terratenientes y que comparte el poder con los criollos, no todos los segmentos de aquellos salieron bien librados, y aun se dice referente a los ladinos pobres:

En cuanto a lo moral el ladino conservó el carácter de indígena y exhibió en su personalidad el carácter de raza conquistada, abatida, sin aspiraciones a lo grande y aún a mejor posición personal, y aún sin esperanza de obtenerla y aún sin pensar en las contingencias favorables en época lejana para recuperar su autonomía (Solís, 1981: 5).

Los desórdenes sociales y las situaciones problemáticas *generadas a nivel popular* en el seno de los puntos de convulsión –la calle, la chichería, el burdel– eran demasiado complejos para la optimización de los postulados liberales, por lo que se hace indispensable el fortalecimiento de organismos de Estado que se encarguen de velar por el orden y que tengan características punitivas mas orientadas a las nuevas tendencias. Estas nuevas formas de legislar e incluso de castigar –provenientes de Europa y Estados Unidos, donde los procesos penales, han evolucionado rotundamente– están a la altura de las necesidades, en las cuales el castigo es visto con la finalidad de reformar. Según Michel Foucault en relación a este cambio se llevan a cabo:

[...] innumerables proyectos de reforma; nueva *teoría de la ley y del delito*, nueva justificación moral o política del derecho de castigar; abolición de las viejas ordenanzas, atenuación de las costumbres; redacción de los códigos “modernos” (Foucault, 2003: 15).

La policía y los postulados de orden social

Con la nueva legislación *se da la institucionalización del cuerpo de Policía,*⁴ que tendrá entre sus deberes buscar los medios para mantener los presupuestos liberales, particularmente el orden tan ansiado y que por la misma estructura imperante en la sociedad guatemalteca es tan difícil de conseguir. Este ente tendría la función de coadyuvar con el objetivo de modernizar el control y castigo social, pues debería ser portadora *...de un verdadero conjunto de procedimientos para dividir en zonas, controlar, medir, encauzar a los individuos y hacerlos a la vez “dóciles y útiles”* (Foucault, 2003: 15), dejando en desuso de esta manera las antiguas prácticas de violencia con características feudales, y sustituyéndolas por control social.

De esta cuenta a la policía se le asignarán tareas de control social, pero también otras atribuciones que están enmarcadas en el *Reglamento de la Policía de seguridad, salubridad y ornato* realizado en 1891 (Guerra, 1883: 22), como veremos, este ente administrativo nace con una serie de exigencias que será incapaz de cumplir, debido no solamente a la complejidad característica de la sociedad guatemalteca, sino también al doble discurso existente en el Estado, que además de buscar normar la vida social de los individuos, también los predispone a ejercer el delito para finalmente favorecer la consolidación de algunos sectores sociales.

La conversión de los elementos sociales útiles de los que habla Michel Foucault, se conseguirá únicamente cambiando los procedimientos de control social; esta idea es retomada por la legislación de la policía, en la cual figura la necesidad de que el agente policial conozca a los vecinos de su sector, de tal manera que reconociéndolos, ejerza control de acción sobre estos, estando los primeros obliga-



dos a reportar la existencia de personas y/o casas de “mala fama” dedicándose especial cuidado a estas.⁵

Entre las obligaciones de los policías *podemos notar claramente*, cómo figura en el artículo 45 del Reglamento que: “...Los individuos de la policía deben prestar su auxilio á cualquiera autoridad y á los vecinos que lo pidan, para precaver algún mal que les amenace, ya sea en la calle ó dentro de sus casas”, asimismo este control se extiende a lugares de concurrencia pública: la chichería, el burdel, etcétera, en los cuales el agente como servidor público es el responsable de que se conserven las “buenas costumbres”.

El principal deber de los individuos de policía, es *cuidar de la conservación del orden público*, evitando cualquier abuso, exceso ó riña, que se cometa tanto en las calles como en los mesones, tabernas, hoteles, y demás establecimientos públicos, á cuyo efecto los visitarán, especialmente cuando haya notable concurrencia de personas, ó se sospeche que algunas de éstas se ocupen en entretenimientos prohibidos y que por lo mismo puede cometerse algún desorden.⁶

En cuanto a las exigencias que debía *enfrentar* la policía se encuentran las de prevenir el desorden, pues tenían lugar en áreas de evidente descuido:

Algunos focos de la luz eléctrica *han sido suprimidos sin que sepamos la causa*. Entre ellos se encuentran algunos muy indispensables, como el que debía estar en la esquina de la Gran Vía. La oscuridad es cómplice de muchos crímenes que podrían evitarse (*El Correo de la Tarde*. Año 1, núm. 45, 3 de febrero de 1891).

La vagancia y la ociosidad

Como vimos anteriormente, la vagancia es en alta medida parte consecuente de las problemáticas económicas que acompañan a Guatemala desde la dominación española. De este modo la institucionalización de una “Ley contra la vagancia” que se da en el marco del régimen liberal tiene la primigenia necesidad de buscar el sostenimiento de la moral pública y reprimir los vicios que acompañan

la *relajación de las costumbres* (Bauer Paíz, 1965: 91), las cuales se asocian directamente con la vagancia y la ociosidad.

Así esta ley Decreto 222 de 14 de Septiembre de 1878 replantea las categorías de vago incluyendo: 1°. Los que no tienen profesión, oficio, renta, sueldo, ocupación o medios lícitos de qué vivir; 2°. Los que teniendo oficio no trabajen habitualmente en éste, y no se les conozca otros medios lícitos de subsistencia; 3°. Los que no tienen renta para subsistir y no cuenten con una ocupación lícita, y que además visiten casas de juego y tabernas; 4°. Los que piden limosnas piadosas sin tener otra ocupación; 5°. Los mendigos no reconocidos por la beneficencia pública.

Los castigos tenían la función de someter al orden a los transgresores, pero también dar brazos al sistema productivo que de hecho presentaba variaciones como los mandamientos, que exigían del trabajo gratuito y masificado, como resultado de estas demandas se plantea:

Los simplemente vagos serán condenados por primera vez a la pena de cuarenta días de trabajo en los talleres del gobierno, en las casas de corrección, en servicio de hospitales, en la limpieza de plazas, paseos públicos, cuarteles ú otros establecimientos, o bien al trabajo de caminos, según las circunstancias de la persona y de cada lugar, cuidando de que el penado se mantenga en seguridad (Bauer Paíz, 1965: 92).

Asimismo, se aplican fuertes cargos económicos en caso de conmutar la pena, a razón de dos reales diarios, con la condición de que sea una persona que se comprometa a suministrarle subsistencia, mientras éste consigue un empleo. Por otro lado, la pena se convierte en inmutable en caso de que sea la segunda consignación del reo (Bauer Paíz, 1965: 93).

Podemos advertir un elemento común con otros desórdenes sociales de la época, pues se da amplia importancia al accionar de los vecinos, que en cualquier momento pueden dar queja sobre estos “desocupados”, pues podían generar serios inconvenientes a la ciudadanía. De esta forma se relacio-



nan directamente con la vagancia: la embriaguez consuetudinaria, detenerse en las esquinas, calles, atrios y lugares públicos infligiendo molestias a los transeúntes, encontrarse en fondas, tabernas o billares en horas de trabajo, tener condena anterior por cualquier delito, entre otros (Bauer Paíz, 1965: 91).

Con la institucionalización de los mandamientos que se venía dando desde 1876, se genera una serie de compromisos de parte de los individuos (indígenas) que se ven obligados a prestar sus servicios en las fincas de café principalmente. Por medio de circulares se previene de personas que no tengan ocupación y que ocuparán las filas de los “vagos” con la consecuente penalización. Una de las notas periodísticas de febrero de 1891 nos da un panorama sobre la importancia de la vagancia, pero especialmente el control que sobre ésta se ejercía. *Entre los 92 individuos capturados por la policía, el día 3 del presente, se encontraron 56 sin oficio ni beneficio... (El Correo de la Tarde. Año 1, núm. 47, 5 de febrero de 1891: 3).*

Hurto y robo

Aunque este tipo de desorden es en todo momento penalizado, en el periodo liberal se persigue particularmente el crimen que afecte de manera directa la propiedad privada, y por ende el “progreso económico”, pero en este caso en función de esta protección, el individuo sospechoso pierde todo privilegio ante las autoridades. Se eliminan por completo los antiguos castigos que muchas de las veces consistían en suplicios físicos, de los cuales los azotes fueron muy populares. Es entonces que nos encontramos nuevamente con la necesidad de convertir al individuo en elemento útil para la sociedad, y de esta cuenta el trabajo forzado cumplirá con el objetivo de escarmentar al culpable, pero también favorecer el proceso productivo.

Esta situación la vemos reflejada en uno de los muchos decretos de la época: *...la gravedad del hurto de que se trata, no debe atenderse al valor de la cosa sino a la calidad del delito, penas a ladrones o dañadores de plantíos, penas desde 4 meses a un año de trabajos en obras públicas, incommutables... Decreto 163, del 25 de Septiembre de*

1876, que instituye el trabajo forzado a ladrones de café (Bauer Paíz, 1965: 2).⁷ Asimismo, el acusado porta un mayor riesgo de culpabilidad con el simple hecho de tener actividades sospechosas, pues según esta ley se penalizará incluso por tratar de vender plantíos a desconocidos a bajo precio (Bauer Paíz, 1965: 2).

Es importante reflexionar que la preocupación por el suministro de trabajadores permite uno de los procesos de legitimación más complejos en la historia de Guatemala de 1877 a 1892 (Jiménez Chacón, 2007: 33), período en que se emiten diversas leyes con orientación económica, y que permiten mantener los suficientes “brazos” para las labores tanto agrícolas, como las realizadas en áreas urbanas.

La prostitución

La prostitución presenta una situación particular en la ciudad de Guatemala decimonónica, con la producción agroexportadora como principal motor se da un proceso centrífugo, que lejos de atraer la producción a la ciudad, la lleva al campo, imposibilitando el desarrollo de núcleos urbanos suficientemente grandes.

En este orden la prostitución no creció desbordadamente; sin embargo, tomando en cuenta que la ciudad de Guatemala conglomeraba no solo sectores artesanales sino comerciantes de paso, se plantea la necesidad de regularla, no tanto por su extensión, sino por su connotación:

[...] la prostitución no reglamentada, como ha existido hasta hoy en la capital de la República, produce efectos perniciosos contra la moral y la higiene: que las leyes de todos los países toleran las casas de prostitución con el fin de evitar el escándalo público y limitar ese mal inevitable a sitios determinados, buscando el medio de ejercer con mas facilidad la vijilancia que exigen el decoro y las buenas costumbres, y considerando también que, dichas casas, apartadas como están de la inspección de la autoridad, son muchas veces el albergue de crímenes ó de personas delincuentes (Guerra, 1883: 91).



Con el establecimiento de este “Reglamento a que deben sujetarse las mujeres públicas en la ciudad de Guatemala” se justifica el control de la prostitución y además se consigna que ésta deberá llevarse a cabo únicamente en el ámbito de los burdeles, prohibiéndose su ejercicio en las calles y lugares públicos, además de eliminar el derecho de las prostitutas de recorrer las calles de las seis de la tarde a las seis de la mañana.⁸ Asimismo, los burdeles son considerados un riesgo al orden, pues en su interior además de practicarse actividades ilícitas, se distribuye aguardiente y demás brebajes embriagantes, que cuando se consumen en exceso van asociados con todo tipo de actos reñidos con la ley. Es, sin embargo, bajo estas consignas que el discurso liberal opera otras estrategias, a través de medidas que si bien cumplen la función de velar por el orden social, también conceden poder a ciertos sectores de la sociedad para transgredirlas.

Esta concesión queda patentada en 1887, cuando se aprueba la solicitud de una matrona,⁹ Petrona Montis, de regular la prostitución y convertirla en una actividad controlada por ella misma, quien se comprometía a realizar el pago de un impuesto por 200 pesos por cada una de las cuatro casas de prostitución de la ciudad al erario, y mantener bajo constante control sanitario a las muchachas. Sin embargo, entre los beneficios que ella recibiría estaban la monopolización de la prostitución, pues todos los burdeles, matronas y prostitutas estarían bajo su control (McCreery, 1986: 44).

El libertinaje

Con el acuerdo llevado a cabo entre el Estado y la “matrona general” surgen otros elementos estratégicos, como un nuevo método para el reclutamiento de muchachas, las cuales serían llevadas como castigo por sus “malas conductas” al burdel (McCreery, 1986: 45). Es evidente, por otro lado, que estas políticas afectaban únicamente a las mujeres de clase baja que muchas veces procedían del servicio doméstico, y que recién llegadas de su pueblo no contaban con familia que garantizara su estatus. Muchas de estas mujeres eran denunciadas,

con causa o no, por los propios vecinos, estas denuncias esgrimían toda una gama de justificantes que permitían echar mano sobre ellas. Entre estas denuncias la mayoría correspondían a desorden en la vía pública: ociosidad, ebriedad, libertinaje, o incluso insolencia hacia sus amos (McCreery, 1986: 48-49).

Se hace necesario comprender que los burdeles con todo el bagaje de sistematización que se intenta implantar continúan siendo motivo de desorden social, pues los vecinos suelen quejarse no solamente del ruido, sino de la proliferación de borrachos que merodean dichos centros de diversión. Asimismo, de la alta incidencia de riñas que se da por parte de los clientes en las afueras de dichos centros (McCreery, 1986: 52-55).

Como corolario a esta institucionalización que se realiza a la prostitución que se convierte en elemento para “combatir” el libertinaje, se presenta la prostitución ilegal, la cual además de no pagar los impuestos requeridos, es mucho más proclive al desorden social, pues muchas veces estas mujeres sin reglas que las atasen, emprendían gloriosas faenas de flirteo en las cuales generalmente se involucraban en escándalos públicos:

Clara Flores muchacha de vida contenta, después de apurar gruesos tragos de licor blanco, se enloqueció de tal manera que tomando un puñal, se echó sobre Felipe N. (a) Nicanilla, dispuesta á coserlo a puñaladas, Nicanilla anduvo feliz, pues en ese momento la policía puso en paz á la furia infernal. (*El Correo de la Tarde*. Año 1, núm. 64, 27 de febrero de 1891: 3).

¿Conciencia social durante el régimen liberal?

En la práctica liberal, aunque se plantea que la sociedad había dejado un pasado nefasto, y que la Reforma liberal representaba un paso a la modernización y la ilustración (Torres Valenzuela, 2000), las prácticas continúan siendo tan arbitrarias como las coloniales. Esta situación queda patentada en los planteamientos de Ignacio Solís, quien por llegar al poder en la coyuntura entre conservadores y libe-



rales tiene una postura diferente, demostrando su inconformidad con las políticas que se llevan a cabo por parte del Estado en detrimento del indio.

Salen a luz nuevamente los estereotipos que han sido una constante en la sociedad guatemalteca, y de esta cuenta se hacen serios cuestionamientos al gobierno liberal promotor de varias ideas excluyentes, de las cuales las más importantes son la idea que el indio no trabaja sino forzado y que cuando gana más se la pasa ebrio, ante esta situación la postura de Solís es buscar las verdaderas causas:

Que los indios trabajarían si se les pagara mejor. Que no es precisamente por la abundancia económica que estos se aficionan por la bebida, sino por el contrario es el hecho de vivir en la miseria lo que los lleva al vicio del aguardiente, (Solís, 1981: 39-40 y 49) y consecuentemente a llevar a cabo actividades reñidas con la ley.

En este caso particular es evidente que las sugerencias hechas por Solís al gobierno no fueron tomadas en cuenta, sin embargo con esta oportuna comparación podemos comprender de qué manera influyen las políticas de Estado en la continuidad de las malas prácticas sociales, pues en todo caso fueron las mismas relaciones de poder existentes en el medio guatemalteco las causantes de las tendencias negativas llevadas a cabo por algunos sectores subalternos de la sociedad.

A manera de conclusión

El régimen liberal caracterizado por proponer una nueva era en cuanto a las relaciones de poder permite un gradual reemplazo de las antiguas élites de tipo oligárquico, por una nueva clase de mestizos terratenientes. Esta, en su intento por instituir un nuevo orden, legisla ampliamente en el aspecto económico y político, pero también social, postulando toda una nueva teoría en la cual el individuo como parte de la sociedad debe guardar ciertas normas, y en caso de que dichas directrices no sean observadas, se arriesga a transgredir la ley, siendo reprobado por la sociedad a la que pertenece.

Es entonces el Estado el que propugna nuevas formas de vida, en consonancia con los aires de "libertad, orden y progreso". Se da como resultado la emisión de todo un complejo cuerpo de leyes que dará los medios al Estado para controlar el desorden social, pero además las herramientas para continuar con la vieja tradición de marginación y exclusión existente desde el tiempo colonial. De esta cuenta el desorden social en la ciudad de Guatemala se caracteriza por ser parte de una dinámica de vida, en la cual son comunes los estereotipos que se asignan a los grupos subalternos, motivo por el cual se les considera un peligro para el orden dominante y se ejecutan medidas de control.

Este desorden social fue utilizado por parte de las élites económicas para coartar las posibilidades de los grupos subalternos, los cuales se ven imbuidos en un medio hostil que lejos de permitirles condiciones para una vida digna, les ocupa en contemplar su propia depauperación.

Notas

- ¹ Abuso de la fuerza, coacción ejercida sobre alguna persona para obtener su consentimiento.
- ² Tiendas en las que se expende la chicha (bebida embriagante elaborada con base en maíz o frutas y la mayoría de veces clandestina), y que hacía las veces de centro de reunión especialmente para los indígenas.
- ³ Camorra se refiere a riña, disputa o pelea.
- ⁴ Policía, en su acepción tradicional, utilizada durante los siglos anteriores al XIX se refiere al gobierno o a la administración del estado.
- ⁵ *Reglamento de la Policía de seguridad, salubridad y ornato*. Artículos núms. 48 y 49.
- ⁶ *Ídem*, Artículo núm. 47.
- ⁷ *Ídem*, 2. Decreto 163, de 25 de Septiembre de 1876, que instituye el trabajo forzado a ladrones de café.
- ⁸ *Reglamento a que deben sujetarse las mujeres públicas en la ciudad de Guatemala*. Artículo 1°, 31 de diciembre de 1881.
- ⁹ Nombre con el que se designa a las mujeres que administran un burdel o centro de "mujeres públicas".



Bibliografía

- Amurrio, J. (1970), *El Positivismo en Guatemala*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Barillas, E. (1997), *El Problema del Indio Durante la Época Liberal*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, Escuela de Historia, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas.
- Bauer Paíz, A. (1965), *Catalogación de leyes y disposiciones de trabajo de Guatemala del Período 1872 a 1930*. Guatemala, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (IIES), Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Esquit, E. (2001), *Otros Poderes, Nuevos Desafíos. Relaciones Interétnicas en Tecpán y su Entorno Departamental, 1871-1935*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala - Instituto de Estudios Interétnicos.
- Foucault, M. (2003), *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Argentina, Siglo Veintiuno Editores.
- Guerra, V. (1883), *Leyes emitidas por el Gobierno Democrático y por la Asamblea Nacional Lejislativa, desde el 1° de Julio de 1882 al 30 de Junio de 1883*. Guatemala, Tipografía El Progreso.
- Jiménez Chacón, L. (2007), "El circuito Chuacorr-al-Baúl 2, en *Estudios*, pp. 13-67.
- Martínez Peláez, S. (1990), *La Patria del Criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. México, Ediciones en Marcha.
- McCreery, D. (1986), "Una vida de miseria y vergüenza, prostitución femenina en la ciudad de Guatemala: 1880-1920", en *Mesoamérica* no. 11, pp. 35-59.
- Peláez Almengo, O. G. (2007), *La Ciudad Ilustrada*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Sagastume Paíz, T. (2008), *Trabajo urbano y tiempo libre en la Ciudad de Guatemala: 1776-1840*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala-Centro de Estudios Urbanos y Regionales/Municipalidad de Guatemala.
- Solís, I. (1981), *Nuestras Artes Industriales*. Estudio preliminar por Roberto Díaz Castillo. Guatemala, Editorial Universitaria.
- Taracena Arriola, A. (1995), "Nación y República en Centroamérica: 1821-1865", en A. Taracena Arriola, *Identidades nacionales y Estado moderno en Centro América*. Costa Rica, CEMCA/FLACSO-El Salvador /DRCST.
- (2002), *Etnicidad, estado y nación en Guatemala: 1808-1944*. Guatemala, CIRMA, vol. I.
- Torres Valenzuela, A. (2000), *El Pensamiento Positivista en la Historia de Guatemala: 1871-1900*. Guatemala, Caudal.

Hemerografía

- El Correo de la Tarde*, año 1, núm. 67, martes 3 de marzo de 1891:3.
- El Correo de la Tarde*, año 1, núm. 45, martes 3 de febrero de 1891:3.
- El Correo de la Tarde*, año 1, núm. 47, jueves 5 de febrero de 1891:3.
- El Correo de la Tarde*, año 1, núm. 64, viernes 27 de febrero de 1891:3.



Ciudadanía a través de la palabra

Una lectura de género a los discursos de la revista *Alero*

Guisela López*

Introducción

La Universidad de San Carlos jugó un papel activo entre los actores políticos de la década de 1970 a 1980, desarrollando formas alternativas de participación ciudadana en defensa de las garantías democráticas y constitucionales, así como de los derechos humanos de la población. Las mujeres estuvieron presentes en este momento histórico y esta ponencia se propone documentar algunos aspectos de la participación política y ciudadana de las mujeres a partir del análisis discursivo.

Este ejercicio de relectura es posible a través del análisis de los discursos universitarios que denotan posicionamientos políticos, étnicos, culturales y de género. Se han estudiado de manera central los discursos de la revista *Alero*, a través de diez años de publicaciones (1970-1980). Revista que recoge la profundidad y diversidad de pensamientos que confluyeron en una época, trazos de un discurso caracterizado por una postura política, ética y académica, implicada en un debate político, realizado con ideas y pensamientos que en su momento generaron transformaciones profundas en la estructura social y en la cultura.

La presentación del estudio se compone de cuatro secciones, en la primera: “Feminismo y Discursos”, se intenta presentar un marco histórico en el que se inserta a nivel internacional el desarrollo de la *I Conferencia Mundial de la Mujer*, como un *partea-guas* a nivel de la política pública ya que las mujeres como género pasan a formar parte de la agenda de

los Estados. En la segunda sección, “Ciudadanía y Discurso Político”, se enfatiza en la participación de las mujeres en los movimientos sociales, que a nivel Latinoamericano reivindicaron la defensa de los derechos humanos y la democracia. Mientras la tercera sección, “Mujeres y Universidad”, sistematiza recorridos de la participación política de las mujeres como parte de los movimientos ciudadanos desarrollados desde la Universidad de San Carlos de Guatemala. Y finalmente, la cuarta sección, “La Revista *Alero*”, constituye la parte medular del estudio ya que presenta los resultados del análisis de género en esta publicación universitaria, presentando los nombres y temáticas abordadas por las mujeres en la publicación de esta revista, icónica, para el estudio del pensamiento universitario en Guatemala.

Feminismo y discurso¹

Entre los movimientos de pensamiento crítico que animaron la producción discursiva de la década de los setenta, se encuentra el feminismo, que incentivaba sus procesos de desmontaje de la desigualdad desde diversos frentes y dando aliento a distintas corrientes. Uno de los avances relevantes del feminismo de los setenta fue la incorporación del *género* como categoría de análisis. Fue en 1975 con el ensayo *El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo*, en el que Gayle Rubin propuso la categoría *sexo-género* para analizar la vinculación entre la diferencia biológica y desigualdad social. Otro avance, resultado de las acciones del movimiento feminista,

* Coordinadora Cátedra Alaide Foppa. Espacio de coordinación académica entre el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades CEIICH de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Instituto Universitario de la Mujer de la Universidad de San Carlos de Guatemala.



fue la “Primera Conferencia Mundial de la Mujer” realizada en julio de 1975 en México, ya que en ella se abordó, de manera central, la condición jurídica y social de las mujeres, lográndose el diseño de un *Plan de Acción Mundial* –a favor de las mujeres– con objetivos mínimos que debían seguir los gobiernos y la comunidad internacional, en torno al cumplimiento de tres objetivos centrales: la igualdad de género y la eliminación de la discriminación, la integración y participación de las mujeres en el desarrollo y la contribución de las mujeres al fortalecimiento de la paz mundial.² Fue también, a partir de sus conclusiones, de esta primera conferencia que se redactó la *Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres* (CEDAW), adoptada en 1979 con carácter vinculante. Otro de los resultados significativos que alcanzó la conferencia, fueron: La creación de instancias institucionales a favor de las mujeres, creándose el *Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la Promoción de la Mujer* (INSTRAW) y el *Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer* (UNIFEM). La observancia del 8 de marzo como Día Internacional de la Mujer a partir de 1975 por Naciones Unidas y la declaración del decenio 1975-1985 como *Década de la Mujer*.

La participación de las mujeres en la *I Conferencia Mundial de la Mujer* fue histórica ya que de las 133 delegaciones de Estados Miembros, 113 fueron encabezadas por mujeres. De Guatemala participaron: Luz Méndez de la Vega, Julia Vela, Raquel Blandón, Violeta Alfaro, Eunice Lima³ (Hernández, 2007: 6-7) entre otras. Todas estas acciones favorecieron la participación de las mujeres y el reconocimiento de sus derechos en el ámbito nacional, quedando el Estado Guatemalteco comprometido a promover su cumplimiento. Las guatemaltecas, identificadas con los contenidos de la propuesta feminista, escribieron discursos, rompiendo con los cánones impuestos por la cultura androcéntrica. Estos discursos se expresaron tanto desde el ensayo como desde obras literarias. Una publicación relevante del período fue *Mujer y lucha social* que sistematiza las ponencias presentadas en el *Seminario sobre la Realidad de la Mujer en Latinoamérica*, organizado por el *Centro de Co-*

municación, Intercambio y Desarrollo Humano de América Latina (CIDHAL) en Costa Rica, del 27 de abril al 2 de mayo de 1975. En este evento –realizado previamente a la conferencia mundial– participaron 17 países, entre ellos Guatemala.

Los chinos han llamado a las mujeres “la mitad del cielo”; se hace referencia en esa frase a que el sexo femenino representa y ha representado desde el principio, la mitad del género humano. Pese a ello, las mujeres a través del tiempo han sido sujetas de diversas formas de dominación/opresión en relación a los hombres. Y no es que ese fenómeno sea exclusivo.

Las relaciones entre seres humanos no son armoniosas y el que unos hombres dominen y exploten a otros es un hecho tan viejo como la historia y que únicamente terminará, quizá en un lejano futuro. Empero, el problema de la mujer destaca por ser inmensamente colectivo; el solo hecho biológico de la pertenencia a un sexo determina una posición de inferioridad en el mundo social.

La situación con no ser nueva, no ha sido sino recientemente objeto de atención y debate: No es sino en este siglo que se ha aceptado como tema serio, digno de análisis científico, la discusión de la posición de la mujer en la sociedad; tal era la fuerza que tenía anteriormente el punto de vista ideológico, de que la inferioridad femenina era inherente a su naturaleza. (CIDHAL INCEP, 1975: 1)

La publicación de *Mujer y lucha social* se organiza en cinco secciones: a) sección histórica; b) sección de análisis; c) Sección de experiencias y entrevistas; d) Sección movimientos populares y e) Sección Declaraciones.

a. Sección histórica

Contiene varios artículos que se refieren a la historia del movimiento feminista, en sus vertientes de emancipación y liberación. Allí se puede encontrar fechas importantes, nombres, descripción de



movimientos, microbiografías, etcétera. Se puede utilizar esta sección cuando se trata de preparar introducciones al feminismo o se requiere precisar un dato. Aparecen en esta sección: *Feminismo una historia de siglos* de Nadia Piemonte; *La liberación de la mujer en América Latina* de Aurelia Sánchez Morales; *Feminismo* de Camila Honriquez Ureña y, *El movimiento de liberación femenina en los Estados Unidos* de Juliet Michell (CIDHAL INCEP, 1975: II).

b. Sección de Análisis

Los ensayos agrupados en esta sección se refieren al contenido de los planteamientos feministas. Las tesis principales del emancipacionismo, la liberación y también la interpretación marxista del problema, están contenidos en esta área. Es de utilidad para entender lo fundamental del movimiento feminista en sus diversas tendencias. Abarca documentos como: *La lucha por el predominio entre los sexos* de Simone de Beauvoir; *Feminidad, machismo: Mitos culturales* de Gissi Bustos; *Hacia una ciencia de liberación de la mujer* de Isabel Largin; *Relaciones de Sexo y de clases sociales* de Heleith A. Saffiorti; *La Mujer Latinoamericana y la política* de Jane S. Jaquette; *Análisis psicológico de la situación de la mujer en América Latina* de Carmen Hernández Panelas; *El tercer mundo de las mujeres* de Susan Sontag; *Situación de la mujer en Centroamérica* de Vilma de Pacheco; *Cómo sería si las mujeres triunfaran* de Gloria Steinam; *Aspectos psicológicos e ideológicos en la formación de la mujer* de Karen Bates Da Hinnen. En este apartado se incluyen las ponencias de participantes guatemaltecas: *La reproducción* de Eunice Lima; *La mujer en la sociedad de consumo* de Luz Angelina Jiménez; *Educación no sistematizada* de Julia Vela; *La mujer en la literatura y en los libros de texto* de Luz Méndez de la Vega (CIDHAL INCEP, 1975: III).

c. Sección de experiencias y entrevistas

Se buscó con estos materiales describir brevemente la situación de mujeres en sociedades en transición, en las cuales su rol tradicional está cambiando o ya cambió. Por otra parte se incluyen varias entrevistas con mujeres, en que éstas se refieren a problemas de

su vida y a las tesis feministas... pueden servir como lecturas motivadoras para provocar discusiones colectivas, etcétera. En el apartado se incluyen: *La mujer de Argelia* de Kay Bpals Judith Stiehm; *La Mujer Cubana* de Margaret Randall; *El cuidado de los hijos debe ser responsabilidad de la comunidad*, y, *La liberación de la mujer debe comenzar en la niñez*, ambos de Teresa Gurza (CIDHAL INCEP, 1975: III).

d. Sección movimientos populares

El problema de la mujer desde la óptica de movimientos populares o bien de mujeres que participan en los mismos. ...el punto de vista puede diferir de los analizados en las secciones anteriores. Los artículos se pueden utilizar en particular para quien busque el análisis de la opresión de la mujer en el marco general del problema social. Coincidentemente con las condiciones del país, la sección de documentos movimientos populares abarca únicamente textos de Guatemala: *La situación de la mujer en Guatemala* de Aura Bolaños; *Situación de la mujer obrera guatemalteca* de Amalia Irías de Rivera y Violeta Alfaro de Carpio y, *Situación de la mujer Guatemalteca* de la Central Nacional de Trabajadores CNT (CIDHAL INCEP, 1975: III).

e. Sección Declaraciones

Aquí se recopilan declaraciones y pronunciamientos sobre la situación de la mujer de grupos políticos, grupos de mujeres y organismos internacionales. Su utilidad se refiere a que su estructura de tipo legal le da precisión y síntesis en el desarrollo de tesis importantes del feminismo. Finalmente, esta sección incluye: *Declaración de principios del movimiento de liberación de la Mujer*, Nicaragua; *Posición del partido de los Youngs Lords en cuanto a la mujer*, Documento final del seminario sobre la realidad de la mujer Latinoamericana (CIDHAL). Este documento se divide en tres partes, una primera sección *El Machismo y la mujer Latinoamericana*; la segunda *Diagnóstico sobre la situación de la mujer en América Latina*, y la tercera, *Estrategias y pautas de acción* (CIDHAL-INCEP, 1975: III).

Algunas de estas pioneras en el cuestionamiento de las relaciones desiguales entre mujeres y hom-



bres participaron también en la revista *Alero*, tal es el caso de la escritora Luz Méndez de la Vega, que formó parte del Consejo Editorial de la revista, Violeta Alfaro de Carpio³ y Ana María Rodas⁴ publicaron en sus páginas. Otras autoras, como Luz Angelina Jiménez publicaron sus nuevos enfoques en otras revistas universitarias de la época como la revista *Juicios Universitarios*⁵ de la Facultad de Humanidades. Luz Méndez de la Vega fue una de las primeras guatemaltecas en adscribirse a la propuesta política feminista, imprimiendo su mirada crítica sobre la situación de las mujeres, publicando ensayos como: *Lenguaje, religión y literatura como deformadores de la mujer y de la cultura*, en 1970, y *La mujer en la literatura y los libros de texto*, publicado en 1975. Cito a continuación un fragmento de este último ensayo:

La imagen deformada que a través de los siglos se ha fijado, por medio de la Literatura Universal, es la muralla más elevada que la cultura ha erigido para mantener a la mujer presa dentro de un patrón burgués “ideal”, que no corresponde a la realidad mayoritaria, pero que sirve, en cambio eficazmente, para mantener la división de clases dentro de nuestro sistema social hecho “para” y “por” hegemonía del hombre (macho).

Para poder dar una idea de cómo se ha ido fijando y enraizando, dentro de la historia de nuestra cultura, por medio de las obras literarias sería necesario que se expusieran, tomados de aquí y de allá, ejemplos de casi todos los escritores; aun de los feministas mejor intencionados como Stuart Mill o Marx y Engels. Pues ni ellos pudieron evadir la cárcel condicionadora de la idea preestablecida de una “femineidad” considerada “esencial” pero que a la vista de la biología y de la psicología más parcial, resulta ¡más bien!... producto de la propia sociedad clasista, que un verdadero concepto esencial. Es decir: un prejuicio sin base pero fuertemente arraigado.

Esa idea de la “femineidad” es también la que regirá el tipo de educación muy “femenina” que se da a las niñas en las escuelas “para niñas” o coeducativas, aunque en realidad, ese acondicionamiento empieza mucho antes, desde la

vida intrauterina cuando ambos padres desean al macho ¡Sobre todo para primogénito! Considerándolo ya como una forma paternal para el resto de la familia femenina que esperan deseos sólo si acaso en segundo término. Discriminación luego simbolizada en el femenino “color de rosa” y el celeste (idea de superioridad por tenerlo el cielo donde viven los dioses), para el hombre y ¡cuando es peor! en la infame perforación que les hacemos en la oreja a las niñas preparándolas para su vida de vanidad superficial en los ornamentos (Méndez en CIDHAL INCEP, 1975: 362).

Ciudadanía y discurso político

El lenguaje ya no es considerado sólo como un vehículo destinado a transmitir informaciones sino, también, como un dispositivo que permite construir y modificar las relaciones de los interlocutores, sean éstos individuos o grupos sociales bien definidos.

Silvia Gutiérrez

En el contexto latinoamericano la década de los años setenta se caracteriza por el auge de los movimientos sociales, que recorren el continente demandando el respeto a los derechos humanos y la democracia. Mayra Muralles apunta al respecto:

El fuerte resurgimiento de la lucha de masas, entre los años setenta y principios de los ochenta, trajo consigo la irrupción de las mujeres de manera decisiva e irreversible en espacios sociales y políticos hasta entonces casi exclusivamente masculinos: sindicales, estudiantiles, académicos, políticos; en comunidades católicas de base, organizaciones campesinas, de pobladores y guerrilleras, entre muchas formas de organización que se dieron en aquellos tiempos (Muralles, 2007: 11).

La movilización en torno al ejercicio de derechos – al igual que había sucedido en momentos históricos como la revolución francesa, la revolución soviética, los movimientos antidictatoriales, los movimientos



de liberación nacional, entre otros –convocó a las mujeres: “Miles de guatemaltecas se apropiaron de los ideales de justicia social e igualdad y decidieron romper los moldes tradicionales de participación con bajo perfil o de *acompañamiento* a su pareja [...] para tomar parte activa en el ejercicio ciudadano” (Muralles, 2007: 11). Mientras Rosalinda Hernández puntualiza:

Sobresale la participación de mujeres en la acción política y social. Miles de campesinas se incorporan al Comité de Unidad Campesina (CUC) y cientos de catequistas apoyan la organización comunitaria. Se forma el Frente Democrático contra la Represión y la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG). ...Algunas guerrilleras defienden posturas igualitarias en estructuras militares (Hernández, 2007: 6-7).

Mujeres y Universidad

La Universidad fue uno de los espacios en donde más abiertamente se dio la participación de las mujeres, estudiantes y docentes se posicionaron políticamente, desde una visión crítica ante la realidad socioeconómica y política del país. Mayra Muralles apunta al respecto:

Excelentes e inolvidables catedráticas como Rita Navarro, Guadalupe Navas, Norma García Mainieri, Amparo Santiago, Amalia Rivera, Elizabeth Álvarez, Marta Sánchez, entre muchas. También enseñaban con su práctica, porque entonces la academia estaba ligada a la acción social y en la Universidad de San Carlos el movimiento de reforma reunía a toda la comunidad universitaria (Muralles, 2007: 11).

La identificación de la Universidad con los movimientos reivindicativos de los sectores populares alentó también, la participación de las mujeres, de manera que mientras unas realizaban su práctica profesional en áreas marginales otras participaban directamente en espacios organizativos así como en manifestaciones. Al respecto apunta Muralles:

...las universitarias también se vincularon a sectores sindicales y campesinos, a través de espacios como la Escuela de Orientación Sindical, y el propio trabajo estudiantil se proyectaba más allá del “campus” de la zona 12 o albergaba allí a quienes venían de comunidades. De ese movimiento destacaron lideresas como Sonia Magaly Welches, Iduvina Hernández, Ruth del Valle, Rebeca Alonso, Ana María Mendoza, Patricia Castillo y muchas más que también ocuparon cargos directivos en facultades y el Consejo Superior Universitario, como Carmen Rosa del Valle (Muralles, 2007: 11).

Como parte de la implementación de políticas contrainsurgentes del Estado, la represión alcanzó a las mujeres, siendo varias las maestras y estudiantes de la Universidad que fueron asesinadas o desaparecidas, tal es el caso de las universitarias Liliana Negreros y Albertina Betty Ferrigno, Sonia Magaly Welches Valdez, Aura Vides, y tantas otras que aparecen en el diario militar, y que perdieron la vida por reclamar el derecho a ejercer su ciudadanía.

La revista *Alero*

[...] de todas las innovaciones, quizás la de mayor trascendencia hacia los sectores extrauniversitarios sea la de la novedosa y dinámica modalidad de divulgación cultural que recoge, acoge y difunde –hoy– por medio de ALERO, el pensamiento y la obra creativa de intelectuales y artistas... que por su destacada labor, honran la cultura de nuestro Istmo [...] Esta es la razón del aparecer de ALERO, cuyo nombre es por lo tanto: símbolo de su ser: alero que cobije y, del cual, salgan en bandada matinal: las ideas y los ideales hacia las cuatro esquinas del horizonte. Y *Alero*, también, adonde lleguen, otras, a hacer su nido bajo la guarecedora techumbre (Luz Méndez De la Vega, Diario *La Hora*. Guatemala, 29 de agosto de 1970).

Fundada a finales de 1970, *Alero* fue una revista que llegó a ser reconocida como una de las publicaciones



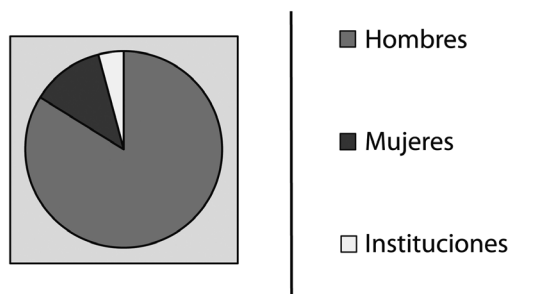
universitarias más destacadas de la época, trascendió el ámbito universitario para convertirse en un espacio de intercambio intelectual, no sólo a nivel nacional, sino también internacional, ya que fue referente del trabajo académico y cultural en la región latinoamericana. *Alero* transmitía el análisis de los acontecimientos, de los fenómenos sociales y culturales, la historia que cotidianamente se forjaba en nuestro país y en otras latitudes. Promovía un intenso flujo de ideas, facilitando espacio a las autoras y autores que despuntaban a lo largo del continente y en otras latitudes del mundo. *Alero* fue portavoz del discurso de una Universidad comprometida con su momento histórico, aportando –desde el rigor científico, la construcción teórica, la innovación educativa y la transgresión estética– conocimientos y propuestas para la transformación de una sociedad profundamente desigual. El trabajo intelectual que anima las páginas de *Alero* evidenciaba la genuina preocupación por contribuir a resolver los problemas del país, profundizando en el estudio de los fenómenos históricos, económicos, sociales, étnicos, culturales, filosóficos, etcétera. Un discurso que animado desde valores democráticos, alienta la formación de profesionales posicionados en su realidad y la articulación de propuestas de cambio. En *Alero* se revaloraron las expresiones de la cultura popular, se promovió un arte contestatario y se dio espacio a un concierto de voces diversas que tanto desde las ciencias como desde las artes, articularon un discurso político orientado al desmontaje de los tradicionales modelos autoritarios, para dar paso a un nuevo imaginario. Sus páginas rescatan propuestas de una contracultura y una estética surgida de la marginalidad, y cuestionadora del status quo. La revista *Alero* se convirtió además en un espacio solidario para la denuncia de muchas atrocidades que matizaron la región con la sombra de la represión y la impunidad. Ahora denunciando la caída de Salvador Allende en Chile. Ahora retratando la vivencia de las madres de Plaza de Mayo, o recuperando el honroso discurso del rector Rafael Cuevas del Cid frente a la vulneración de la autonomía universitaria cuando el ejército irrumpió en el campus central en 1970. La publicación de *Alero* abarca cuatro épocas editoriales a lo largo de

diez años de existencia. Las secciones de la revista si bien fueron modificándose se centraron en: Letras, Arte, Ciencias Sociales, Testimonios, Documentos. En ellas se abordaban disciplinas como antropología, biología, economía, política, historia, sociología, periodismo, filosofía, lingüística, poesía, cuento, dramaturgia. Mientras las modalidades de presentación de los trabajos contenidos en *Alero* abarcan el ensayo, artículo, reseñas, entrevista, comunicado, discursos públicos, pronunciamientos, cartas, poemas, cuentos y obras de teatro. Mientras que desde el área visual se aprecian fotografías, dibujos, pinturas y distintas expresiones de diseño gráfico.

Alero una lectura en clave de género

De acuerdo al índice de la revista *Alero* 1970–1980, elaborado por Arely Mendoza De León y Carmen Valenzuela y publicado por la Editorial Universitaria en 1984, en los diez años de publicación de la revista se identifican un total de 472 autorías sistematizadas, de los cuales 400 son de autoría masculina, 53 producción de autoras y 19 publicaciones institucionales (Mendoza y Valenzuela, 1984: 1-37), (gráfica 1).

Grafica 1. Autorías por género en las publicaciones de la revista *Alero*



Fuente: Elaboración propia

Si bien, prevalece la autoría masculina en proporción de 8 a 1, el dato resulta relevante dada la reciente incorporación de las mujeres a las carreras universitarias. La nacionalidad resulta un elemento relevante, ya que dos terceras partes de las mujeres



que participaron en *Alero* eran extranjeras, incluyéndose únicamente dieciséis autoras guatemaltecas, lo que constituye un 31.8 % del porcentaje total de autoras. Con base en las autorías registradas en *Alero* se puede construir un perfil promedio de las autoras como mujeres universitarias de clase media,

del ámbito urbano, con una formación académica elevada y una trayectoria recorrida en el espacio público (docentes o funcionarias) –predominantemente en el ámbito universitario –mayoritariamente extranjeras. Es de resaltar así mismo la ausencia de autoras indígenas (cuadro 1).

Cuadro 1. Identificación de autoras publicadas en *Alero* por disciplina y nacionalidad

No.	Nombre	Profesión	Nacionalidad
	Olga María Aguja	Historiadora	Guatemalteca
	Claribel Alegria	Poetisa	Salvadoreña
	Hortensia de Allende	Ex funcionaria	Chilena
	Isabel Allende	Escritora	Chilena
	Walda Barrios	Socióloga	Guatemalteca
	Gioconda Belli	Escritora y poeta	Nicaragüense
	Sara Bolaño	Lingüista	México
	Estella Calloni	Periodista	Argentina
	Violeta Carpio	Periodista	Guatemalteca
	Margarita Carrera	Escritora y Poeta	Guatemalteca
	Gabriela Castro	Poetisa	Chilena
	Marta Cehelsky	Periodista	Estadounidense
	Alicia Correa	Lingüista	Mexicana
	Elsa Drukaroff	Escritora	Argentina
	Mercedes Durand	Ensayista Política	Salvadoreña
	Olga Fernández Ríos	Escritora	Cubana
	Alaide Foppa	Escritora	Guatemalteca
	Leonor Garnier	Poetisa	Costarricense
	Margot Glantz	Ensayista	Mexicana
	Telma Gracioso	Filósofa	Guatemalteca
	Joya Hairs	Escritora	Estadounidense
	Mayra Jiménez	Escritora	Costarricense
	Rina Lazo	Pintora	Guatemalteca
	Anne Labastile Bowes	Bióloga	Estadounidense
	Isabel de los Ángeles Ruano	Poetisa	Guatemalteca
	Bruna Lombardi	Poetisa, Modelo	Brasileña
	Matilde Elena López	Dramaturga	Salvadoreña
	Paulina Marambio	Antropóloga Social	Chilena
	Circe de Matute	Ensayista literaria	Guatemalteca
	Helena Mendoza	Historiadora	Guatemalteca



	Gladis Miranda Hevia	Escritora y ecóloga	Costarricense
	Gabriela Mistral	Narradora	Chilena
	Nuria Monge	Poetisa, cuentista y actriz	Guatemalteca
	Michelle Najlis	Poetisa	Nicaragüense
	Carmen Naranjo	Poetisa y narradora	Costarricense
	Rita Navarro Barberena	Ensayista Literaria	Guatemalteca
	María Guadalupe Navas	Antropóloga Social	Guatemalteca
	Moravia Ochoa López	Poetisa y cuentista	Panameña
	Cristina Pacheco	Periodista	Mexicana
	Graciela Palau	Ensayista	Cubana
	Juana María Parujo	Comentarista de Radio Universitaria	Mexicana
	Bertalicia Peralta	Poetisa y Cuentista	Panameña
	Teresinka Pereira	Poetisa	Brasileña
	Julieta Pinto	Poetisa y Escritora	Costarricense
	Stella Quan	Etnohistoriadora	Guatemalteca
	María Eugenia Ramos	Historiadora	Guatemalteca
	Margaret Randall	Poetisa, Ensayista	Estadounidense
	Mireya Robles	Escritora	Cubana
	Ana María Rodas	Escritora	Guatemalteca
	Ileana Rodríguez	Ensayista	Mexicana
	Isabel Ruíz	Pintora	Guatemalteca
	Denyse Sánchez	Lingüista	Canadiense
	Marta Traba	Periodista	Venezolana

Fuente: Elaboración propia con base en la revisión de publicaciones de la revista *Alero* de 1970–1980.

La estructura de *Alero*

En tanto a la participación en la producción de la revista se identifican a tres mujeres escritoras participando en distintas épocas de *Alero* como parte del consejo editorial: en la primera época de la revista Luz Méndez de la Vega y Margarita Carrera. Mientras Norma García Mainieri participó en la IV Época. Margarita Carrera aparece como responsable en los suplementos de *Alero* en 1970, como redactora en la segunda época (1970 -1972) dirigió además una sección de crítica de libros. Participaron también dos mujeres en la dirección artística: Marcela Valdeavellano y Ligia Teixeira Ribeiro; la tercera época de *Alero* incluyó el trabajo fotográfico de Julia Za-

chrisson en el número 1 de la I época, y Margot Fanjul figura como autora de la portada del suplemento 4.2 en mayo de 1971.

Mujeres y discurso

¿Cuál era la participación de las mujeres como productoras de discurso?, ¿Existía alguna relación entre género y campus discursivo?, ¿Existía vinculación entre la pertenencia de género y la elección de algún género discursivo?, ¿El enfoque crítico de la realidad abarcaba la desigualdad en las relaciones entre mujeres y hombres?, ¿Sobre qué y sobre quién escribían las mujeres?, ¿Hasta qué punto se identificaban las mujeres como sujetos discursivos? La revista *Alero*



tiene un enfoque centrado en la temática social-humanista, privilegiando las publicaciones académicas, literarias y periodísticas, de autoras y autores de la región. No contó con una sección dedicada a las mujeres o las relaciones de género. De allí que las

temáticas abordadas por las autoras se orientaran desde diversas disciplinas: economía, ciencia política, historia, lingüística, siendo la literatura y el arte los ámbitos que concentraron la mayor producción discursiva de las mujeres en *Alero* (cuadro 2).

Cuadro 2. Identificación de áreas temáticas abordadas por algunas autoras en revista *Alero*

I. Estudios Literarios

Nº	Autora	Tema	No	Época	Mes	Año	Páginas
1	Rita Navarro Barberena	<i>El tema de la vida en la poesía de Otto René Castillo</i>	3	IV	Septiembre Octubre	1979	8-25
2	Ileana Rodríguez	<i>Visión del Mundo y Estructura literaria en la obra de Alejo Carpentier</i>	27	III	Noviembre Diciembre	1977	16-21
3	Margaret Randall	<i>Poesía en Lucha. Chile</i>	29	III	Marzo-Abril	1978	40-48
4	Margarita Carrera	<i>Tránsito terrestre</i> Publicación de Romelia Alarcón Folgar	1.2	I	Septiembre	1970	68
		<i>Tiempo de Fulgor</i> Publicación de Sergio Ramírez	21	I	Octubre	1970	48-49
		<i>Poética</i>	2.1	I	Octubre	1970	10-11
		<i>El tigre en la casa</i> Publicación de Enrique Elizalde	2.2	I	Noviembre	1970	4-5

II. Crítica de Arte

Nº	Autora	Tema	No	Época	Mes	Año	Páginas
1	Alaíde Foppa	Un diario de José Luis Cuevas	18	III	Mayo Junio	1976	127-131

III. Economía

Nº	Autora	Tema	No	Época	Mes	Año	Páginas
1	Walda Barrios	Comentario a la Ponencia <i>Algunas consideraciones preliminares sobre la acumulación capitalista en el agro guatemalteco</i>	1	IV	Mayo Junio	1979	86 - 87

IV. Política

Nº	Autora	Tema	No	Época	Mes	Año	Páginas
1	Stella Quan	<i>El poder negro</i>	2	II	Septiembre Octubre	1973	84 - 95
2	Stella Quan	Jonas, Susanne y David Tobis, Guatemala: <i>Y así nace la victoria, aún en las horas más amargas</i>	29	III	Julio Agosto	1976	131 -136

Fuente: Elaboración propia con base en la revisión de publicaciones de la revista *Alero* de 1970-1980.



Y por lo tanto los campos en que se otorgó mayor reconocimiento a su autoridad intelectual. Aunque también es de reconocer que la mayoría de los estudios literarios realizados por las autoras se centran en el análisis de la producción literaria de autores masculinos. Constituye una excepción el artículo “Las mujeres trabajadoras y la cultura, a propósito del Año Internacional de la Mujer”, realizado por Leonor Garnier**, que no sólo se centra en el estudio de las mujeres, sino que desarrolla un análisis de género sobre su situación en este artículo. Es importante destacar que también aparecen discursos orientados a sistematizar las experiencias de las mujeres, como es el caso del ensayo sobre las mujeres trabajadoras y la cultura de la escritora Leonor Garnier.⁶

Las mujeres trabajadoras y la cultura a propósito del Año Internacional de la Mujer

A pesar del rápido desarrollo cultural del país manifiesto en todos los campos, persisten métodos educativos que limitan considerablemente la participación activa del sector femenino en las instituciones gubernamentales y privadas. La ausencia notable de personalidades femeninas en los distintos procesos históricos, científicos, culturales y políticos de nuestras naciones, se toma como una circunstancia natural en un mundo inventado por el hombre, analizado únicamente desde su punto de vista y en el cual el sector femenino es ubicado en calidad de sub-grupo. No parece haber ninguna contradicción entre plantearle a la mujer la necesidad de adquirir sentido de responsabilidad, de dirección, identidad y propósitos, y negarle al

mismo tiempo, el acceso a aquellas fuentes que la capacitarían para adquirir dicha conciencia.

A pesar de su carácter innovador el artículo termina fijando una posición a favor de priorizar las luchas sociales a las demandas de la “liberación femenina”, un discurso sostenido frecuentemente por los movimientos de izquierda de la época que demandaba a las mujeres el postergar sus demandas como género en aras de priorizar las demandas que compartían como clase.

¿Liberación femenina o liberación cultural?

El problema más claro de esta polémica entre los grupos marginados y su posible liberación radical, no en que determinados sectores o individuos deban ser liberados, sino en el hecho de que en nuestras sociedades actuales existe todavía la explotación del hombre por el hombre. Este planteamiento permite afirmar que hay que liberar al hombre primero, para después intentar hacer a la mujer consciente de sus derechos.

También es importante señalar que si bien existían colectivos de mujeres (asociaciones de estudiantes de institutos femeninos), éstas no postulaban reivindicaciones propias de su género, sino se sumaban a las demandas económicas, sociales y políticas, formando parte del frente contra la represión, y a favor del cumplimiento de los derechos humanos (Garnier, 1975: 92-101).

Se ha identificado que gran parte de los documentos de mujeres autoras incluidos en la revista *Alero* corresponden a la producción de obra literaria, tanto en prosa como en verso (cuadros 3 y 4).

**Artículo publicado en la III época de *Alero*. 1975, número 15, pp. 92-101.

Cuadro 3. Identificación de autoras de producción en prosa en la revista *Alero*

No	Autora	Tema	No	Época	Mes	Año	Páginas
	Randall, Margaret	Cólera	24	III	Mayo Junio	1977	90-93
	Julieta Pinto	Center City	10	III	Enero Febrero	1975	23 -24
	Michele Najlis	Una edad contemporánea	10	III	Enero Febrero	1975	21-22
	Gabriela Mistral	Sandino	17	III	Marzo Abril	1976	112 -114
	Margot Glantz	Dos textos	26	III	Septiembre Octubre	1977	17 - 18
Teatro							
6	Matilde Elena López	La balada de Anastasio Aquino	24	III	Mayo Junio	1977	104-122

Fuente: Elaboración propia con base en la revisión de publicaciones de la revista *Alero* de 1970-1980.

Cuadro 4. Identificación de autoras de producción en poética en la revista *Alero*

Nº	Autor/a	Título	No	Época	Mes	Año
1	Claribel Alegría	Flores del volcán	24	III	Mayo Junio	1977
2	Margarita Carrera	Letanías malditas	18	III	Mayo Junio	1976
3	Castro, Gabriela	Poema	18	III	Mayo Junio	1976
4	Garnier, Leonor	Knock-out/Siembra/La primera batalla/ Construcción	12	III	Mayo Junio	1975
5	Bruna Lombardi	Algunos poemas	12	III	Mayo Junio	1976
6	Bruna Lombardi	Cuatro y un poemas al compás de la fiesta	27	III	Noviembre Diciembre	1977
7	Carmen Naranjo	Visajes/La dulce violencia/ Poema de otro poema	10	III	Enero Febrero	1975
8	María Guadalupe Navas	A Manuel Andrade Roca	2	IV	Julio Agosto	1979
9	Moravia Ochoa López	Carta con una pregunta a Efraín Huerta	8	II	Abril	1972
10	Teresinka Pereira	Muere un compañero en Managua	18	III	Mayo Junio	1976
11	Margaret Randall	Carlota	27	III	Noviembre Diciembre	1977
12		La patria	10	III	Enero Febrero	1975
13	Ana María Rodas	Después de todo/ Yo también/ Puedo ser feminista	2.2	I	Noviembre	1970
14	Isabel de los Ángeles Ruano	El cadáver / Los desterrados / No son muchos / El silencio cerrado	2.3	I	Diciembre	1970

Fuente: Elaboración propia con base en la revisión de publicaciones de la revista *Alero* de 1970-1980.



En el discurso poético encontramos referencias relevantes en cuanto a la articulación de nuevos discursos desde las mujeres como la obra: *Poemas de la izquierda erótica* publicada por Ana María Rodas en 1973. Ana María articula un discurso que cuestiona la sumisión en que se encuentran las mujeres, limitadas en el ejercicio de su propia sexualidad desde los mandatos de género. Su poesía trasgrede el “deber ser” que ha obligado a las mujeres a mantener una actitud pasiva y silenciada. La autora se expresa abiertamente sobre el cuerpo y la sexualidad rompiendo con el aprendido discurso de la doble moral. Algunos de sus textos fueron publicados en el suplemento de *Alero* de noviembre de 1970:

III

Lavémonos el pelo
y desnudémonos el cuerpo
yo tengo y tú también
hermana
dos pechos
y dos piernas y una vulva.

no somos criaturas
que subsisten con suspiros
ya no sonriamos
ya no más falsas vírgenes
ni mártires que esperan en la cama
el salivazo ocasional del macho.

(Rodas, 1970: 4-6)

V

Limpiaste el esperma
y te metiste a la ducha.

Diste el manotazo al testimonio
pero no al recuerdo.

Ahora
yo aquí, frustrada,
sin permiso para estarlo

debo esperar
y encender el fuego
y limpiar los muebles
y llenar de mantequilla el pan.

Tú comprarás con sucios billetes
tu capricho
pasajero.

A mí me harta un poco todo esto
en que dejo de ser humana
y me transformo en trasto viejo.

(Rodas, 1970: 4-6)

Destaca también un poema de Gabriela Castro referido al impacto de la represión en la vida de las mujeres, que también es retomado en una obra de teatro que retoma las vivencias de las Mujeres de Plaza de Mayo en Argentina.

Poema

Escúchame
la noche está
avanzada
o ya muy luego viene la mañana
la ciudad duerme y duerme el campo
Sin embargo,
es necesario
que alguien despierto
alguien que como yo
recuerde
Escucha tú, en la otra casa
o en aquella ciudad
o más allá del continente,
en ese otro hemisferio
donde ahora el sol alumbra
y aún no reina la locura
el temor y la sangre...
Escucha
y recuerda a los que han muerto
a los que aún vivos
no ven la luz del día en su mazmorra
a los que esperan



por aquellos que ya no tienen vida
 Recuerda a los que han muerto
 en medio de las balas o del miedo
 a todos esos
 que murieron por darte otro mañana.

(Castro, 1976: 55-56)

Artículos sobre mujeres

Otra línea que es importante de señalar es el reconocimiento del protagonismo de las mujeres que es rescatado por algunos autores y que aparecen incluidos en *Alero* (cuadro 5).

Cuadro 5. Identificación de artículos sobre mujeres publicados en la revista *Alero*

Nº	Autor/a	Título	No	Época	Mes	Año
1	Juan Armando Epple	<i>Violeta Parra y la cultura popular chilena</i>	24	III	Mayo Junio	1977
2	<i>Alero</i>	Poesía Rebelde. Comentario al libro: <i>La poesía está en Huelga</i> de Teresinka Pereira	30	III	Mayo Junio	1978
3	Roberto Cabrera	<i>Los comentarios de Edith Recourat y la crítica de la crítica</i>	6	III	Mayo Junio	1974
4	<i>Alero</i>	Rina Lazo	16	III	Enero Febrero	1976
5	Tasso Hadjidodou	Margot Fanjul: <i>Margarita Azurdía</i>	26	III	Septiembre- Octubre	1977
6	<i>Alero</i>	<i>Las bordadoras de la vida y la muerte</i>	23	III	Marzo Abril	1977
7	Claudio Namer	<i>Entrevista a Claribel Alegría</i>	19	III	Julio Agosto	1976
8	Enrique A. Lauerre	<i>La mujer en las tragedias de Gertrudis Gómez de Avellaneda</i>				

Fuente: Elaboración propia con base en la revisión de publicaciones de la revista *Alero*.

Principales conclusiones

La década de los años setenta resulta clave para el desarrollo del ejercicio ciudadano de las mujeres, tanto a partir de la creación de marcos normativos internacionales que sustentan la creación de institucionalidad y políticas de Estado a favor de las mujeres, como a partir de la incorporación de las mujeres a los movimientos sociales que ocuparon la historia del período en el contexto latinoamericano. De manera que la ruptura en el continuum de la organización de género repercute hasta nuestros días, pues esas mujeres que dejaron los hoga-

res para sumarse a la lucha popular hoy por hoy juegan roles de liderazgo en distintos ámbitos de la sociedad. Encontrar publicaciones universitarias que alcanzaron una trascendencia tan significativa para un momento histórico nos despierta la motivación por crear nuevos *Aleros* que cobijen *el pensamiento y la obra creativa de intelectuales y artistas* (Méndez de la Vega, 1978: 27), que difundan una producción académica enfocada desde los problemas del arte y de la ciencia, a contribuir en la transformación de la realidad. Es importante recuperar esa visión que integre nuestros esfuerzos regionales, que fomente el debate y el intercambio



de nuestro pensamiento latinoamericano desde enfoques incluyentes, comprometidos con la defensa de los derechos humanos y el fortalecimiento de la democracia. Enfoques que desde la academia contribuyan a superar la ceguera de género y a reconocer el protagonismo y autoridad de las mujeres en los distintos ámbitos de la ciencia, el arte, la política, haciendo valedero el ejercicio de la ciudadanía a través de la palabra.

Notas

¹ La presente ponencia comparte resultados del proyecto de investigación: "La Universidad de San Carlos en el contexto de los años setenta. Relectura de un discurso político." Investigación desarrollada desde el Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas (IIHAA) de la Escuela de Historia con apoyo de la Dirección General de Investigación DIGI de la Universidad de San Carlos de Guatemala en 2008.

² La Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer resulta históricamente significativa ya que marca el inicio de políticas y regulaciones a nivel global a favor de las mujeres y, para América Latina, marca un parteaguas en la incidencia de las mujeres en el Estado.

³ Periodista Guatemalteca.

⁴ La escritora Ana María Rodas es autora de *Poemas de la Izquierda erótica* considerada una de las obras pioneras en incorporar un enfoque feminista a la poesía en Guatemala.

⁵ La mujer en la sociedad de consumo, *Juicios*, núm. 2, junio de 1975.

⁶ Leonor Garnier nació en Costa Rica en 1945. Poetisa. Estudió Psicología y Literatura en Indiana, Estados Unidos. Actualmente vive y trabaja en su país. En los setenta publicó *Líneas hacia la soledad* (Poesía).

Bibliografía

- Carpio, Violeta de (1971), "Entrevista a Hilmar Hoffmann", (Director del Festival de corto metraje de Oberhaus), en *Alero*. I época, suplemento núm. 1.5, pp. 65-68.
- Castro, Gabriela (1976), "Poema", en *Alero*. III época, mayo-junio, núm. 18, Guatemala, pp. 50-56.
- Centro de Comunicación, intercambio y Desarrollo Humano de América Latina CIDHAL INCEP 1975, *Mujer y Lucha Social*. Costa Rica, Memoria del Seminario sobre la Realidad de la Mujer en Latinoamérica, p. 545.
- Garnier, Leonor (1975), "Las mujeres trabajadoras y la cultura; a propósito del Año Internacional de la Mujer", en *Alero*. III época, núm. 15, Guatemala, pp. 92-101.

Hernández, Rosalinda (2007), "Breve recuento del liderazgo de las guatemaltecas", en *La Cuerda*. Mayo, núm. 100, Guatemala, pp. 6-7.

López, Guisela (2008), Informe final de proyecto de investigación: *La Universidad de San Carlos en el contexto de los años setenta: relectura de su discurso político*. Programa Universitario de Investigación en Historia de Guatemala, Dirección General de Investigación e Instituto de investigaciones Históricas Antropológicas y Arqueológicas (INHAA), Escuela de Historia, Universidad de San Carlos de Guatemala.

Méndez de la Vega, Luz (1975), "La mujer en la literatura y los libros de texto", en *Mujer y Lucha Social*. Costa Rica, CIDHAL-INCEP, pp. 362-364

— (1978), "Alero y la opinión nacional e internacional", en *Alero*. III época, enero-febrero, núm. 28, Guatemala, p. 18.

Mendoza De León, Arely y Valenzuela Carmen (1984), Índice de la Revista *Alero* 1970-1980. Editorial Universitaria, Guatemala, p. 80.

Muralles, Mayra (2007), "Jóvenes Insurgentes", en *La Cuerda*. Mayo, núm. 100, Guatemala, pp. 11-13.

Rodas, Ana María (1970), "Después de todo yo también puedo ser feminista", en *Alero*. Suplemento 2.2, Guatemala, pp. 4-6.

Referencias electrónicas

I Conferencia Mundial sobre la Mujer (Consultada en septiembre 2008), en <http://www.eclac.cl/cumbres/getProd.asp?xml=/cumbres/3/33/P33.xml&xsl=/cumbres/phistoriaf.xsl>

Gutiérrez, Silvia. *Discurso Político y Argumentación*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México. (Consultada en agosto 2009), disponible en <http://www.portaled.com/files/72/Gutie.pdf>

Kobrak, Paul, *Organizing and Repression In the University of San Carlos, Guatemala, 1944 to 1996*. (Consultada en agosto 2008), en http://shr.aas.org/guatemala/ciidh/org_rep/espanol/preface.html



La dote matrimonial en la oligarquía colonial americana

Luz Marina Morales*

Dentro de las costumbres más arraigadas en las sociedades elitistas de la América hispana colonial, está la dote matrimonial entregada por los padres de la novia al pretendiente cuando arreglaban el matrimonio. Consistía en dinero, alhajas, ajuar y menaje de casa.

En estas negociaciones no intervenían las jóvenes casaderas así como tampoco mediaba el amor, los matrimonios eran de conveniencia; es decir, se acordaba una negociación económico-social entre las dos familias donde las partes regateaban los caudales en cuestión. Cuando el pretendiente era un hombre mayor, la negociación se hacía entre el novio y los padres de la novia.

Si tenemos en cuenta que la oligarquía era una clase social ascendente, entendemos que los pretendientes miraban como compañeras ideales no a las amantes amantísimas sino a las jóvenes de buena familia que podían alumbrar hijos fuertes y de abolengo y cuyos padres podían proveerlos de recursos y relaciones. Por tanto, la dote era la expresión de una alianza que emparentaba y comprometía a las dos familias, era el nudo familiar-social que amarraba a grupos de la sociedad como medida de defensa y prevención; así que en estas alianzas siempre había reciprocidad.

En términos metodológicos, podemos definirla como una red social empleada para unir bloques familiares en negocios de mutua colaboración, con miras a la prosperidad económica de los contrayentes y a la extensión y mantenimiento del poder.

Así fue como la dote llegó a convertirse en la base económica del matrimonio donde la mujer era

elegida para crear redes de amistad y de parentesco y establecer relaciones de solidaridad entre los grupos con claros intereses de índole política, económica y social, razón por la cual se le exigía una total integridad moral y de comportamiento pues representaba la cuota inicial de una negociación económica. Siendo así, la mujer no recibía educación, sólo se le adiestraba para ser buena ama de casa, buena madre, esposa sumisa y obediente, aprender a bordar, coser y ser buena cristiana. Dado el caso aprendía a tocar el piano y a cantar.

En la preparación del matrimonio la selección y cuantificación de la dote tenía gran importancia. Por medio de ella podemos acercarnos al conocimiento del nivel económico de los contrayentes y sus pactos de cohesión social puesto que el monto de la dote dependía de las circunstancias económicas de la familia, pero también de la calidad del contrayente; un padre no dotaba igual a todas sus hijas. Unos novios merecían recibir mejores dotes que otros.

Para entender la importancia de los capitales dotales en los siglos coloniales cuando tuvieron gran significación, podemos hacer algunas comparaciones que no nos proporcionan una gran claridad pero sí vierten luz y nos sitúan un poco en el tiempo. Podemos comparar las dotes con la fortuna total de los 14 integrantes del cabildo poblano que en 1622 era apenas superior al millón de pesos,¹ lo que nos da un promedio de capital familiar de 71.428 pesos. La investigadora argentina Nora Siegrist en el artículo *Dotes matrimoniales en Buenos Aires en épocas del antiguo régimen, siglos XVII-XVIII*² presenta una

* "Histories and Cultures of the Americas", (ICSyH-BUAP, Puebla, Pue. 47th Annual Conference, SCOLAS 2013). Antigua, Guatemala, marzo, pp. 21-24).



tabla de dotes que nos muestra que en 1674, Juan Bautista Aguirre de Guipúzcoa recibió de dote por el matrimonio con Antonia de Salazar, también de origen vasco, 2.700 pesos oro y otros bienes.

Ya en la primera mitad del siglo XVII, en 1634, Francisco de Malpica y Diosdado, inmigrado de los reinos de Castilla, después de 7 años de haber llegado a las Américas y haberse establecido en Atlixco, Puebla, con un capital de 600 pesos de oro común, se casó en primeras nupcias con Catalina de Bustamante de 13 años. Dio 400 pesos oro de arras y recibió 2.000 de dote.³

En compensación de la dote, el novio ponía las arras que generalmente eran la décima parte de su haber pero como muchas bodas se concertaban con inmigrantes recién llegados, su aporte no era muy significativo.

Una dote común en el siglo XVII era de 1.500 pesos oro, una magnífica podía oscilar entre los 6.000 y los 8.000 pesos o más dependiendo de la escala económica donde estuviera colocada la oligarquía y militar la familia. Las dotes entre los mineros de Guanajuato en el siglo XVIII, época de su apogeo, por ejemplo, llegaron a ser muchísimo más altas.

Cuando la dote era cuantiosa las arras podían llegar hasta 1.000 pesos. El bachiller Francisco de Malpica y Bustamante se casó con Juana Ponce de León en 1649. Doña Juana en su testamento declaró que Francisco recibió de dote 4.400 pesos de oro, 4.000 en dinero y el resto en ajuar y por la muerte de sus padres 4.900 más, él le ofreció de arras 1.000 pesos de oro común.⁴

Cuando el aporte del varón era demasiado pequeño lo proponía como *Propter nupcias* o como un pago por la pureza y juventud de la novia que en muchos casos era una niña. Los padres casaban a sus hijas a partir de los 12 años con hombres maduros. Esta fue una de las causas de la mortalidad femenina: alumbraban siendo niñas.

Entre algunos titulados, sobre todo del circuito minero, se estableció el contrato matrimonial que a diferencia de la dote exigía la contribución de ambas partes. Después de que la pareja estableciera su residencia, el contrato debía ser firmado

por los contrayentes y sus padres. A partir de ese momento se hacía irrevocable.

Ya a finales del siglo XVIII fue cambiando la posición de la mujer en la familia y empezaba a mediar el amor entre los contrayentes. También fue desapareciendo la práctica de formalizar la carta dotal ante notario y para los años cuarenta del siglo XIX había desaparecido.

Sin embargo, la costumbre de dotar a las jóvenes llegó hasta finales del XIX como consecuencia de su arraigamiento en la cultura de la sociedad colonial de los siglos anteriores. Aunque el valor de la moneda y las circunstancias siempre fueron cambiantes, el significado de la dote no varió mucho en su importancia. Para las familias de la oligarquía todavía era requisito indispensable para colocar a sus hijas en las mejores condiciones posibles.

En 1776, la madre de los hermanos Furlong Malpica, María Gertrudis Malpica y García, casada con el inmigrado irlandés James Furlong Dows, recibió una dote de 7.000 pesos oro, 3.000 en capital y el resto en joyas, ajuar y menaje de casa. Después del matrimonio el cónyuge recibió dos molinos de moler trigo de herencia, el de "San Juan de Amatlán" o de "En medio" y "El Batán". Él sólo puso 400 pesos de *propter nupcias*.⁵

Joaquín de Haro y Portillo trabajó arduamente durante 40 años, se casó en 1797 con María Joaquina Tamariz y Martínez de Aguayo, heredera del mayorazgo Tamariz y Carmona, consistente entre otros bienes del molino de San Cristóbal de Amatlán, el rancho de Carmona y el rancho de Alcececa.⁶

Dentro de la élite panadera de Puebla, el gremio⁷ mantenía una partida destinada a dotar a las hijas de aquellos agremiados fallecidos o económicamente venidos a menos para que las jóvenes pudieran tomar estado. La dote que les proporcionaban era de 1.000 pesos.

La dote tenía su reglamentación, el novio debía firmar una carta dotal ante notario público, en el documento aparecía el monto de la dote y el compromiso de hacer buen uso de ella, también se estipulaba que las ganancias que produjera el capital trabajado por el cónyuge pertenecían a la des-



posada. Si moría, la dote pasaba a sus hijos como herencia.

Cuando el marido hacía testamento, declaraba el capital recibido, hacía mención a la carta dotal y ordenaba que se le entregara a su mujer el capital y las ganancias. Al quedar viudas podían tomar posesión de la dote y los “gananciales” y como a partir de ese momento adquirirían derechos civiles podían usar su capital como se les antojara, volver a casarse con quien quisieran y sin el consentimiento de sus padres; por tal motivo, las viudas que todavía eran jóvenes y poco letradas, quedaban ricas, con hijos y sin saber qué hacer con su dinero y la herencia de sus menores, siendo blanco fácil de jóvenes cazafortunas, la mayoría de las veces de la familia, que les proponían matrimonio y empezaban a despilfarrar la riqueza.

La esposa del general Cosme Furlong Malpica, Rosalía Pescietto Estévez, al quedar viuda en 1861, a la edad de 37 años, ocho hijos y unos 600.000 pesos de capital, se casó al año siguiente con su sobrino político José María Furlong del Río, de 21 años, hijo de Diego, hermano del general. En su testamento fechado en 1894, declaró que era quieta, pacífica y legalmente dueña de las fincas, que su esposo no había dado dote ni mesada, no había aportado bienes ni capital al matrimonio, que el enlace había sido costeado por ella, que ella sola había educado a sus hijos, los había mantenido y vestido, que sólo ella había contribuido a su formación y establecimiento social y que jamás recibió nada de él para los gastos necesarios y de estricta obligación. Que en el tiempo que administró los bienes lo hizo muy mal a tal grado que los disminuyó; por consiguiente, no había ganancias. Por convenio lo había separado de dicha administración de la que se había hecho cargo su hijo Tomás, el quinto de sus ocho primeros hijos (tuvo dos más), con quien había celebrado una sociedad. Hizo una especial mención al hijo como modelo y lo bendijo por haberse constituido “en padre de todos nosotros”.⁸

Como la dote era considerada un símbolo de estatus, su uso fue reservado a las familias pudientes únicas con la capacidad económica de hacer

ese tipo de erogaciones. Los padres de numerosas hijas se veían en la necesidad de obligar a algunas de ellas a hacer vida conventual pues aun cuando también mediaba una dote, ésta podía ser menos onerosa. Pero se dio el caso de jóvenes que se casaron muy bien y no llevaron dote, esto era una excepción que no he comprendido perfectamente. ¿Por qué jóvenes pertenecientes a familias tradicionalmente solventes llegaron a casarse sin que mediara una dote? Así lo hizo Petra Paula de Malpica Diosdado Ponce de León Delgado y Soria, quien se casó con el general Manuel Nicolás Hidalgo de Vargas y Veguellina el 24 de octubre de 1722. Ella era oriunda de Atlixco, él de la Puebla de los Ángeles, donde era regidor perpetuo y alcalde de la Santa Hermandad e hijo de Gabriel Francisco Hidalgo de Vargas, también regidor perpetuo y alcalde de la Santa Hermandad y de doña Antonia de la Veguellina y Sandoval de Junta.⁹ El hijo mayor de Petra Paula y Manuel Nicolás, Joaquín, heredó del padre tanto los cargos como el mayorazgo. Se casó con doña Ana Aizpuro e Yrigoyen, de cuyo matrimonio nacieron dos niñas, Ana María de Jesús y Mariana Josepha, quienes heredaron los bienes que eran vastos pues comprendían heredades en la región poblana y en España. Doña Ana no aportó dote ni bien alguno.

Conseguir una buena dote no era fácil y no todos los inmigrantes lograban introducirse en las familias de élite ya establecidas y con posición económica y social desenvuelta; para lograrlo, debían demostrar que eran merecedores, buenos trabajadores, con potencial económico y propensión a hacer dinero y sobresalir, motivo por el cual los padres no dotaban por igual a sus hijas, el monto variaba según el pretendiente y su familia.

La dote no fue una exclusividad española, otras culturas como la china, la hindú y la de los habitantes de la Europa mediterránea también la practicaron.

La escritora venezolana Rattcia escribió el cuento *La dote de perlas*. Presentamos un resumen que sin duda nos ilustra sobre la significación de la dote y nos muestra cómo era la vida en esas lejanas épocas en la América colonizada. El cuento no es



un cuento cualquiera, es un cuento documentado. Las islas mencionadas están situadas cerca de la costa norte de Venezuela, en el océano Atlántico. Dice así:

Yo me llamo María del Socorro, nací en el Nuevo Mundo en la isla de Nueva Cádiz de Cuba-gua anclada en un hermoso mar en el Caribe americano y fui la segunda de una prole de cuatro, tres varones y yo. Mis padres, malagueños de nacimiento, vinieron a estas tierras en busca de mejor vida. Mi padre se enriqueció con el comercio de perlas y llegamos a formar parte de las familias de mejor posición.

La ciudad crecía y fue preciso amurallar-la en defensa de los embates de los bucaneros franceses.

En una fecha cercana a 1538 convencimos a mi padre de comprar una esclava, mi madre analfabeta la llamó Natividad por haber nacido cerca de las navidades. Era una joven de la etnia zulú nacida en América que reemplazó a mi madre cuando prontamente falleció de penosa enfermedad.

Al cumplir 24 años, mi hermano mayor se casó con una criolla y se marchó a la isla de Margarita a vivir del comercio de esclavos, situación que puso a mi padre en ascuas por lo que podía suceder conmigo si mis hermanos menores seguían el mal ejemplo y nos abandonaban. Me llamó aparte y me entregó un pequeño arcón lleno de preciosas perlas con un oriente como jamás había visto, diciéndome: “esto es para tu dote. No te deshagas de ellas hasta que llegue el momento.” Cuando mi padre murió todavía no había llegado el momento, aun cuando ya estaba en edad de merecer.

Al sobrevenir el agotamiento de los os-trales en Nueva Cádiz la poca gente que para entonces allí vivía comenzó éxodo hacia la Margarita, mis hermanos tomaron la sabia decisión de mudarnos también. Digo que fue una sabia decisión porque poco tiempo después

de estar instalados en la Margarita un terrible maremoto asoló Nueva Cádiz. No quedó alma viviente ni construcción en pie. Si mal no recuerdo fue en 1542. ¡La naturaleza remató lo que habíamos hecho los humanos!

Ya para ese entonces mis hermanos habían establecido tienda aparte. Natividad y yo fuimos a vivir con ellos. Con el correr del tiempo entraron en negociaciones de importación de mercaderías provenientes de las islas del Caribe. Fue allí donde conocí a Hugo Delvall, en una cena que preparamos Natividad y yo para el socio de mis hermanos, un solterón de mediana edad, medio francés, letrado y comerciante, dueño de una embarcación en la que viajaba para allá y para acá comprando y vendiendo todo lo que se le presentara. Él era como yo hijo del Nuevo Mundo.

Hugo fue introduciéndose en la familia. Varias veces fue invitado a tomar infusiones con la anuencia de mis hermanos que veían en él la realización de mi ansiado casorio. Pensarlo y realizarlo fue uno solo.

La dote la aporté yo con mis perlas y des-posé a Monsieur Delvall, quien me doblaba la edad. El gesto de pagar mi dote me dio cierta prevalencia a la consideración de mi marido. Me mudé junto con Natividad a Guadalupe. Mi esposo, un hombre gentil y próspero, me instaló cómodamente en la enorme casona de su fundo a las afueras de la ciudad; allí tenía muchos esclavos e inmensas tierras sembradas del novedoso cultivo oriundo de África, caña de azúcar.

Tuve cuatro hijos. Al casarme mis penurias se acabaron y como mis nociones de lectura y escritura eran rudimentarias, el vivir con comodidad me permitió aprender a leer y escribir el castellano, luego pude enseñar a mis hijos las primeras letras.

Nunca intentamos ir a Europa. Nada añorábamos allá. Delvall, Natividad, los cuatro hijos que tuve y yo, somos de este mundo.



Nuestra es la exuberancia de la naturaleza, el mar, las palmeras, las montañas y sus colores, la variada comida y sus múltiples sabores, la sangre mezclada [...] ¡En el viejo mundo no hay nada que descubrir!

Cuando Natividad ya anciana me abandonó, la lloré más que a mi propia madre. La hice enterrar en los predios de la hacienda bajo una mata de coco... Eran los albores del nuevo siglo y el mundo se ensanchaba.

Caracas, octubre 2009

Notas

¹ Peña, José de la (1983), *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*. México, FCE, pp. 162 y 177 (citado por María del Pilar Paleta, en *Los pudientes poblanos: sus fortunas y familias. 1780-183*. Tesis licenciatura.

² Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA), (2010), *Revista Electrónica*. Asociación Española de Americanistas, núm. 4.

³ Archivo General de la Nación (1683), Instituciones coloniales, Inquisición, volumen 693, expediente 1, f. 140. Archivo General de Notarías del Estado de Puebla, notaría de Atlixco, caja 44.

⁴ Archivo General de Notarías del Estado de Puebla (1677-1677), Notaría de Atlixco, caja 44, escribano Nicolás Enríquez.

⁵ Archivo General de Notarías de Puebla (1801), "etapa novohispana". Notaría núm. 1, caja 6.

⁶ Bazant, Jan (1985), *Antonio Haro y Tamariz y sus aventuras políticas: 1811-1869*. México, COLMEX, p.15.

⁷ El gremio de panaderos no estaba formado por los operarios sino por los dueños de las panaderías, era un gremio adinerado.

⁸ Archivo General de Notarías de Puebla (1914), "Protocolo de 1914". Notaría núm. 5, notario Venturoso Tonyano, f. 119 en adelante.

⁹ *Ídem*. Serie "casamientos de españoles", 1714-1732, f. 28v.



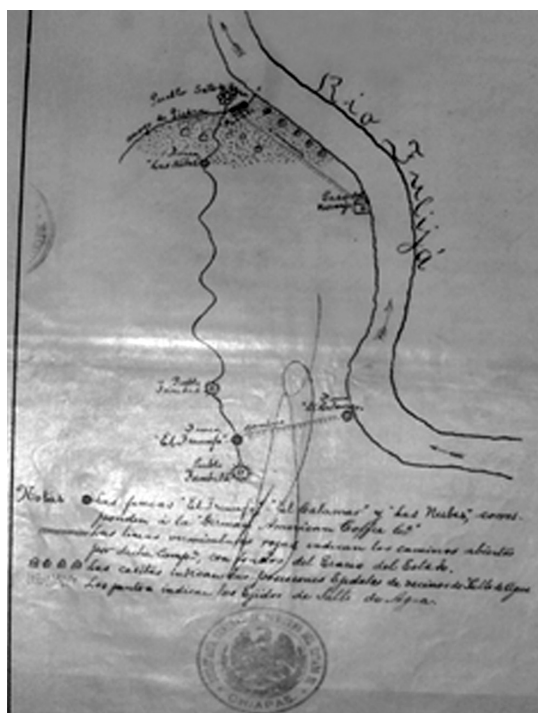
Ayuntamientos, hacendados y comerciantes en la construcción de caminos

Greisy Dinory Álvarez Coello*

Hacia finales del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX, la entidad chiapaneca transformó su sistema de comunicación en el marco de las políticas de los gobiernos liberales. El proceso en Chiapas se insertaría en la política de desarrollo para alcanzar la modernidad. Para este fin, la participación de los ayuntamientos fue fundamental, incorporándose al proyecto de construcción de vías de comunicación en las distintas regiones de la entidad. Puedo afirmar que tal esfuerzo contribuyó decididamente al mejoramiento de la comercialización de los productos regionales. Los finqueros chiapanecos estuvieron muy activos al integrarse a la política de mejora y apertura de nuevos caminos en las diferentes regiones del estado, esto debido a que sus haciendas eran las principales productoras de artículos de extracción agrícola y pecuaria. La producción tenía una circulación de tipo interno, es decir, dentro de la región, pero había interés en abrir nuevos mercados. Por su parte, los comerciantes, buscaban facilitar el acceso a la distribución y circulación de las mercaderías. La participación de estos grupos se debió en gran medida por las dificultades de comunicación con los centros comerciales importantes, tanto del estado como del resto del país. La unión con el esfuerzo municipal influyó decididamente en la construcción de caminos de herradura, apoyando así a la tan anhelada modernidad en el sistema de comunicaciones.

Chilón

Bajo el esquema de la modernidad que experimentó el estado durante el porfiriato, varios ayuntamientos del departamento de Chilón promovieron la



Camino entre el pueblo de Trinidad–El Naranjo, departamento de Palenque. Fuente: AHECH. Sección Fomento, tomo I, 1909.

construcción de nuevas rutas en su región hacia la década de los ochenta. Las autoridades municipales buscaron unir los diferentes poblados de su jurisdicción entre sí y con los poblados pertenecientes a otras jefaturas. El objetivo era establecer o mantener un continuo intercambio mercantil. En 1887, el jefe político de este departamento, A. Castellanos, informaba que el ayuntamiento de Ocosingo había invertido capital para el trazo de una nueva ruta. La vía vincularía a los municipios de Ocosin-

* Egresada de la Licenciatura en Historia / UNICACH.



go y Guaquitepeque.¹ De este último punto, otro camino de 32.683 kilómetros, fue construido hacia el río “Chacté” y de ahí hasta el municipio de Yajalón fueron trazados 11 kilómetros más.² La red fue completada con otra fracción de carretera que unía los pueblos de Guaquitepeque y Cancún. Esta ruta pasaría por el paraje denominado “El Pedregal”. Los trabajos de reconstrucción concluyeron en el año de 1908.³ Estos caminos permitirían el tránsito completo de las mercancías, así como el paso de los transeúntes, lo cual era considerado importante para el desarrollo económico del departamento.⁴ Asimismo, el ayuntamiento de Chilón desplegó esfuerzos para construir un camino que partiría de esta Villa hasta el pueblo de Hidalgo.⁵

En 1898, fue construida la carretera entre Chilón y el municipio de Salto de Agua, este último perteneciente a la jefatura de Palenque. La ruta cruzaría los pueblos de Yajalón, Tumbalá, Pedro Sabana, hasta llegar al municipio de Salto de Agua. A través de esta vía, los productos como el cacao, añil, hule, algodón, azúcar, café, arroz, frijol y maíz⁶ podían circular con mayor facilidad hacia el mercado exterior. Salto de Agua era el puerto donde los buques procedentes de los puertos de Villahermosa y Frontera, Tabasco, arribaban. Esta transacción mercantil podía realizarse gracias al río “Tulijá”.⁷

Años más tarde, en 1909, el jefe político en turno, A. Suárez, informaba sobre la construcción de 12.300 kilómetros de un nuevo camino en su región. La vía permitiría vincular el pueblo de Tenango con el municipio de Ocosingo.⁸ Un año más tarde, las autoridades municipales de Sitalá invirtieron capital para construir los primeros 2.400 kilómetros del camino que vinculaba a los municipios de Sitalá y Yajalón.⁹ De este primer punto, partía otro tramo de 3.243 kilómetros hacia la finca “San José Inapela”.¹⁰ Bajo este mismo esquema, en 1899, el ayuntamiento de Bachajón promovió la construcción de los primeros veinticinco metros que servirían para comunicarse con la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.¹¹ Además de estos caminos, el ayuntamiento de Yajalón redobló esfuerzos para construir una carretera que uniera el poblado de Yajalón con la Villa

de Simojovel.¹² La ruta favorecería a los pobladores de “San Pedro”, así como al propietario de la finca “Santa Catarina”, productora de café y caucho.¹³

La construcción de caminos fue vigorosa durante 1910. La idea era unir los distintos centros urbanos y comerciales que conformaban el departamento de Chilón, por ejemplo, del poblado de Chilón partieron dos carreteras. La primera iba hacia el pueblo de San Martín y la segunda con dirección hacia el paraje “El Corralito”. Estas rutas tenían respectivamente una extensión de 4.477 kilómetros y 1.169 kilómetros.¹⁴ Por su parte, este mismo año, el ayuntamiento de Sibacá perteneciente a la misma jefatura del departamento de Chilón, construyó 3.520 kilómetros del camino carretero para unir al municipio de Sibacá con el pueblo de Tenango.¹⁵ Sobre estos asuntos, el jefe político, Isaías Zebadúa, informaba sobre la apertura del camino que vincularía al municipio de Oxchuc con el pueblo de Huistán.¹⁶

Chiapa

De manera similar a los ayuntamientos del departamento de Chilón, la jefatura de Chiapa también invirtió en la construcción de caminos. Las autoridades municipales de esta región estuvieron interesadas por modernizar sus vías de comunicación acorde con los esquemas de los gobiernos liberales. El departamento de Chiapa inició su proceso de transformación de redes mercantiles hacia la década de los ochenta principalmente. En 1887, el jefe político de esta jurisdicción, Onésimo Pola, informaba sobre la construcción de los primeros 8.482 kilómetros del camino carretero que iba de la ciudad de Chiapa con el pueblo de Ixtapa.¹⁷ Esta ruta favorecería la comercialización de los productos agrícolas de la finca “San Nicolás”.¹⁸

Hacia 1906, otra carretera fue construida en la región. Ésta conectaba la población de Chiapa de Corzo con la de Solosuchiapa, situado éste en la jurisdicción del departamento de Pichucalco.¹⁹ La ruta favoreció a los propietarios de las fincas “San Nicolás”, “Aguazarca”, “Cavaría”, “San Ramón”, “La



Sacualpa” y “Piedra Redonda”, ya que los productos como el cacao, añil y café²⁰ eran exportados expedidamente hacia el vecino estado de Tabasco.

Las autoridades municipales de Chiapa de Corzo siguieron desplegando esfuerzos para construir una nueva vía que iba de esta ciudad a Pueblo Nuevo.²¹ De la misma ciudad de Chiapa otro camino de 216 kilómetros fue construido hacia la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.²²

Además de los caminos trazados, el mismo ayuntamiento construyó otro camino que unía la ciudad con el pueblo de Villa Flores. La red fue completada con otra fracción de carretera de 46 kilómetros, mismos que comunicaban a los poblados de Villa Flores y Cintalapa pasando por las haciendas “Monte Negro”, “San Ángel”, “El Sauce”, “San Raymundo” y “San Juan Bautista”,²³ poblados pertenecientes al departamento de Tuxtla. De Cintalapa partía un camino carretero hacia la estación del Ferrocarril Panamericano. Este camino sirvió para llevar los productos como el hule, ixtle, café, henequén y frutas²⁴ hacia Oaxaca.

El departamento de Chiapa también mejoró su sistema de comunicación mediante la intervención de finqueros de la región. Durante la primera década del siglo XX, los hacendados de esta jefatura unieron esfuerzos para construir nuevos caminos. El objetivo era agilizar el flujo mercantil de la caña de azúcar y sus derivados, así como el ixtle. En 1908, los finqueros de la ciudad de Chiapa de Corzo invirtieron la cantidad de \$ 20, 000.00 para construir la vía que partiría de esa ciudad y llegaría a la hacienda “San José”.²⁵ El paso de la vía favorecería también a la finca Santa Fe. Estas haciendas destacaban en la producción de caña de azúcar y henequén, productos demandados tanto en el mercado local como nacional.

El camino carretero entre la ciudad de Chiapa de Corzo y el municipio de Villa Corzo fue construido en 1910. Éste favoreció a los propietarios de las fincas “El Rastrojo”, “Las Mercedes”, “Santa Bárbara”, “El Porvenir”, “San Agustín”, “San Pedro”, “Dolores”, “Peña Flor”, “Monte Real”, “San Julián”, “Concepción” y “San Isidro”. La ruta tenía una longitud de 158 kilómetros de longitud.²⁶

Por su parte, los hacendados del municipio de Villa Flores unieron esfuerzos para establecer la ruta de herradura que conectara Villa Flores y la finca “San Sebastián”.²⁷ Asimismo, Adelaida Fernández y Samuel Arévalo, propietarios de la finca “San Juan”, invirtieron capital para construir el camino carretero entre esta hacienda y el pueblo de Villa Flores.²⁸ Se desprende entonces que el objetivo de los hacendados del departamento de Chiapa radicaba en primera instancia en crear un mercado local con la producción agrícola de su región para vincularla posteriormente al mercado externo.

Como sucedió en otras regiones de Chiapas, la ampliación de las redes mercantiles continuó durante la primera década del siglo XX. En 1909, los finqueros del municipio de San Lucas también tuvieron interés para trazar dos nuevas rutas. La primera iría de la hacienda Laguna Grande hasta llegar a San Lucas,²⁹ pasando por la propiedad denominada “Lagunita”. La segunda ruta partió de San Lucas al poblado de San Felipe Ecatepec, departamento de Comitán. El derrotero de esta última ruta sería por los pueblos de San Lucas, Totolapa y San Bartolomé de los Llanos, y tocaría las fincas “El Pardo”, “Santa Rosa”, “El Nance”, “El Cuajilote” y “La Vainilla” del departamento de Comitán. La idea era vincular la región de Chiapa con el departamento de Comitán ya que esta ciudad era el referente hacia el vecino país de Guatemala.

De manera similar, Adrián Culebro y Daniel Zepeda, hacendados del municipio de Nuevo Chiapilla, pertenecientes al departamento de Chiapa, se unieron para construir el camino que vincularía sus propiedades, Santa Rosalía y San Joaquín, con el pueblo de Nuevo Chiapilla. La obra tuvo un costo de \$ 25, 200.00.³⁰

Comitán

Los ayuntamientos del departamento de Comitán no estuvieron al margen de las mejoras en las vías de comunicación. La autoridad municipal de Comitán impulsó el establecimiento de redes mercantiles en su región a finales del siglo XIX y las dos primeras décadas del XX. La idea era unir los pueblos aleda-



ños y centros comerciales. Por ejemplo, en 1889 fue construido el camino de herradura entre la ciudad de Comitán y el rancho “El Obispo”. La ruta tocaría el tramo denominado “Árboles con Cruz”, así como el arroyo “Mandachery”.³¹ En este mismo año, el ayuntamiento de Comitán invirtió capital para construir la carretera entre la ciudad de Comitán y la hacienda “Caulote”. Esta cruzaría la finca “Reforma” y “Río Blanco”.³²

La construcción de caminos continuó en el transcurso de los años. El objetivo era comercializar los productos como la caña de azúcar y el aguardiente hacia el vecino país de Guatemala. En 1910 fue construido el tramo carretero entre Comitán y el municipio de Chicomuselo. Por las mismas razones, 20.200 kilómetros fueron abiertos entre la ciudad de Comitán y el pueblo de Socoltenango.³³ De este último punto, se desprendió otro camino de 12 kilómetros hacia el rumbo de Pinola (hoy Villa Las Rosas)³⁴ y de aquí hasta el lugar denominado “La Cuchilla”³⁵ fue trazado otro tramo carretero. El objetivo fue entroncar con la carretera que conducía a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. De esta manera, los poblados de Comitán pudieron enviar sus productos hacia otros mercados del estado de Chiapas.

Por otra parte, fueron construidos 25 kilómetros de la carretera entre Comitán y el municipio de Margaritas. Paralelamente, en 1910, el ayuntamiento de Comitán invirtió capital para construir la carretera entre esta ciudad y el municipio de Ocosingo. Esta cruzaría por el paraje denominado “El Mal Paso”, así como por los pueblos de San Carlos y Sitalá. Los trabajos de construcción alcanzaron un total de 43 kilómetros de extensión.³⁶ Además de estos caminos, la corporación municipal de Comitán desplegó esfuerzos para construir una nueva vía hacia el municipio de Simojovel. Cabe mencionar que las autoridades municipales comitecas invirtieron capital únicamente para los primeros 17.72 kilómetros³⁷ de extensión. La ruta favorecería a los propietarios de las fincas “La Laguna”, “Minas”, “Chiclón”, “Nopal”, “San Juan” e “Isidoro”, las cuales producían caña de azúcar, aguardiente y café.³⁸ Los pobladores de Plátanos resultaron también favorecidos con el nuevo camino.

El departamento de Comitán no estuvo exento de las mejoras en las vías de comunicación impulsadas por los hacendados de la región con el fin de ampliar su red mercantil y de esta manera comerciar los productos como el aguardiente, la caña de azúcar y la panela. Desde su posición geográfica de frontera, el departamento abre caminos que le permitirán realizar transacciones comerciales con Guatemala. Sin embargo, hubo otras rutas importantes por las cuales los productores y comerciantes de Comitán vincularían su comercio, es decir, la apertura de redes mercantiles hacia la región norte permitió a los hacendados vincularse con Tabasco, Campeche, y México.

La participación de los hacendados en la construcción de caminos fue básicamente a través de aportaciones económicas.³⁹ Por ejemplo, en 1899, un grupo de finqueros de la ciudad de Comitán unió esfuerzos para construir la ruta que iría de Comitán hacia la hacienda “Yaxhá”. Los trabajos de construcción tuvieron una longitud de 12.333 kilómetros.⁴⁰ Entre la ciudad de Comitán y la finca “Juncaná”⁴¹ fueron construidos ocho kilómetros. Otros dos kilómetros más, de “Juncaná” hasta la propiedad denominada “Palma Real”.⁴² La importancia de crear estas rutas fue vincular la zona productora de aguardiente hacia los pueblos aledaños, pero principalmente hacia los departamentos del norte del estado. Los hacendados continuaron construyendo caminos con fondos propios, con la finalidad de vincularse con la ciudad de Comitán. En 1907, las fincas “Zapaluta” y “Nuestra Señora”.⁴³ De la misma manera, los propietarios de las fincas, “Palo María” y “La Vainilla”, desplegaron esfuerzos para trazar una vía más. Esta vincularía las haciendas con el pueblo de Chicomuselo.⁴⁴ Cinco años más tarde, en 1912, el jefe político del departamento, José González, informó sobre la construcción de la vía de herradura que vincularía su departamento con el Soconusco. Esta partiría de la finca “El Salvador” hacia Huixtla, pasando por Motozintla.⁴⁵ El objetivo fue vincular la producción de la caña de azúcar, aguardiente y panela hacia una de las estaciones del ferrocarril (Huixtla), ya que por este medio la producción se dirigiría al mercado externo.



San Cristóbal de Las Casas

El establecimiento de redes mercantiles también fue importante para el ayuntamiento de San Cristóbal de Las Casas. La construcción de nuevas rutas en esta jurisdicción inició principalmente hacia la primera década del XX. En 1907, el jefe político de este departamento, J. Peña, informaba sobre la construcción del camino carretero que vincularía la ciudad de San Cristóbal con el pueblo de Teopisca.⁴⁶ De este último punto partía otra carretera hacia el pueblo de Nuevo León,⁴⁷ perteneciente también a la jefatura de Las Casas.

Un año después, la corporación municipal de San Cristóbal de Las Casas invirtió recursos económicos en la apertura de un nuevo camino de herradura. Este iba de San Cristóbal al pueblo de Tenejapa. A partir de Tenejapa otro camino fue trazado. De la primera ruta fueron construidos los primeros 5.820 kilómetros, mientras que de la segunda apenas se hicieron efectivos 505 metros. A través de estas vías, la región en cuanto productora de artículos de consumo interno como el arroz, el frijol, el maíz y las frutas,⁴⁸ se fue vinculando al mercado periférico.

En 1910, el tramo carretero entre San Cristóbal de Las Casas y el pueblo de Cancuc fue terminado. Asimismo, las autoridades municipales de San Cristóbal invirtieron capital para construir un nuevo camino que vincularía a la ciudad con San Jerónimo, Oaxaca. La ruta pasaría por el pueblo de Zinacantan, las fincas de “San Nicolás” y “Nandaluchuel”, la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, el poblado de Ocozacoatlá, hacienda “La Venta” y los municipios de Jiquipilas y Cintalapa hasta llegar a Tapanatepec, cuyo objetivo era vincular la producción regional con el estado de Oaxaca.

Los finqueros del departamento de Las Casas, al igual que sus homólogos de otras regiones, contribuyeron con su apoyo económico⁴⁹ a mejorar el sistema de comunicación de la región. Algunos hacendados de esta jefatura construyeron nuevos caminos. La región se nutría básicamente de artículos de consumo de circulación interna como el maíz, frijol y frutas.⁵⁰ No obstante, había un constante flujo de estos productos en el mercado local. De ahí

que el departamento, como en los demás que conformaban la entidad chiapaneca, los hacendados promovieran la apertura de más caminos. Por ejemplo, en 1912, fueron abiertas 80 leguas del camino de herradura entre la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y la finca “Santa Cruz”.⁵¹

Los finqueros del pueblo de San Pedro Chenalhó pertenecientes a la jurisdicción de Las Casas se unieron para construir el camino que iba de este primer poblado a Mitontic, con una extensión de 31 kilómetros.⁵² Por otra parte, en 1910, fue construido el camino de herradura entre el pueblo de Tenejapa y la ranchería “El Pedernal”.⁵³

Soconusco

Hacia la década de los ochenta, los ayuntamientos del departamento del Soconusco desplegaron también esfuerzos para hacer expeditas las vías de comunicación. La región del Soconusco era uno de los centros de producción del café de mayor importancia en la entidad chiapaneca. De esta manera, el objetivo de las corporaciones municipales era vincular a los centros urbanos y comerciales de su departamento hacia el mercado tanto del interior como del exterior.

En 1887, el camino carretero entre la ciudad de Tapachula y el municipio de Escuintla⁵⁴ era construido. De este último lugar, otro camino fue trazado hacia el arroyo denominado Chuniapa.⁵⁵ La primera ruta tuvo una longitud de 34.10 kilómetros, mientras la segunda de 2.200 kilómetros. Los trabajos de construcción de los caminos mencionados concluyeron en el año de 1907.

El ayuntamiento de Tapachula invirtió capital para la construcción de una nueva ruta que iba de la ciudad de Tapachula al municipio de Tuxtla Chico. Las autoridades municipales sólo contribuyeron económicamente para la apertura de los primeros 4 kilómetros.⁵⁶

Las autoridades municipales de Tuzantán, por su parte, invirtieron su esfuerzo para establecer una nueva ruta que debía vincular el municipio con el de San Francisco Motozintla, ambos lugares bajo la administración de la jefatura del Soconusco.⁵⁷ Asi-



mismo, en 1906, el jefe político, Leopoldo Salazar, informaba sobre la construcción de 27 kilómetros del camino que vinculaba la hacienda “San Juan” con el Puerto de “San Benito”.⁵⁸ A través de esta ruta la zona cafetalera podía exportar la producción hacia el mercado exterior.⁵⁹

De igual forma, las autoridades municipales de Escuintla desplegaron esfuerzos para construir un nuevo camino que les permitiera vincular su región con el municipio de Mapastepec.⁶⁰ Mientras que el ayuntamiento de “Frontera Díaz” invirtió capital para la construcción de un nuevo camino carretero. La vía iría de este municipio a la estación Mariscal,⁶¹ lugares igualmente administrados por el departamento de Soconusco. Las autoridades municipales de esta región aseguraban que la apertura de esta ruta acortaría la vuelta para facilitar el acceso a la Terminal del ferrocarril. Además, decían que la construcción del camino mencionado favorecería a la zona cafetalera de “Frontera Díaz” para poder enviar su producción al mercado exterior.

En el departamento del Soconusco, los hacendados impulsados por la política de modernidad que se vivía en la entidad chiapaneca a finales del siglo XIX y durante las dos primeras décadas del siglo XX, unieron esfuerzos para construir caminos. El objetivo fundamental fue vincular la región cafetalera del Soconusco con los mercados locales y nacionales. Como bien recordamos, el café fue uno de los productos de mayor demanda en los mercados de Europa y los Estados Unidos.⁶²

Con este incentivo, en 1899, los propietarios de las fincas “Santa Ana” y “Las Cruces” unieron esfuerzos para construir el camino que partía de la hacienda “Las Cruces”, pasando por la finca “Santa Ana” hasta llegar al municipio de Tapachula. La aportación económica de los hacendados permitió la apertura de los primeros 16 kilómetros.⁶³

Años más tarde, en 1907, Guillermo Kahn, propietario de la finca “Germania”, construyó la carretera que iba de su finca a la ciudad de Tapachula, con una extensión de 150 kilómetros.⁶⁴ El empresario tenía como objetivo el transporte del café hacia distintos puntos de la región, así como fuera del estado.

La carretera entre Huixtla y Mapastepec fue construida en 1911 gracias a la intervención económica de los hacendados de Huixtla⁶⁵, entre los que figuran Maximiliano Gallegos, A. Estrada, T. Sandoval, Leónidas Santilliz, Florentino, Gregorio y Bernardo Sánchez.⁶⁶

Simojovel

En las otras regiones de Chiapas, las autoridades municipales hicieron lo propio en materia de las vías de comunicación. En el departamento de Simojovel, a partir de la primera década del siglo XX, el ayuntamiento impulsó el establecimiento de las redes mercantiles con el interés por aumentar el intercambio en la región, esperando así insertarse al mercado fuera de la región.

En 1909, el ayuntamiento de Simojovel invirtió capital para construir el tramo carretero que iría de su municipio al pueblo de San Juan, lo que sirvió para hacer los primeros 16 kilómetros.⁶⁷ Un año después, con fondos municipales fueron construidos 5.600 kilómetros del tramo carretero entre Simojovel y el río “Cacauino”.⁶⁸ Asimismo, siete kilómetros de camino que vincularía a la ribera “La Campana” y el río “La Unión”.⁶⁹ A través de esta ruta los productos agrícolas como el café, cacao y el hule podría vincularse hacia el vecino estado de Tabasco.

Durante las dos últimas décadas del siglo XX, la participación de los hacendados del departamento de Simojovel también hizo posible la apertura de nuevas redes mercantiles que les permitieron transportar su producción agrícola hacia el vecino estado de Tabasco, así como a los diferentes departamentos de la entidad chiapaneca. En 1909, los finqueros del pueblo de San Juan desplegaron esfuerzos para construir un camino hacia el municipio de Simojovel.⁷⁰ La vía pasaría por la hacienda “Isidoro”. Unidos, los hacendados de Simojovel construyeron los primeros 23 kilómetros del camino de herradura que iba de este pueblo hacia el de “Almandro”.⁷¹ Asimismo, el camino de herradura entre el municipio de Simojovel y la hacienda “Sacadi” fue construido en 1912. Esta última vía cruzaría por el poblado de San Pedro.⁷²



La Libertad

El departamento de La Libertad también formó parte de la modernidad en materia de comunicaciones que tuvo la entidad al finalizar el siglo XIX. Las autoridades municipales y departamentales tuvieron como objetivo vincular los centros urbanos y comerciales de su región a los mercados locales y del exterior. Cabe mencionar que, en esta jurisdicción, principalmente en el Valle de Cuxtepeques, se cultivaba arroz, maíz y frijol, así como la ganadería, otro de los sectores económicos importantes del departamento.⁷³

Hacia 1890, el jefe político del departamento, Salvador Albores, informaba sobre la construcción de una nueva ruta carretera. El camino iría del municipio de San Bartolomé de los Llanos al pueblo de Aguacatenango, pueblo que en este tiempo era administrado por el extenso departamento de Comitán.⁷⁴ De Aguacatenango se trazó otro camino hacia el punto denominado “El Cerro”. El derrotero iniciaría de San Bartolomé y cruzaría los pueblos de Soyatitán y Pinola.

Ese mismo año, el tramo carretero entre San Bartolomé y la ciudad de Comitán fue construido. A través de este recorrido la región de La Libertad, productora de arroz, maíz y frijol,⁷⁵ fue comunicada con la ciudad de Comitán. El camino vino a favorecer el comercio entre San Bartolomé y la región, ya que se pudo llegar a los límites del vecino país de Guatemala.

Así, fueron construidos 80 kilómetros de camino que vinculaban los municipios de San Bartolomé y La Concordia. La ruta tocaba los pueblos de Soyatitán, Pinola, Aguacatenango, la ciudad de Comitán, Zapaluta, las fincas de “San Joaquín”, “Chejel”, “San Miguel”, el poblado de Chicomuselo, así como las haciendas “La Laguna”, “La Vega”, “El Nunca”, “Santa Rosa” y “El Pardo”. Hacia la primera década del siglo XX, el establecimiento de las redes mercantiles en el departamento de La Libertad continuó. En 1900, el jefe político en turno, Aristeo Toledo, informaba sobre la construcción del camino de San Bartolomé y el municipio de Acala. El camino tocaría Pueblo Nuevo y Chiapilla,

estos dos últimos pertenecientes a la jurisdicción de Chiapa.

De la misma manera, la corporación de San Bartolomé invirtió capital en la construcción del camino carretero entre esta región y la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez. La vía pasaría por el tramo “La Angostura” hasta llegar a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez. El camino tenía una longitud de 61 kilómetros.⁷⁶

El ayuntamiento de La Concordia, en el departamento de La Libertad, también puso el esfuerzo para trazar una ruta más, lo que le permitiría vincular al municipio con la ciudad de Tapachula,⁷⁷ esta última perteneciente al departamento del Soconusco. El derrotero de la ruta iría de La Concordia, pasando por los pueblos y las fincas de “El Pando”, “Santa Rosa”, “El Nance”, “El Cuajilote”, “La Vainilla” y “Palo María”, así como por el poblado de Motozintla hasta llegar a la ciudad de Tapachula.

Con base en estos datos, podemos deducir que la producción de arroz y la comercialización del ganado vacuno y caballar del municipio de La Concordia pudo vincularse con la región del Soconusco y de aquí hacia el mercado exterior.

La intervención de los hacendados del departamento de La Libertad fue relevante para lograr el establecimiento de nuevas redes mercantiles en su jurisdicción. Como indicamos, esta región destacaba por la producción de arroz, maíz, frijol, caña de azúcar, así como por la crianza de ganado vacuno y caballar.⁷⁸ Por ejemplo, en 1899, Francisco Rojas Salvatierra, propietario de la hacienda El Retiro invirtió capital para construir un camino que uniera su finca con el paraje denominado Arcashen. Los trabajos de construcción de la vía alcanzaron una extensión de 24 kilómetros.⁷⁹ El mismo año, los hacendados de San Bartolomé invirtieron capital para construir los primeros 24 kilómetros de la carretera entre San Bartolomé y Soyatitán.

Asimismo, Maclovio Solórzano, M. Suárez y José María Gordillo, finqueros de San Bartolomé de los Llanos, se apoyaron para trazar tres nuevas rutas en su región. De la hacienda “San Lázaro” fueron establecidos cuatro kilómetros hasta el arroyo San Antonio.⁸⁰ De San Antonio partió otro cami-



no de dos kilómetros⁸¹ hacia la hacienda “San José de la Rivera” y de aquí hasta el río “Blanco” fueron trazados 16 kilómetros más.⁸² De San Bartolomé de los Llanos hacia los poblados de Acala y Chiapa de Corzo, los hacendados de La Libertad construyeron los caminos respectivos. La primera ruta fue de una longitud de 37 kilómetros⁸³, mientras que la segunda de 49 kilómetros.⁸⁴ Las dos décadas siguientes, la participación de los finqueros en este rubro siguió siendo activa, tanto en aportaciones económicas como la dotación de mano de obra.⁸⁵ En 1906, con una cuota de .25 centavos diarios contrataron la mano de obra para la construcción de los primeros 19 kilómetros del camino que habría de vincular San Bartolomé con la capital del estado.⁸⁶ Además de los caminos trazados, los hacendados del municipio de La Concordia desplegaron esfuerzos para abrir un nuevo camino de herradura. El trazo fue del poblado La Concordia a San Bartolomé de los Llanos, pasando por el tramo denominado “Salina”.⁸⁷ El objetivo fue vincular la zona de Cuxtepeques, productora de arroz, con la cabecera departamental de La Libertad.

Palenque

De igual manera que en otros ayuntamientos del estado de Chiapas, la construcción de caminos fue de gran interés para los ayuntamientos del departamento de Palenque. El objetivo de las autoridades municipales era también vincular la región productora de caucho, café, maíz y frijol⁸⁸ hacia el estado de Campeche. En este esquema de desarrollo, en 1910 fue construida la carretera entre los municipios de Palenque y Playas de Catazajá. Esta ruta tenía una longitud de 34 kilómetros con una anchura de doce metros.⁸⁹

Del camino carretero que iba del municipio de Palenque al poblado de Tila fueron trazados 36 kilómetros. Asimismo, las autoridades municipales de Palenque invirtieron capital para construir la vía que vinculaba este lugar con la municipalidad de Petalcingo.⁹⁰

En 1906, conjuntamente fue trazada la carretera que uniría los municipios de Tumbalá y Yajalón. De este último punto se trazó otro camino hacia la

hacienda “Hidalgo”. La primera ruta tuvo una longitud de 28 kilómetros, mientras que la segunda, fue de 12.100 kilómetros⁹¹ de longitud.

La dinámica de los hacendados fue también evidente en el departamento de Palenque. Hacia la primera década del siglo XX, los hacendados de esta región emprendieron la construcción de nuevas rutas. Cabe destacar que el establecimiento de las nuevas redes mercantiles permitiría vincular y agilizar el transporte de productos como el café hacia los diferentes centros comerciales, sobre todo hacia el vecino estado de Campeche. Así, en 1912, 35 kilómetros fueron establecidos entre el municipio de Salto de Agua, cabecera departamental, y el río “Tulijá”⁹². Los finqueros se coordinaron para construir otras vías. En 1908, fue construido el camino de herradura que iba del municipio de Palenque a la finca “La Trinidad”. La obra tuvo un costo de \$ 17,000.00.⁹³ Un año después, los finqueros construyeron otro camino entre Palenque y Tumbalá. Esta vía pasó por la hacienda “La Primavera”, así como por los pueblos de Chilón y Yajalón.⁹⁴ Hacia 1906, se construyó el camino de Palenque a la Villa de Monte Cristo.⁹⁵ Por su parte, los finqueros de Petalcingo, en la jurisdicción de Palenque, invirtieron dinero para la traza del camino hacia Yajalón.⁹⁶

Tuxtla Gutiérrez

Las autoridades municipales del departamento de Tuxtla estuvieron también insertas en el modelo de modernidad en torno al sistema de comunicaciones que vivió la entidad chiapaneca a finales del siglo XIX y durante las dos primeras décadas del XX. Similar a otras regiones, las autoridades políticas tenían la meta de vincular la producción de las regiones con los mercados.

Entre las principales acciones de las autoridades municipales en este rubro fue el trazo que en 1880 se hizo para vincular Tuxtla Gutiérrez con el municipio de Terán.⁹⁷

De la misma manera, se desplegó esfuerzos para construir la ruta entre Tuxtla Gutiérrez y el pueblo de Copoya. Cabe destacar que la corporación mu-



nicipal de Tuxtla sólo invirtió en la apertura de los primeros 12 kilómetros.⁹⁸ Paralelamente, utilizando los fondos municipales se construyó el camino carretero entre Tuxtla Gutiérrez y el municipio de Suchiapa.⁹⁹ De este último punto hacia el pueblo de Berriozabal se trazó otra. La construcción de la primera ruta finalizó en el año de 1910. Según informes del jefe político de Tuxtla, el capital invertido fue de 2,156. 50 pesos.¹⁰⁰

La construcción de caminos en el departamento de Tuxtla siguió activa durante la primera década del siglo XX. En 1907, el jefe político en turno, Leopoldo Rabasa, informaba sobre la construcción de la carretera entre la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y Berriozabal.¹⁰¹ El propósito era facilitar a los comerciantes y a los propietarios de las fincas “El Espinal”, “El Nopal” y “San Miguel”¹⁰² la exportación del café, henequén y azúcar¹⁰³ hacia los mercados de Estados Unidos y de Europa.

Conjuntamente, en 1907, las autoridades municipales de Tuxtla Gutiérrez contribuyeron con la cantidad de \$ 8,882.00 para la construcción de la carretera entre esa ciudad y el pueblo de Ocozacoautla.¹⁰⁴

La participación de los finqueros en el departamento de Tuxtla fue importante para alcanzar el desarrollo de las vías de comunicación en la región. Los hacendados de esta jurisdicción unieron esfuerzos para establecer nuevas redes mercantiles, mismas que les permitieran fluir con mayor eficiencia la producción de cacao, café, ixtle, algodón, tabaco y achiote, así como maderas preciosas como la caoba.¹⁰⁵

Los hacendados de la entidad chiapaneca señalaban que con la apertura de nuevas rutas, las razas de ganados,¹⁰⁶ así como las técnicas de las producciones agrícolas tendrían un favorable avance y con ello su economía tendería a aumentar considerablemente. Con esta perspectiva, en 1907, los hacendados Rafael y Carlos Castañón del municipio de San Fernando, invirtieron la cantidad de \$ 8,000.00¹⁰⁷ para la construcción del camino que comunicara sus haciendas¹⁰⁸ con Tuxtla Gutiérrez. Con este camino, la zona henequenera y cafetalera¹⁰⁹ de Berriozabal fue vinculada a la capital del estado, plaza que proponía la distribución de la producción hacia el

interior y exterior del estado de Chiapas. Otro grupo de particulares¹¹⁰ de Tuxtla Gutiérrez unieron esfuerzos para construir la carretera entre la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y la finca “Don Ventura”, esta última ubicada en el municipio de San Fernando. El camino tenía una longitud de 17 kilómetros.¹¹¹ Cabe destacar que la finca “Don Ventura” era una de las principales productoras de henequén en la región.¹¹²

Por otra ruta, con fondos económicos y mano de obra propias, los finqueros de Tuxtla Gutiérrez lograron abrir la ruta que vinculaba la población de Tuxtla Gutiérrez con el municipio de Suchiapa.¹¹³ De manera hipotética podemos pensar que uno de los objetivos de los finqueros de la capital era mejorar el flujo mercantil de los productos como el café y el henequén principalmente hacía los mercados internos. De ahí su gran interés por contribuir a establecer nuevas rutas mercantiles en la región.

De la misma manera, en 1896, Miguel y Martín Burguete, finqueros del municipio de Ocozacoautla, invirtieron la cantidad de \$ 1,039.00 para construir el camino de herradura que uniría la finca “El Sabino”¹¹⁴ ubicada en la misma municipalidad, con la capital del estado.¹¹⁵ Asimismo, en 1907, Esteban Figueroa, Espatolino y Manuel Moguel, finqueros del municipio de Cintalapa, invirtieron capital para trazar el camino que iba de la hacienda “Jesús”, pasando por la finca “El Zapote” hasta llegar a Cintalapa. El propósito fue vincular estas haciendas productoras de ixtle¹¹⁶ con la estación Jalisco (hoy Arriaga) del ferrocarril, ya que a través de este se transfería el producto hacia el estado de Oaxaca.

Tonalá

La apertura de caminos en el departamento de Tonalá fue también de gran interés para los ayuntamientos de esta jefatura. La idea era agilizar el flujo mercantil de esta y otras regiones de la entidad. Fue hacia la última década del siglo XIX, cuando la apertura de nuevas redes mercantiles cobró importancia en la jefatura de Tonalá.

En 1899, el jefe político, Rafael Castellanos, informó sobre la construcción de la vía carretera que vinculaba al municipio de Tonalá con la finca Ocuila-



pa.¹¹⁷ Con la misma finalidad las autoridades municipales de Tonalá invirtieron la cantidad de \$ 8,406.00 en la construcción del camino carretero entre este municipio y Puerto Arista.¹¹⁸

Paralelamente, la corporación municipal de Tonalá desplegó esfuerzos para construir el camino hacia el municipio de Mapastepec.¹¹⁹ Esta tocaría las haciendas “Ocuilapa”, “Las Marías”, “Tigrera”, “Mosquito” y “San Diego”.¹²⁰ Además de los caminos mencionados, los ayuntamientos de Tonalá y Villa Flores unieron esfuerzos para establecer una vía más. La ruta vincularía a las haciendas “El Zapote”, “El Cazador”, “San Pedro Remate”, “Pueblo Viejo”, “San Francisco”, “San Lucas”, “Santa Rita”, “San José”, “San Vicente”, “El Mosquito” y “Las Marías”.¹²¹

Los hacendados del departamento de Pichucalco también se esforzaron para abrir caminos en su región. En 1909, invirtieron recursos económicos para construir la vía que iba de Pichucalco hacia la finca “Soledad”.¹²² De este último punto 10 kilómetros más fueron establecidos hacia la hacienda “Juárez”.¹²³ El objetivo fue agilizar el flujo de los productos de mayor demanda en los mercados exteriores, como el cacao, café y caña de azúcar¹²⁴ hacia el vecino estado de Tabasco. Cabe destacar que el transporte mercantil a través de la vía fluvial entre Chiapas y Tabasco continuó paralelo a la construcción de caminos carreteros y de herradura. Los mismos hacendados¹²⁵ de Pichucalco construyeron el camino hacia el pueblo de Magdalena, en el mismo departamento. La ruta se diseñó tocando la hacienda “Sunuapa”, por ese entonces productora de cacao y añil.¹²⁶ De la misma manera, en 1900, hacendados del municipio de Ostuacán, invirtieron para construir el camino hacia “Sayula”.¹²⁷ La idea fue acortar el camino entre estos dos poblados desviando la vía hacia el cerro “Magdalena”.

Los comerciantes en la construcción de caminos

No sólo el gobierno estatal, las autoridades municipales y finqueros mostraron interés por construir nuevos caminos en los diferentes departamentos de la entidad chiapaneca. Los comerciantes fueron también partícipes en estos proyectos, en tanto que

era prioritario agilizar la comercialización agrícola hacia lugares donde se dificultaba el acceso, así como facilitar el flujo mercantil de los artículos de mayor demanda en los mercados locales.

En este marco, los comerciantes de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez destacaron por su posición geográfica, además de ser lugar donde residían familias de gran poder económico y sede de los poderes estatales. Los comerciantes de esta región contribuyeron a crear más caminos que les permitieran vincular la zona productora de hule e ixtle¹²⁸ con los centros urbanos y comerciales del interior y exterior del estado. Por ejemplo, en 1907, Charles B. Cox y Florentino Valverde,¹²⁹ contribuyeron con la cantidad de \$5,000.00 para el trazo de la carretera que uniría a Tuxtla Gutiérrez con Cintalapa. Así, el nuevo camino permitiría que la producción agrícola de la región llegara hasta el estado de Oaxaca.

Durante la última década del siglo XIX, los comerciantes del departamento de Comitán también unieron esfuerzos para establecer más vías de comunicación. El objetivo era vincular la zona de Comitán, productora de caña de azúcar y sus derivados, hacia dos principales rutas. Estas serían rumbo al norte del estado y al Soconusco. La primera vía facilitaría el flujo mercantil hacia los estados de Campeche y de Tabasco, mientras que la segunda hacia los mercados de Estados Unidos, Europa y Guatemala.

Bajo este mismo esquema, en 1898 el empresario y propietario de la máquina de vapor Mariscal contribuyó con dinero para la traza de un nuevo camino que partiría de la ciudad de Comitán hacia el municipio de Salto de Agua, departamento de Palenque. La vía cruzó por los pueblos de San Carlos, San Martín, Oxchuc, Ocosingo, Guaquitepeque, Sitalá, Chilón, Yajalón y Tumbalá. Los trabajos de construcción fueron de 62 kilómetros de largo por seis metros de ancho.¹³⁰ A partir del establecimiento de este camino, la zona productora de caña de azúcar y de café de los departamentos de Comitán y Palenque, respectivamente, pudieron vincularse con mayor facilidad hacia el vecino estado de Campeche.

Alfredo Quinby, comerciante estadounidense asentado en el departamento de Comitán, también



cooperó con la construcción de caminos. Trató de expandir la comercialización de aguardiente de Comitán hacia la zona del Soconusco.¹³¹ Situación similar sucedió en el departamento de Pichucalco. Hacia la primera década del siglo XX, los comerciantes de esta región mostraron también interés por construir más redes mercantiles, facilitando así la comercialización de frijol, arroz, añil y cacao. En 1908, los propietarios de la compañía Anglo Mexicana promovieron la apertura del camino carretero que partía del municipio de Pichucalco hasta el pueblo de Tecpatán, este último en el departamento de Mezcalapa. La ruta tuvo una extensión de 35 kilómetros.¹³² El departamento de Palenque no fue la excepción. Las compañías establecidas en esta jurisdicción emprendieron la construcción de caminos y carreteras hacia finales del siglo XIX. Al igual que el resto de los comerciantes de otros departamentos, la meta era mejorar la comercialización del café en los mercados locales y nacionales.

Los propietarios de la *German American Coffee Company*, en 1989, invirtieron la cantidad de \$34,500.00 en la construcción de dos nuevas rutas. La primera que iba de Salto de Agua hacia la finca "Las Nubes",¹³³ y la segunda, que unía las haciendas "El Triunfo" y "Calamar".¹³⁴ Los caminos tuvieron una longitud de 23 kilómetros y 16 kilómetros, respectivamente. Ese mismo año, la compañía *Orizaba Rubber Plantation*, también contribuyó para abrir la ruta que iba de la finca "El Chival" a la finca "La Trinidad". Los gastos de la obra fueron de \$18,000.00.¹³⁵ Por su parte, el finquero alemán, Federico Kortum, construyó en 1912 dos nuevos caminos en la jurisdicción de Palenque. La primera ruta estaba entre el municipio de Yajalón y su propiedad denominada "Mumunil".¹³⁶ La segunda, de la municipalidad de Palenque al poblado de Moyos.¹³⁷ El objetivo de Kortum fue vincular sus propiedades hacia los puntos colindantes entre los estados de Tabasco y Campeche para comerciar sus productos.

Los comerciantes del departamento de Chiapa también estuvieron insertos en el sistema de modernización, implementados por Emilio Rabasa a su llegada como gobernador del estado. Así, un grupo de comerciantes, entre los que figuraban

Magain Aros, Mariano y Estanislao Pevados, Felipe Pérez, A. Castillejos, Donato Camas, F. Gutiérrez, Luís Pérez, Constantino Rincón y Mariano Díaz, se unieron al esfuerzo para construir la carretera que iría de la ciudad de Chiapa de Corzo a Pichucalco.¹³⁸ La carretera tocaría la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y los poblados de San Fernando, Osumacinta, Chicoasén, Copainalá, Tecpatán, Ocotepec, Chapultenango y Nicapa.

Conclusión

Ya se ha explicado cómo la contribución de los ayuntamientos del estado de Chiapas a finales del Siglo XIX fomentó la construcción de diversos caminos, llámense carreteros y/o vecinales como parte de la llamada modernidad del sistema liberal de la época porfiriana para insertar a México entre las grandes potencias. Las rutas descritas en este artículo sirvieron ante todo como flujo comercial para vincular un centro de producción con otro, principalmente aquellos cercanos a los puertos o puntos de salida hacia el exterior de la entidad.

Bajo esta tonalidad, el vínculo formado entre autoridades municipales y hacendados fue de suma importancia para complementar el trabajo de modernización de las rutas comerciales de diferentes lugares de Chiapas. Sin embargo, es importante remarcar que la contribución o aportación de este segundo grupo fue básicamente de mano de obra y en algunos casos con aportaciones económicas a diferencia de los ayuntamientos cuya colaboración fue netamente económica, extraídas del erario.

El objetivo central de los hacendados fue vincular su producción que era básicamente agrícola. Entre los productos que más destacaron por su demanda en el mercado exterior fueron: café, ixtle, hule y la madera, entre ellas, la caoba. De tal manera que al crearse nuevas rutas de comercialización la economía mejoraría considerablemente y, por ende, Chiapas cobraría un nuevo impulso.



Notas

(EFCG) Hemeroteca Fernando Castañón Gamboa
(AHECH) Archivo Histórico del Estado de Chiapas

- ¹ *Periódico Oficial*, 23 de abril de 1887.
- ² *Periódico Oficial*, 27 de julio de 1898.
- ³ *Periódico Oficial*, 19 de julio de 1908.
- ⁴ *Periódico Oficial*, 27 de julio de 1898.
- ⁵ *Periódico Oficial*, 17 de mayo de 1908.
- ⁶ Contreras Utrera, Julio (2004), "Comercio y comerciantes de Chiapas en la segunda mitad del siglo XIX", en *Secuencia. Revista de Historia*. México, Instituto Dr. José María Luis Mora.
- ⁷ Desde tiempos remotos, el río Tulijá favoreció al comercio chiapaneco, principalmente, en la zona agroexportadora de la región norte. Mediante este afluente, podrían navegar vinculando el comercio chiapaneco con Villahermosa, así como con el puerto fluvial de Frontera, Tabasco, lugar adonde llegaban buques de "gran calado". Véase, Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (1998), *Chiapas, los rumbos de otra historia*.
- ⁸ *Periódico Oficial*, 19 de julio de 1909.
- ⁹ *Periódico Oficial*, 27 de julio de 1898.
- ¹⁰ AHECH. Sección Fomento, tomo III, 1910.
- ¹¹ *Periódico Oficial*, 15 de marzo de 1899.
- ¹² AHECH. Sección Fomento, tomo III, 1910.
- ¹³ López Arévalo, Jorge Alberto (1989), *Diferenciación de costos de producción entre las fincas y la economía campesina en el cultivo del café de la zona norte de Chiapas*. UNACH, tesis de licenciatura.
- ¹⁴ *Periódico Oficial*, 27 de julio de 1910.
- ¹⁵ *Periódico Oficial*, 27 de julio de 1910.
- ¹⁶ *Periódico Oficial*, 27 de julio de 1910.
- ¹⁷ *Periódico Oficial*, 27 de julio de 1910.
- ¹⁸ Por falta de información se desconoce el tipo de producción en la hacienda arriba citada.
- ¹⁹ AHECH. Sección de Fomento, tomo III, 1908.
- ²⁰ Contreras, *op. cit.*, 2004.
- ²¹ *Periódico Oficial*, 17 de junio de 1910.
- ²² *Periódico Oficial*, 17 de junio de 1910.
- ²³ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1910.
- ²⁴ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1910.
- ²⁵ AHECH. Sección Fomento, tomo IV, 1908.
- ²⁶ AHECH. Sección Fomento, tomo III, 1908.
- ²⁷ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1910.
- ²⁸ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1910.
- ²⁹ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1910.
- ³⁰ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1910.
- ³¹ AHECH, Sección Fomento, tomo III, 1899.
- ³² AHECH, Sección Fomento, tomo IV, 1899.
- ³³ *Periódico Oficial*, 13 de marzo de 1910.
- ³⁴ *Periódico Oficial*, 13 de marzo de 1910.
- ³⁵ *Periódico Oficial*, 13 de marzo de 1910.
- ³⁶ *Periódico Oficial*, 24 de marzo de 1910.
- ³⁷ *Periódico Oficial*, 24 de enero de 1899.
- ³⁸ Contreras, *op. cit.*, 2004.
- ³⁹ *Periódico Oficial*, 12 de marzo de 1885.
- ⁴⁰ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1899.
- ⁴¹ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1899.
- ⁴² AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1899.
- ⁴³ *Periódico Oficial*, 31 de mayo 1907.
- ⁴⁴ *Periódico Oficial*, 31 de mayo 1907.
- ⁴⁵ *Verdad y Justicia*, 19 de diciembre de 1912.
- ⁴⁶ *Periódico Oficial*, 12 de mayo de 1907.
- ⁴⁷ *Periódico Oficial*, 12 de mayo de 1907.
- ⁴⁸ Contreras, *op. cit.*, 2004.
- ⁴⁹ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1910.
- ⁵⁰ Pedrero Nieto, Gloria (1999), "San Cristóbal y Tuxtla, capitales de Chiapas en el siglo XIX", en *Anuario. Tuxtla Gutiérrez, CESMECA*.
- ⁵¹ AHECH. Sección Fomento, tomo VI, 1912.
- ⁵² AHECH. Sección Fomento, tomo I, 1907.
- ⁵³ *Periódico Oficial*, 12 de mayo de 1910.
- ⁵⁴ *Periódico Oficial*, 23 de mayo de 1887.
- ⁵⁵ *Periódico Oficial*, 23 de mayo de 1887.
- ⁵⁶ *Periódico Oficial*, 16 de junio de 1908.
- ⁵⁷ *Periódico Oficial*, 23 de mayo de 1887.
- ⁵⁸ *Periódico Oficial*, 16 de agosto de 1906.
- ⁵⁹ *Periódico Oficial*, 16 de agosto de 1906.
- ⁶⁰ *Periódico Oficial*, 16 de agosto de 1906.
- ⁶¹ *Periódico Oficial*, 16 de junio de 1908.
- ⁶² María Elena Tovar González señala que a partir de 1882 la producción del café en la región del Soconusco tendió a aumentar un tanto propiciada por el estallido económico del Brasil, provocado por la producción del café y su demanda mundial. *Los finqueros y extranjeros en el Soconusco durante el Porfiriato*. México, UNICACH-CO-CYTECH, 2006.
- ⁶³ *Periódico Oficial*, 23 de abril de 1899.
- ⁶⁴ *Periódico Oficial*, 12 de mayo de 1907.
- ⁶⁵ Si bien hemos mencionado, los finqueros fueron uno de los sectores sociales más interesados en construir nuevas rutas, pues por medio de ellas lograrían vincular su producción agrícola hacia distintos centros de consumo dentro y fuera del estado. La región del Soconusco fue uno de los departamentos de la entidad donde la contribución económica y humana hizo posible construir más vías de comunicación.
- ⁶⁶ AHECH. Sección Fomento, tomo VII, 1911.
- ⁶⁷ *Periódico Oficial*, 19 de julio de 1909.
- ⁶⁸ *Periódico Oficial*, 19 de julio de 1909.



- ⁶⁹ *Periódico Oficial*, 19 de julio de 1909.
- ⁷⁰ AHECH. Sección Fomento, tomo IX, 1909.
- ⁷¹ *Periódico Oficial*, 23 de julio de 1898.
- ⁷² AHECH. Sección Fomento, tomo VII, 1912.
- ⁷³ Molina, Virginia (1976), *San Bartolomé de los Llanos: una urbanización frenada*. México, SEP-INAH.
- ⁷⁴ *Periódico Oficial*, 13 de junio de 1890.
- ⁷⁵ Molina, *op. cit.*, 1976.
- ⁷⁶ *Periódico Oficial*, 22 de abril de 1890.
- ⁷⁷ *Periódico Oficial*, 22 de abril de 1890.
- ⁷⁸ Molina, *op. cit.*, 1976.
- ⁷⁹ *Periódico Oficial*, 3 de enero de 1898.
- ⁸⁰ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1899.
- ⁸¹ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1899.
- ⁸² AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1899.
- ⁸³ *Periódico Oficial*, 16 de julio de 1906.
- ⁸⁴ *Periódico Oficial*, 16 de julio de 1906.
- ⁸⁵ *Periódico Oficial*, 10 de mayo de 1906.
- ⁸⁶ *Periódico Oficial*, 10 de mayo de 1906.
- ⁸⁷ *Periódico Oficial*, 16 de julio de 1906.
- ⁸⁸ López Arévalo, *op. cit.*, 1989.
- ⁸⁹ *Periódico Oficial*, 23 de mayo de 1910.
- ⁹⁰ *Periódico Oficial*, 20 de enero de 1906.
- ⁹¹ *Periódico Oficial*, 20 de enero de 1906.
- ⁹² Es importante mencionar que por medio del río Tulijá se realizaban las transacciones comerciales hacia el exterior; principalmente hacia Campeche.
- ⁹³ *Periódico Oficial*, 13 de junio de 1908.
- ⁹⁴ AHECH. Sección Fomento, tomo III, 1908.
- ⁹⁵ AHECH. Sección Fomento, tomo III, 1906.
- ⁹⁶ *Periódico Oficial*, 19 de julio de 1909.
- ⁹⁷ *Periódico Oficial*, 11 de junio de 1880.
- ⁹⁸ *Periódico Oficial*, 10 de agosto de 1906.
- ⁹⁹ *Periódico Oficial*, 10 de agosto de 1906.
- ¹⁰⁰ *Periódico Oficial*, 13 de abril de 1910.
- ¹⁰¹ *Periódico Oficial*, 23 de abril de 1907.
- ¹⁰² *Periódico Oficial*, 23 de abril de 1907.
- ¹⁰³ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1907.
- ¹⁰⁴ *Periódico Oficial*, 23 de abril de 1907.
- ¹⁰⁵ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1885.
- ¹⁰⁶ *Periódico Oficial*, 31 de mayo de 1909.
- ¹⁰⁷ *Periódico Oficial* 2, 24 de noviembre de 1895.
- ¹⁰⁸ Por falta de información se desconoce los nombres de las haciendas.
- ¹⁰⁹ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1907.
- ¹¹⁰ No se encontró información relativa a los nombres.
- ¹¹¹ *El Club Popular*, 24 de noviembre de 1897.
- ¹¹² AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1907.
- ¹¹³ AHECH. Sección Fomento, tomo I, 1895.
- ¹¹⁴ La hacienda era productora de ixtle y café.
- ¹¹⁵ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1986.
- ¹¹⁶ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1907.
- ¹¹⁷ *Periódico Oficial*, 17 de julio de 1899.
- ¹¹⁸ *Periódico Oficial*, 23 de mayo de 1900.
- ¹¹⁹ *Periódico Oficial*, 23 de mayo de 1900.
- ¹²⁰ *Periódico Oficial*, 23 de mayo de 1900.
- ¹²¹ AHECH. Sección Fomento, tomo II, 1910.
- ¹²² *Periódico Oficial*, 23 de mayo de 1909.
- ¹²³ *Periódico Oficial*, 23 de mayo de 1909.
- ¹²⁴ Contreras, *op. cit.*, 2004.
- ¹²⁵ Desafortunadamente no contamos con los nombres de los finqueros.
- ¹²⁶ AHECH. Sección Fomento, tomo IV, 1907.
- ¹²⁷ AHECH. Sección Fomento, tomo IV, 1907.
- ¹²⁸ Pedrero Nieto, *op. cit.*, 1999.
- ¹²⁹ *Periódico Oficial*, 19 de julio de 1907.
- ¹³⁰ AHECH. Sección Fomento, tomo IV, 1909.
- ¹³¹ AHECH. Sección Fomento, tomo IV, 1909.
- ¹³² *Periódico Oficial*, 13 de julio de 1908.
- ¹³³ AHECH. Sección Fomento, tomo V, 1898.
- ¹³⁴ AHECH. Sección Fomento, tomo V, 1898.
- ¹³⁵ AHECH. Sección Fomento, tomo VII, 1898.
- ¹³⁶ AHECH. Sección Fomento, tomo IX, 1912.
- ¹³⁷ AHECH. Sección Fomento, tomo IX, 1912.
- ¹³⁸ AHECH. Sección Fomento, tomo IV, 1906.



Preludio a la fundación del ejido "20 de noviembre"

Daniel Iván Clemente Escobar*

La hostilidad entre carrancistas y "mapaches" había sembrado temor en la población chiapaneca. El centro de irradiación de estos movimientos armados era Chiapa de Corzo y las haciendas circunvecinas, en una franja que partía desde Amatal, Nandayacutí, Canguí, hasta llegar a Verapaz. Con la guerra civil, la población en los valles centrales sufrió cambios y alteraciones en sus componentes sociales; en lo que respecta a usos agrícolas y ganaderos, organización familiar y patrones de poblamiento. Las invasiones de los mapaches provocaban contraataques del gobierno, ejecuciones y arrestos, ambos bandos saqueaban y asesinaban en nombre de las necesidades militares y de paso, numerosos bandidos se aprovechaban de esta situación belicosa para cometer sus fechorías.¹

Conforme la vida en las zonas rurales se volvía cada vez más peligrosa, las familias emigraban a las ciudades o en busca de otros lugares para poder poblar, de modo que la producción agrícola declinó severamente. Los alimentos se volvieron escasos y caros y el hambre cobró sus víctimas.² Desafortunadamente y debido a la inmoralidad de los principales dirigentes, el movimiento contrarrevolucionario había degenerado en la peor conducta criminal en toda la historia de la guerra civil en México:

Los mapaches no atacaban al enemigo que llevaba carabinas, no señor, sino que como cabras locas salidas del infierno atacaban a mujeres sin ninguna diferencia por su edad, posición social o salud.³

Los departamentos de Tonalá, Tuxtla, La Libertad y Chiapa fueron declarados zonas rebeldes.

Ante esta situación, se obligó a los habitantes del medio rural a emigrar a las ciudades controladas por el gobierno; de lo contrario, a partir del 31 de mayo de 1918 se les consideraría rebeldes y se les trataría en consecuencia.⁴ A partir de esta fecha hasta concluir los enfrentamientos en 1920, mucha gente se salió de la rebelión y otros abandonaron el estado, sobre todo los pequeños propietarios, quienes prefirieron eso a recibir un tiro en el campo o morir de hambre en la ciudad.⁵

Cada vez menos campesinos vivían en las haciendas o en ranchos, mientras que el porcentaje de la población que residía en los pueblos aumentó de 36 a 49% entre 1910 y 1921.⁶ El número de pueblos "independientes" aumentó de 310 a 606.⁷ La economía rural quedó devastada y el poco control social que ejercieron los terratenientes durante la revolución, estimuló a los residentes de las haciendas a pedir y obtener una posición política para sus comunidades o permisos para establecer pueblos independientes. Los datos estadísticos apoyan esta visión de que los campesinos comenzaron a recuperar el control de sus vidas entre 1910 y 1920.⁸

En la margen derecha del río Grijalva, frente al ayuntamiento municipal de Chiapa de Corzo, habían sido principalmente afectadas las familias campesinas trabajadoras de las fincas. Estas familias fueron las que mayormente sufrieron los embates del movimiento contrarrevolucionario, lo que ocasionó la migración de familias completas como demandantes de tierras en áreas nacionales, que años más tarde se conformarían como ejidos. Uno de estos casos fue la rancharía Nandacharé, que años más tarde se configuraría en ejido, llamado 20 de Noviembre, en el pueblo de Acala.

*Egresado de la Licenciatura en Historia / UNICACH.



La entrevista realizada al señor Francisco Montero, es un claro ejemplo de la situación que imperaba en las riberas chiapenses durante la contrarrevolución mapache. La familia de este señor habitó, durante varios años, tierras contiguas a la finca “El Sombrerito”, en la ribera de Canguí:

Cuando empezó la revolución en Chiapas mi papá me decía que para ir a sembrar el maíz, se tenía que levantar en la madrugada con mis tíos, porque era muy peligroso ir solo al monte. En algunas veces cuando él llegaba a su terreno, su milpa ya había sido pisoteada por el ganado de algunos señores finqueros que dejaban sueltos sus animales, pero él no podía decir nada porque si no le podían meter un plomazo los revolucionarios. A cada rato se escuchaban los balazos y mi mamá corría a escondernos en cualquier parte, habían personas que escondían a sus hijos en los hornos de barro utilizados para hacer el pan y hornear la comida.⁹

La señora Fortunata Pérez Matambú, habitante de la ribera “Amatal”, relata los duros momentos que vivió durante su infancia. El caso de esta persona es interesante, ya que en la década de 1920 su familia se desplazó hacia lo que más tarde sería el ejido “20 de Noviembre” y donde contrajo matrimonio, pero en 1940 decidió regresar a su lugar de origen, “Amatal”:

Me tenía que esconder en las grandes vasijas que tenía mi mamá, o nos mandaban al monte con mi hermana María, llevábamos suficiente comida para estar todo el día escondidas porque esos hombres nos querían llevar para hacerles comida, echar tortillas y lavar la ropa; teníamos mucho miedo, porque nos teníamos que quedar hasta que se metiera el sol para que no nos vieran los “Mapachis”. Cuando llegaba mi papá nos gritaba para que regresáramos, pero lo hacía con nombre de hombre o por el apellido para que esos haraganes no se dieran cuenta. A mí me llamaban Fortunato, a María le llamaban Mario. La mera verdad fue muy duro en aque-

llos años, pensaba que esto nunca acabaría, o que en algún momento nos matarían. Yo era la menor de los diez hermanos que tenía, mas sin embargo, yo siempre me preocupaba mucho por mis hermanas mayores, ya que una de ellas, cuando regresaba de las enseñanzas del catecismo, a la vuelta de la iglesia de la Santísima Trinidad fue atrapada y violada por los rebeldes mapachis, los que cometían una serie de barbaridades. Mi tata, viejo y cansado, heredó los terrenos a los hijos hombres, pero a la vez estos tenían que trabajar con el mismo patrón, la necesidad así lo permitía, pues estos tenían que llevar, o más bien, cargar con la responsabilidad del sostén económico de la familia. Mis hermanos y mi tata sufrían demasiado, la necesidad los hacía acudir a la casa grande a pedir trabajo, aunque tuvieran que aguantar el desprecio del patrón. Después de tantos años de angustia me fui a vivir con toda mi familia pa’ unas tierras que estaban por una gran finca que se llamaba Dolores Alfaro, que mas tarde sería la rancharía Nandacharé; ahí conocí a un muchacho con el que me casé y después nos retachamos de nuevo p’al “Amatal”, en donde he vivido toda mi vejez. Cuando mero llegamos con mi familia a estas tierras tuvimos algunos problemas con los dueños de la hacienda Alfaro porque ellos decían que las tierras en donde vivíamos eran de su propiedad, por lo que algunas veces algunas familias decidían arrendar estas tierras para evitar problemas. Mi tata no arrendaba el terreno en el que trabaja, porque nosotros veníamos recomendados por el hijo de tío Pánfilo Ruiz, el general Fausto Ruiz, y gracias a este buen señor no tuvimos ningún problema en Nandacharé.¹⁰

Fortunata nos proporciona un panorama amplio de la sociedad de aquellos años, cuando se agudizaron los enfrentamientos entre las tropas carrancistas y el denominado grupo mapache. Su infancia fue vivida en los años que Chiapas conoció la revolución; es probable que la mayor parte de la información que posee, se la hayan contado sus padres; no obstante, ella nos muestra un Chiapas gris, manchado de asesi-



natos, violaciones, robos, miseria y desconcierto. Con base en el relato nos podemos dar cuenta de lo difícil que era la permanencia en aquel entonces en el departamento de Chiapa, lo que difiere completamente de lo que nos menciona García de León:

En los Valles Centrales, la Frailesca y Custepeques, los campamentos estaban ya por lo general instalados en las casas grandes de algunas fincas y los correos funcionaban utilizando los caminos tradicionales. Muchas familias, mujeres, niños y ancianos vivían perfectamente protegidos de las incursiones carrancistas, mientras algunos mozos obtuvieron de sus superiores tierras en arriendo y algo de ganado propio. Había tiempo de bañarse en los arroyos, de organizar incursiones de cacería o de contraer matrimonio con el auxilio de un párroco en la ermita de cualquier finca.¹¹

Es probable que García de León, en la cita anterior, se refiera prácticamente a las familias donde un miembro de esta era parte de las tropas carrancistas o era mapache. Ser miembro del ejército mapache era la manera más viable para proteger de algún modo a la familia. Pertenecer al ejército era una forma de transitar por los caminos, de hacer negocios, de sobrevivir. La gente pacífica no las tenía todas consigo: se les incautaba bienes, se les quitaba dinero, se les secuestraba, se les mataba.¹² En esos tiempos, dicen los viejos de Zinacantán, con referencia a los mapaches, “era peligroso salir solo o de dos en dos. Nada más podíamos andar en grupo”.¹³ Con base en esto, o se era mapache y gozaba de una relativa tranquilidad, o no se era y se vivía siempre con miedo, como lo vivieron muchas familias chiapanecas en el Valle del Grijalva.

Según las narraciones recuperadas gracias a la tradición oral, se reconstruyen los sucesos vívidos durante aquellos años; mencionan que antes de que iniciara la guerra civil, las tradiciones de finqueros, rancheros, arrendatarios, caporales, mozos y campesinos, que vivían en la ribera chiapense, se desarrollaban de una manera armónica y en ningún

momento se llegaron a imaginar la tragedia que surgiría en los próximos años:

Mi padre y mi familia habitaron durante gran parte de sus vidas la finca “La Escalera”,¹⁴ muy cerca de “Canguí”, de donde me trajeron al “20 de Noviembre” cuando estaba muy pequeño; mi padre me contaba que antes de que nos invadieran las fuerzas del gobierno, no se escuchaba nada de los famosos mapachistas; las personas eran libres de transitar los caminos con seguridad. Mi familia trabajaba unas parcelas que el dueño de la finca les había dado arrendadas (eran arrendatarios), pero también conocían a gentes que eran baldíos, y todos mantenían buena relación. Cuando hacían fiesta en alguna finca, que por lo regular era para festejar el día de algún santo, todos asistían y hasta les regalaban comida y trago.¹⁵

Durante el desarrollo del conflicto armado, que duró poco más de cinco años, los campesinos fueron los más afectados, y aun más, durante los periodos dedicados a la siembra del maíz. Mientras que en las ciudades, los campesinos dormían en los corredores y pasaban hambre, aunque muchos se acogieron a la protección de sus señores.¹⁶ Los pequeños agricultores, antes de morir de hambre preferían incorporarse a las filas rebeldes en donde les era más fácil conseguir alimentos.

Toda la conmoción causada desde la llegada de las tropas de Venustiano Carranza a Chiapas, originó grandes afectaciones a las familias, que además de no poseer tierras propias para trabajar y resentir la escasez de alimentos, eran el blanco perfecto para los abusos de los rebeldes mapaches y carrancistas, los cuales ocasionaban que estas se desplazaran a otras tierras y más aún si tenían noticias de terrenos nacionales, favorables para las actividades agrícolas y la crianza de ganado. Estos fueron algunos de los factores más importantes que dieron pauta para que las tierras ubicadas en las inmediaciones de la finca Dolores Alfaro fueran pobladas por la oleada de migrantes provenientes de “Nandayacutí”, “Verapaz”, “Canguí” y “Amatal”.



Migración de familias, el caso del ejido “20 de Noviembre”

Al paso de la guerra civil, principalmente de 1918 a 1919, el conflicto armado agudizó la crisis económica originada desde 1912. El 1º de noviembre de 1919 la Sección de Fomento, Comunicaciones y Obras Públicas giró una circular donde informaba las órdenes del presidente de México para restablecer la economía del lugar.¹⁷ Con ello se mandaba reactivar el abastecimiento de maíz mediante la formación inmediata de las llamadas Juntas de Agricultores y Comerciantes Cerealeros. Una vez formados estos grupos y por medio del presidente municipal, se les exigió que fijaran las cantidades necesarias para la subsistencia de los vecinos de cada municipio durante un año mientras llegaban las primeras cosechas.

Los presidentes municipales estaban obligados a suspender toda venta mayor de cinco hectolitros a una sola persona e inspeccionaban que la cantidad de maíz acordada en la junta fuese otorgada íntegramente al comité formado para su resguardo. El robo de maíz entre municipios se hizo más frecuente, por lo que cada presidente municipal se facultaba para decomisar cualquier carga o a quien intentase extraerlo de la municipalidad correspondiente.¹⁸

Después de haber terminado la guerra civil en Chiapas, muchas tierras fueron abandonadas por campesinos que huían de los lugares más conflictivos, empeorándose más el abastecimiento de granos. Ese mismo año, la demanda de tierras por parte de campesinos empobrecidos o que ya no trabajaban para algún finquero, creció desmesuradamente. Entre las tierras que se comenzaron a poblar a partir de 1918-1920 se encontraba la rancharía “Nandacharé”. Los terrenos ocupados para la formación de esta rancharía fueron habitados por familias provenientes en su mayoría de “Nandayacutí”, “Verapaz”, “Canguí” y “Amatal” (Ver Mapa).

El proceso de migración hacia “Nandacharé” inicia con la familia del señor Rosendo Ruíz Moreno, establecidas en “Nandayacutí” (hoy rivera “Palestina”). Esta persona carecía de tierras y alimento para su ganado, además de que, cansado por los estragos

que dejara el movimiento contrarrevolucionario, se percató que no muy lejos de donde él habitaba existían terrenos nacionales adecuados para alimentar su hato.¹⁹ Recorrió el espacio hasta una montaña que era bordeada por arroyos y poblada por enormes árboles de canelo, caoba, cedro y guanacaste, rica en fauna y en los alrededores, existían enormes fincas antiguas. Rosendo Ruíz preparó su viaje alrededor de 1920 con un grupo de trabajadores que tenía a su disposición para deslindar el área y construir inmediatamente un improvisado jacal con el fin de establecerse como denunciante de esas tierras. A escasos días de haberse instalado, mandó un trabajador suyo a Chiapa de Corzo para informar de la buena calidad de las tierras contiguas a la finca Dolores Alfaro y el exuberante pasto para mantener al ganado.²⁰ La noticia causó revuelo en las familias chiapeñas, que sin dudar lo emprendieron el traslado, entre ellas las familias: Gamboa Cruz, Ríos Castro, Urbina Ramos, Moreno Alfaro, Vicente Vicente, Cortés Suchiapa, Suchiapa Gumeta, Ruíz Ruíz, Macal Cruz, Molina Gamboa, Villanueva Ruíz, Herrera Ruíz, de la Cruz Giménez y Rodríguez Pérez. Otras familias se asentaron de manera irregular, los Albores Hernández y los García Albores, quienes recibieron terrenos por iniciativa del general Fausto Ruíz Córdova.

El viaje, a lo que más tarde sería “Nandacharé”, no estuvo exento de dificultades para llegar. El camino estaba lleno de malezas y las carretas apenas podían transitar, ya que el camino carretero llegaba hasta la finca el Zapote,²¹ lo que ocasionaría que algunas personas decidieran transitar sobre el otro lado del río Grijalva, hasta llegar al ayuntamiento de Acala, de donde se podía transportar el cargamento mediante las canoas hasta el otro lado del río. La señora Guadalupe Ríos Castro, hija de una de las primeras personas en habitar el poblado, narra, lo que sus padres a su vez le contaron:

A los pocos días de que el señor Rosendo Moreno había emprendido el viaje a estas tierras que se encontraban cerca de la finca Alfaro, comenzaron a venir más familias chiapacorceñas al lugar. Prudencio Ríos se llamaba mi papá, y



él nos narra que las carretas venían bien cargadas con todas las pertenencias de las familias, y por eso en el camino que estaba rumbo al Zapote muchas quedaban atascadas, porque la tierra era muy fangosa por ese rumbo. Para este entonces ya había caminos carreteros, pero no había en el tramo que iba de Chiapa de Corzo a “Nandacharé”, lo que hacía muy pesado el viaje. Todas estas personas venían dispuestas a quedarse a vivir en estas tierras, porque sabían que era lo mejor para ellos y sus hijos, ya que el trauma, que habían vivido durante la revolución, los obligó a vivir donde fuera.²²

Otra de las primeras familias en ocupar el área, junto con los familiares y trabajadores del señor Rosendo Moreno, fueron los Gamboa, quienes se establecieron en la parte central de lo que hoy es el “20 de Noviembre”. Este núcleo familiar se convirtió en poco tiempo en una de las más ricas y fuertes desde la conformación del poblado. Se sabe que los Gamboa aumentaron sus riquezas a partir de 1930, de modo que empleaban trabajadores indígenas de las tierras altas para trabajar en la roza, quema, siembra y cosecha del maíz, que para este entonces se producía en grandes volúmenes.

Los Gamboa fueron uno de los primeros en pisar estas tierras, algunos miembros de la familia habían ocupado buenos cargos en el trabajo de las fincas chiapacorceanas, otros habían desempeñado pequeños cargos políticos en el ayuntamiento de Chiapa, mientras que algunos eran dueños de terrenos que dedicaban a la siembra de maíz y crianza de ganado. Toda la familia llegó casi de manera conjunta a estas tierras y no tuvieron ningún problema para adaptarse a las condiciones del lugar, ya que desde un principio decidieron implementar las labores agrícolas de manera conjunta, porque eso sí tenían, fueron muy unidos para todo.²³

A raíz de las migraciones que se habían suscitado en la región a partir de la segunda década del siglo XX, desde mediados de marzo de 1920 la Se-

cretaría de Agricultura y Fomento había recibido infinidad de solicitudes de tierras por parte de los campesinos. El 2 de abril, la dependencia gubernamental mandó su contestación negativa mediante un telegrama:

Todas las solicitudes que nos han hecho llegar los campesinos chiapanecos, dan muestra de su incipiente postura política en un contexto conflictivo; sin embargo, la Secretaría reconoce el momento que será necesario proveer de tierras a los campesinos, pero a estas alturas no es posible hacer un reparto o fraccionamiento de terrenos de la nación.²⁴

El 6 de abril, la Secretaría de Agricultura y Fomento mandó un nuevo telegrama para contestar las solicitudes que los campesinos chiapanecos hacían a través de su gobierno; en la mencionada carta se accedía a dar permisos para cultivar tierras que anteriormente habían sido trabajadas, pero se negaba el acceso a las tierras vírgenes:

Se acceden permisos para trabajar aquellas tierras que hayan sido cultivadas y que actualmente se encuentren sin sembrar, pero sin conceder permiso para que se labren nuevas tierras, ni se hagan desmontes. Se haga la distribución de las tierras correspondientes a su jurisdicción entre las gentes.²⁵

La actitud del gobierno federal que no permitía dar paso a las dotaciones de tierras entre los campesinos fue ignorada. No obstante, es fácil reconocer que la imperante crisis social y económica estimuló a cientos de campesinos pobres para dirigir sus demandas sociales hacia el reparto agrario y, en otros casos, se aventuraban en busca de las tierras. La situación se tornaba aún más difícil, cuando el gobierno militar en México entorpecía los trámites o actuaba con recelo y sobrada desconfianza. La circular girada en el estado el 31 de octubre de 1917 nos demuestra lo anterior, mediante la advertencia que hacían a las autoridades chiapanecas con relación a las dotaciones de tierras para campesinos pobres:



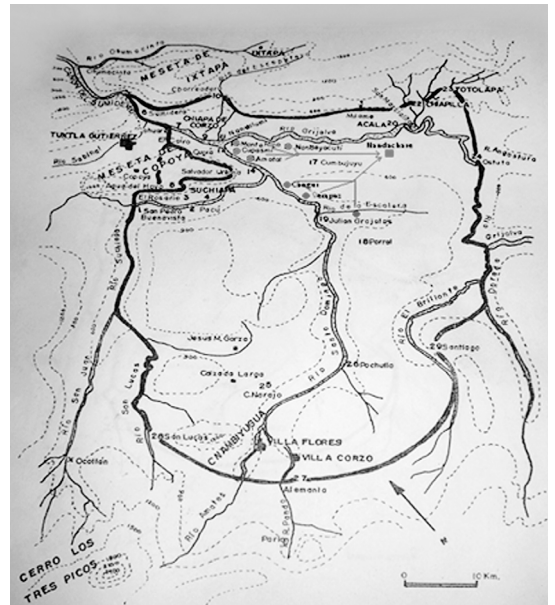
Solo podría estimarse como válidas las tierras que hubiesen sido dadas a los campesinos por las autoridades agrarias con anterioridad al 19 de septiembre de 1916, fecha en que fue expedido el decreto [...] por circular, número 22 de Fomento, Comunicaciones y Obras Públicas.²⁶

El ejido “20 de Noviembre” inició su conformación en 1920, pero fue hasta el 22 de abril de 1929 cuando los habitantes realizaron el padrón de solicitantes de tierras, quedando inscritos los nombres de 23 individuos.²⁷ Transcurrieron nueve años sin recibir la autorización de reparto agrario, lo que los hacía permanecer como asentamiento irregular. Es probable que los pobladores hayan sido aplazados con los permisos de tierras que había interpuesto ante la Secretaría de Agricultura y Fomento en ese entonces. Otro factor pudo haber sido la falta de entendimiento en el proceso burocrático para gestionar las tierras, el que sería resuelto años más tarde por el general Fausto Ruiz Córdova. Aunque el gobierno carrancista había formado la Comisión Agraria desde 1915, su impopularidad se acrecentó por la falta de respuesta a las demandas que de tierras hacían los campesinos.

Quizá porque los campesinos chiapanecos se daban cuenta de lo poco efectivo que podría resultar un programa gubernamental de reforma a la tenencia de la tierra o quizá, y esto es lo más probable, porque no entendían los procesos burocráticos, el hecho es que a pesar de las insistencias del gobierno militar, entre 1915 y 1920 sólo se aprobaron seis solicitudes de transferencia de tierra a los indígenas, por un total de 17 mil 300 hectáreas.²⁸

La afirmación de Benjamin con respecto a la falta de conocimiento relacionado a la tenencia de la tierra y los procesos burocráticos, es muy convincente para el caso del ejido “20 de Noviembre”. A este núcleo ejidal le fueron dotadas tierras de manera provisional hasta el año de 1929, cuando Fausto Ruiz Córdova, importante político de la región, se encargó de realizar todos los trámites para que

estas familias fueran beneficiadas con la dotación de terrenos. Paradójicamente, cuando el “20 de Noviembre” fue beneficiado mediante la dotación provisional, estaba como gobernador Raymundo Enriquez, importante aliado del general Fausto Ruiz, que aparte de haber sido su compañero en la Escuela Industrial Militar en Chiapas, formaba parte de sus grandes amigos, lo que determinaría en gran medida el futuro de los habitantes de “Nandacharé”, a partir de ese entonces, en la cuestión agraria.



Mapa. Límites del territorio Chiapaneca según Navarrete. Nota: Las rutas de migración y el demarcamiento de la zona que más tarde ocuparía la ranchería “Nandacharé” (“20 de Noviembre”), son señalamientos míos.

Ocupación y conformación de “Nandishari” desde una perspectiva histórica

De entrada se hace pertinente la siguiente aclaración. Los nativos del lugar le asignaron el nombre debido que, a la orilla del poblado, seguía su cauce un arroyo, que durante el otoño se llenaba de hojas secas, tomando un tono oscuro-amarillento.²⁹ La palabra Nandacharé fue concebida de manera equivocada, ya que ni se escribía de esa manera y



mucho menos provenía de la lengua Náhuatl, como sustentó el profesor Alberto Ríos Domínguez,³⁰ en su reseña monográfica concerniente a la historia del pueblo. Mario Aguilar Penagos, señala que la palabra correcta del lugar es Nandisharí (Sharí, sustantivo del color amarillo ocre // Nanda, sustantivo de arroyo, río, aguaje, riachuelo o paraje cerca del río).³¹ Aunque Nandisharí es la palabra correcta, la denominación Nandacharé fue empleada tanto por los oriundos del lugar como por las autoridades estatales y federales. Esto lo demuestran los Periódicos Oficiales mediante el dictamen emitido de reparto y ampliación de tierras en donde aparece designado como “Ranchería Nandacharé”.

Consumada la migración y asentamiento se procede a la distribución de las tierras. Rosendo ocuparía desde el principio la parte sur-oeste de “Nandisharí” (Ver plano), posesionándose de las únicas dos vertientes de agua existentes en aquel momento (“La Noria” y “El Caulote”), lo cual generaría conflictos ulteriores con la llegada de las demás familias. La señora Guadalupe Ríos, hija de uno de los fundadores del “20 de Noviembre”, se refiere al descontento suscitado en contra de Rosendo Ruiz por el acaparamiento de las únicas vertientes de agua en esa zona:

En tiempo de seca, en Nandacharé se escaseaba el agua y los hombres tenían que ir a traer con tambos y en carreta hasta el río Grande de Acala, ya que don Rosendo Moreno se había adueñado de los dos ojos de agua: “La Noria” y “El Caulote”. El problema era grande ya que eran varias horas de camino, porque el río nos quedaba un poco lejos, mi mamá me platicaba que allá llegaban todas las señoras a lavar la ropa y solo teníamos agua en época de lluvia cuando se llenaba el “arroyón” de “Nandacharé”. A veces tenían que cavar pozos para poder extraer el agua porque el río estaba lejos del pueblo.³²

La escasez de agua fue uno de los grandes problemas que tuvieron que superar las familias al inicio de la conformación del poblado. El problema del agua era tal, que algunos se arriesgaban a cruzar el

alambrado de las tierras posesionadas por Rosendo Ruiz Moreno para poder acceder al vital líquido, lo que terminaba en agresiones por parte de este señor, ya que en algunas veces les hacía de balazos o los mandaba a correr”.³³ Según los ancianos del lugar, Rosendo siempre se mostró renuente a convivir con las demás familias, postura que lo llevó a permanecer recluido en su terreno denominado “El Ranchito” durante varios años, sin participar en las reuniones ejidales. Las arbitrariedades cometidas por el propietario, finalmente propiciaron que el descontento de los pobladores, quienes no tardarían en despojarlo de sus propiedades, mediante las crecientes denuncias dirigidas al presidente municipal de Acala, en 1932:

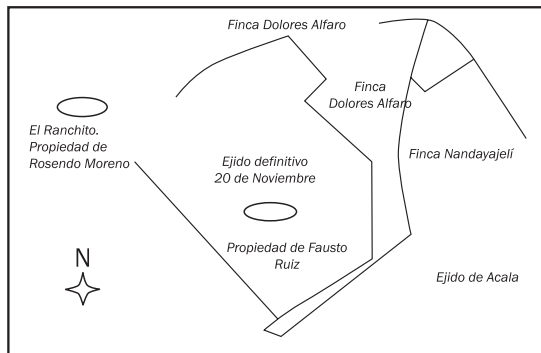
Señor presidente municipal, por medio de la presente nos dirigimos ante usted, para solicitar su intervención en los problemas que aquejan nuestra querida ranchería “Nandacharé” [...] en los tiempos actuales, la escasez de ojos de agua en el lugar nos ha perjudicado demasiado, más aun, con los abusos que comete el señor Rosendo Ruiz Moreno, que se cree dueño de las tierras y del agua por haber llegado primero al lugar. Hasta donde sabemos, éste no cuenta con los títulos de propiedad, por lo que le rogamos a que intervenga, antes de que el problema se haga mayor.³⁴

El despojo del terreno denominado “El Ranchito” se dio en el año de 1933, cuando las autoridades municipales y estatales acordaron reubicar a Rosendo Moreno. Para 1934, en la dotación definitiva, el poblado no fue beneficiado con las vertientes de agua “La Noria” y “El Caulote”. Con la iniciativa del ayuntamiento de Acala y las autoridades agrarias, los problemas de aguas casi se habían solucionado en “Nandacharé”, más aún, con el surgimiento de otros manantiales y el crecimiento del arroyo denominado “Nandacharé”, que durante la época de lluvia irrigaba los campos haciéndolos más fértiles. Otro afluente que ayudó a mitigar el problema de agua, fue el arroyo Alfaro que franqueaba al poblado en el lado poniente.

En la década de los veinte, la ranchería “Nandisharí” se había fortalecido con un número consi-



derable de familias, las cuales estaban en condición de convertirse en denunciante de terrenos, carácter que ocuparían por casi más de diez años, ya que fue hasta 1931 cuando fueron dotados de manera provisional.³⁵ De esta manera se inició el proceso de poblamiento. En el año de 1925 arribó a la comunidad el general Fausto Ruiz Córdova junto con el señor Cleofás Meneses, este último, trabajador del general y que durante muchos años se había desempeñado en las fincas de la familia Ruiz Córdova. Fausto insertó a Cleofás en la parte central de estas tierras donde le construyó una casa pequeña y un corral para el resguardo de su ganado (Ver plano). Fausto Ruiz se convertiría en una figura importante para los moradores de “Nandacharé”, por su actuación como gestor de las tierras en el período de 1929 a 1934, cuando se afectaría las demasías de la finca Dolores Alfaro.



Plano. Medidas definitivas del ejido “Veinte de Noviembre”. Tierras ocupadas por el general Fausto Ruiz Córdova y Rosendo Ruiz Moreno. Fuente: AEDCV: Archivo Ejidal de la Colonia “Veinte de Noviembre”. Plano realizado y modificado por Daniel Clemente Escobar.

Notas

- ¹ AHECH, *Memorándum de la Revolución en Chiapas*. Febrero de 1916.
- ² Benjamin, Thomas (cfr), *El camino a Levitán. Chiapas y el Estado mexicano (1891-1947)*, p. 180.
- ³ *Ídem*, p. 185.
- ⁴ AHECH (colección FCG), *Mensaje del general Salvador Alvarado al pueblo de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, 20 de marzo de 1918, cap. II, núm. 14, p. 1.
- ⁵ AHECH (colección FCG), *Informe Constitucional del C. Presidente municipal de Mapastepec*. Tuxtla Gutiérrez, 20 de marzo de 1918, cap. II, núm. 14, p. 14.

⁶ Benjamin, *op. cit.*, p. 211.

⁷ *Ídem*.

⁸ *Ídem*.

⁹ Francisco Montero Ruiz (95 años / *Entrevista audiograbada*), Colonia ejidal 20 de Noviembre, febrero 8 de 2008.

¹⁰ Fortunata Pérez Matambú (99 años / *Entrevista audiograbada*), Rivera El Amatal, Chiapa de Corzo, marzo 26 de 2008.

¹¹ García de León, Antonio (1985), *Resistencia y Utopía...*, México, Editorial Era, p. 260.

¹² Cortés Mandujano, Héctor (2006), *El Ateneo de Ciencias y Artes de Chiapas*. México, Edición de la SE, p. 62.

¹³ Cortés Mandujano, (cfr) *op. cit.*, pp. 62- 63.

¹⁴ En la finca La Escalera se convocó a Tiburcio Fernández Ruiz para que presidiera las negociaciones el 19 de Febrero de 1920. A los tres días, y acompañado de una numerosa escolta, llegó el caudillo, reiterando sus eternas condiciones, que eran las mismas del Acta de Canguí desde 1914. (García de León, *op. cit.*, p. 338).

¹⁵ Enrique Gamboa Ocaña (88 años / *Entrevista audiograbada*), Colonia ejidal 20 Noviembre, mayo 12 de 2008.

¹⁶ García de León, *op. cit.*, p. 297.

¹⁷ AHECH, *Minutario del Registro de Circulares de la Sección de Fomento, Comunicaciones y Obras Públicas de 1918 a 1919*.

¹⁸ *Ídem*.

¹⁹ Gilberto Villanueva Ruiz (92 años / *Entrevista audiograbada*), Colonia ejidal 20 de Noviembre, octubre 3 de 2007.

²⁰ *Ídem*.

²¹ Isauro Ruiz García (87 años / *Entrevista audiograbada*), Colonia ejidal Nicolás Bravo, Chiapa de Corzo, Septiembre 3 de 2009.

²² Guadalupe Ríos Castro (85 años / *Entrevista audiograbada*). Colonia ejidal 20 de Noviembre, marzo 18 de 2009.

²³ Manuel Gamboa Ocaña (89 años / *Entrevista audiograbada*), Colonia ejidal 20 de Noviembre, febrero 5 de 2009.

²⁴ AHECH, *Minutario del Registro de Circulares de la Sección de Fomento, Comunicaciones y Obras Públicas de 1918 a 1919*.

²⁵ *Ídem*.

²⁶ *Ídem*.

²⁷ AHECH, *Periódico Oficial*. Primero de Julio de 1929.

²⁸ Benjamin, *op. cit.*, p. 187.

²⁹ Guadalupe Ríos Castro (85 años / *Entrevista audiograbada*), Colonia ejidal 20 de Noviembre, marzo 18 de 2009.

³⁰ El profesor Alberto Ríos Domínguez fue la primera persona que se dedicó a la labor de enseñanza en la primaria Luz del Campo, a partir de 1932. En 1996 escribió una mesurada reseña monográfica, enfatizando en los aspectos actuales del poblado.

³¹ Aguilar Penagos, Mario (1992), *Diccionario de la lengua chiapaneca*. México, Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 246-247.

³² Guadalupe Ríos Castro, *Entrevista audiograbada...*

³³ Jesús Moreno Molina (87 años / *entrevista audiograbada*), Colonia ejidal 20 de Noviembre, mayo 11 de 2009.

³⁴ AEDCV, *Documento en el que se solicita la intervención del ayuntamiento de Acala, ante los abusos de Rosendo Ruiz Moreno* (Documentos sin clasificar).

³⁵ AGE, *Periódico Oficial*. Primero de Julio de 1931.



Cofradías de indios, cambio y continuidad, El caso de Tuxtla Chico en el Soconusco

Antonio Cruz Coutiño*

Solamente se ocupaban en bailar el baile del *Puhuy* [lechuza], el baile del *Cux* [comadreja] y el del *Iboy* [armadillo], y bailaban también el *Ixtzul* [ciempiés] y el *Chiltic* [quien anda sobre zancos]. Además, obraban muchos prodigios [...] Entonces dieron principio a sus cantos y a sus bailes. Todos los de Xibalbá llegaron y se juntaron para verlos. (Recinos, 1984: 165-166).

Hace tiempo, a finales de los noventa, supimos a través del cronista de Tuxtla Chico, en la región del Soconusco (Chiapas), que ahí permanecía “auténtica e inmutable” según su expresión, “una antigua tradición autóctona”. Una festividad que involucraba niños pintados de negro, pitos y tambores centenarios, varios iconos de San Pedro y San Marcos, pólvora, música y procesiones; guerra de dulces, degüello de patos y, sobre todo, un elemento perturbador: el enigma de algunos rituales nocturnos conducidos por chamanes. Ello desencadena el interés hacia la pequeña ciudad y hacia la región Soconusco en general. Interés en su particular mitología contemporánea, en su arraigada agricultura del cacao, en las ricas variedades de su chocolate y en las prácticas curativas-esotéricas chamánicas, típicas de la región.

Tiempo después, en 2008 vimos por primera vez las manifestaciones externas, visibles, de la celebración religiosa y festiva asociada a la divinidad tutelar de los tuxtlachiquenses, San Pedro Mártir, “patrón de los indios”. Hubo acercamiento a los dirigentes de la organización encargada de la festividad, ellos escucharon con atención y procedió la conversación. Hubo comprensión y buena acogida.

A partir de ello, gracias a alguna subvención oficial y un buen de coraje, se decidió estudiarla exploratoriamente, razón por la cual se ha efectuado hasta aquí, varias temporadas de trabajo de campo; justo durante los períodos de mayor intensidad ritual, entre los años 2009 y 2011. De ahí las largas jornadas de observación *in situ*, observación participante, seguimiento fotográfico e intensas entrevistas testimoniales, conversaciones diversas con informantes calificados.

Religiosidad popular

Se entró a Tuxtla Chico entonces y, fueron penetradas las diversas celebraciones asociadas al festejo de San Pedro Mártir. Muy pronto fue evidente que todo el ritual –más adelante asimilado como un vasto complejo ceremonial y festivo– convergía en “El Cofrado”, voz derivada de la muy castiza *cofradía*, vocablo local. Ello debido a las distintas significaciones que se le atribuyen, mismas que remiten mentalmente a todos –oriundos y vecindados, propios y extraños, moradores y vecinos–, a la cofradía contemporánea, aunque de ascendencia colonial, la única persistente, la Cofradía del Señor San Pedro Mártir.

* Docente e investigador de la UNACH-Facultad de Humanidades, miembro del Cuerpo Académico Estudios Mesoamericanos.



Cofradía: asociación e institución social que, tal como la define Ruz (2003: 26), de acuerdo con los estudiosos que le preceden, tuvo durante la época colonial:

Como objetivo primordial organizar a los fieles en torno al culto a un santo o [a] alguna devoción, actividad que los eclesiásticos concebían como apoyo importante para las tareas de adoctrinamiento –fomentaban la asistencia a misa, la asiduidad de los sacramentos y el mantenimiento del ritual–[mismas] que los [propios] indios abrazaron con entusiasmo dado que, en alguna medida, les permitía recuperar antiguos espacios de culto público, a la vez que facilitaban la cohesión comunal [como en] los festejos organizados en honor a los santos patronos, que en [...] ocasiones adquirieron el rango de deidades fundadoras de los poblados, a menudo amalgamándose en el imaginario indígena con antiguas deidades prehispánicas.

Esta precisión permite comprender las definiciones locales, asociadas: 1) Organización comunitaria, religiosa y cooperativa que, en general, sustenta al conjunto de las celebraciones asociadas a San Pedro Mártir y a San Marcos Evangelista, personajes conocidos coloquialmente como los santos; 2) Espacio físico en donde se efectúa la mayor parte de las actividades rituales y festivas referidas a los santos señalados, también designado Recinto de Fiesta; 3) Miembro de la cofradía aludida, también llamado Correlón, en quien, previa designación, recae la organización y financiamiento substancial del conjunto de celebraciones rituales asociadas a la festividad aludida; 4) Conjunto de las actividades rituales y festivas vinculadas a la celebración periódica de los santos Pedro Mártir y Marcos Apóstol; 5) Ensayo o “ensaye”, es decir, cada una de las cuatro celebraciones rituales y festivas que se efectúan antes del día principal de la fiesta de San Pedro Mártir.

Todo el conocimiento que la práctica de este complejo festivo-ceremonial implica, lleva a la ponderación de los vastos procesos de generación y acumulación de experiencia, en los que se susten-

tan estas prácticas socioculturales (usos, rutinas, estilos, saberes, aprendizajes, comportamientos, tradiciones, mitos, rituales y un largo etcétera), asociadas a la Mesoamérica antigua y moderna: los pueblos mayas prehispánicos y contemporáneos, las tradiciones religiosas animistas mesoamericanas, las formas particulares –regionales– de sujeción del indio durante la época virreinal, la organización política-religiosa del período colonial, el tipo particular de evangelización que lleva el catolicismo a estas partes del mundo y, en lo más reciente, la dinámica particular de los procesos diferenciados de aculturación, mestizaje y sincretismo religioso y cultural.

Todo este vasto acervo de conocimientos contenidos en los procesos que implican la festividad de San Pedro Mártir en Tuxtla Chico, y en general en los respectivos acervos asociados a las festividades religiosas del ámbito mesoamericano, forman parte de la identidad socio-cultural de los pueblos y regiones más amplias de Mesoamérica. Forman parte de su cultura y en particular de su “patrimonio intelectual” (para diferenciarlo del patrimonio estrictamente físico, tangible o arquitectónico). No obstante, la idea, la conceptualización formal que se ajusta más a las expresiones sincréticas de estas festividades rituales socio-religiosas, es aquella asociada a la Religiosidad Popular,¹ concepto teórico-antropológico que a guisa de plataforma conceptual, facilita la deconstrucción-explicación del fenómeno socio-cultural aludido, expresado en estos complejos festivo-ceremoniales. Prácticas culturales que, como en el caso de Tuxtla Chico, se observan plenamente establecidas, consolidadas y autónomas.

Inexistencia de estudios

Al tiempo que se conocía la ciudad, su gente, pero sobre todo los diversos pequeños componentes de este magno complejo ceremonial y festivo – tanto por la vía de la conversación y la entrevista, como de la observación misma– se emprendió la tarea de hurgar cada vez más y más, textos hemerográficos, hasta topar con algo relativamente viejo y significativo: el clásico ensayo pionero de



Murdo J. MacLeod (1983) sobre los diversos roles jugados por las cofradías de Chiapas y Centroamérica durante los siglos XVI al XVIII.

A pesar de los límites del estudio, basado en documentos del Archivo General de Centroamérica (AGCA), el Archivo Histórico Diocesano (AHD) y el Archivo General de Indias (AGI), el autor funda en ese texto conciso, las bases conceptuales y metodológicas de la investigación histórica ulterior sobre la cuestión. Tanto, que sobre esa línea de trabajo ahora son notables las aportaciones de Díaz Cruz (1983 y 1993) respecto del proceso de fundación-adopción de las cofradías durante el siglo XVII por parte de los pueblos indios, y la subsecuente adaptación de esta institución europea medieval a las antiguas prácticas religiosas precolombinas.

Del mismo modo, fue preciso volver al trabajo desarrollado por Dolores Aramoni (1992, 1995 y 1998). Ella emprendió el estudio sistemático de las cofradías y mayordomías zoques de la zona central de Chiapas. Ello incluye el proyecto (aún en marcha en el Instituto de Estudios Indígenas, en San Cristóbal de Las Casas) sobre “Las cofradías de los pueblos zoques de Ocozocoautla y Tuxtla durante los siglos XVII al XIX”. Asimismo, se descubrió la valiosa y reciente obra publicada por Palomo Infante (2000, 2002 y 2004 entre otros) respecto de las cofradías de los pueblos tzeltales y tzotziles de Chiapas, y la meritoria aportación de Lisbona Guillén (2004) sobre las cofradías zoques de Tapilula y el Norte de Chiapas. Finalmente, se encontró datos adicionales en la producción etnohistórica de Andrés Fábregas y Mario H. Ruz. El primero al dedicar sus textos iniciales a las mayordomías zoques de Tuxtla Gutiérrez (Fábregas, 1971 y 1987) y el segundo al aportar dos textos útiles aunque tangenciales (Ruz, 1989 y 2003).

Se revisó todo y fue posible confirmar lo que por intuición se sabía: que desde la historia y la etnografía aún no se estudian las cofradías y las festividades de la región Soconusco (entre ellas las de Tuxtla Chico), aunque se advierte la disponibilidad de fuentes documentales, tal y como se exhibe en algunas memorias. Por ejemplo, en el catálogo del Fondo Provincia Chiapas del AGCA (apartado: Cofradías

1778-1807), el maestro Jan de Vos (1985) reseñaba documentos relacionados con las cofradías de Acapetagua y Escuintla. Asimismo, en el inventario de los documentos referidos a Chiapas, disponibles en el AGI, De Vos & Báez (2005) dan cuenta de varios expedientes relacionados con las cofradías del Soconusco durante los siglos XVII y XVIII. Incluso relacionan cartas diversas de los obispos de Chiapas que refieren cofradías y hermandades.

Ahí, en tal inventario, algún manuscrito menciona las parroquias de “Tuxtla (Chico) y Ayutla”, y en general, la simple relación de los documentos asociados al tema y a la región, evidencian las preocupaciones del tiempo: 1) La excesiva fundación de cofradías en los pueblos indios; 2) La instrucción de practicar “sólo bailes cristianos, no paganos” y 3) Una prohibición expresa: que los indios no efectúen “fiestas paganas” ahí en donde se realizan eventos litúrgicos oficiales.

Tras esta indagación, se encuentra asimismo un texto sobre los Libros de Cofradías del AHD, de Palomo Infante (2001), en donde la autora confirma las pesquisas de MacLeod (1983), al tiempo que evidencia la abundante información disponible sobre cofradías –en especial sobre corporaciones indígenas, españolas y ladinas, radicadas en los pueblos de ascendencia tzeltal y tzotzil–, aunque, de la organización y calidad de sus contenidos, se deduce la existencia de materiales relacionados con todos los pueblos del Obispado de Chiapas, en donde se incluye a la región del Soconusco.

En síntesis, ahora se conoce la inexistencia de referencias expresas sobre las cofradías coloniales del Soconusco, y el desolador panorama de la investigación etnográfica. Nada sobre su peculiar religiosidad contemporánea, sobre la organización y estructura escénica de sus festividades religiosas, o sobre el funcionamiento de las escasas cofradías persistentes. Ello no obstante la valía de algunos trabajos seminales; las indagaciones emprendidas por Carlos Navarrete (1982 y 1999) sobre el culto a la muerte en Guatemala y el Soconusco, los socio-religiosos estudios de caso de Casillas (1993), la religiosidad híbrida asociada al culto de San Simón en Guatemala, de Sanchiz Ochoa (1993), o el texto



exploratorio de Arriola (2003), sobre la religiosidad popular soconusquense.

Narración del ciclo festivo

Se inicia entonces este reconocimiento. Se emprende la narración del largo proceso ceremonial y festivo de San Pedro Mártir, propio de Tuxtla Chico, pueblo y pequeña ciudad entrañable. Esto, como punto de partida, pues el propósito ulterior es: el estudio de las fiestas tradicionales del Soconusco, aunque sólo aquellas celebradas por las cofradías de ascendencia colonial y por sus derivaciones contemporáneas.

Se adopta la perspectiva del sincretismo religioso y la religiosidad popular; conceptos que se asumen en el marco de procesos históricos mediante los cuales se restituye, afirma, fortalece o recrea una parte substancial de la identidad cultural de los pueblos indios y mestizos, con especial referencia a la región mesoamericana. Queda a otros la tarea encomiable de discernir, destacar y acaso promover estas mismas prácticas religiosas y socioculturales, en tanto que fenómenos que implican la configuración de estrategias de reanimación, resistencia e incluso de restitución cultural, orientadas hacia una pretendida identidad maya, precolombina o “propia de los pueblos indios.”²

Se procede a observar las particularidades del calendario ritual–ceremonial de la festividad de San Pedro. Su calendarización, organización general, celebraciones y rituales, responsables específicos, aspecto lúdico–recreacional, etcétera, proceso diferenciado por cuatro fases o etapas bien delimitadas: a) Preparativos y providencias b) Ensayos ceremoniales; c) Ritualidad intensiva; d) Postrimerías rituales. Las fechas nodales son las siguientes:

FASE A. Preparativos y providencias

Fecha 1. 26 al 31 de octubre. Fecha variable. Domingo anterior al Todosanto. Domingo 26 de octubre (2008). Domingo 25 de octubre (2009). Domingo 31 de octubre (2010). Domingo 30 de octubre (2011). Domingo 28 (2012). *Día de la Junta Preparato-*

ria. Esta fecha y la posterior, ambas sortean los días uno y dos de noviembre debido a la festividad del Todosanto. Ella incluye las fechas litúrgicas cristianas de todos los santos y fieles difuntos. Es reunión informal preparatoria de los *principales* de la Cofradía, en la Casa del Altar Permanente de los Santos (CAP). Se efectúa por la tarde sin precisión de hora exacta. Se reúnen exclusivamente los cuatro capitanes y su secretario, a fin de revisar el calendario ceremonial anual (*figura 1*) y acordar la fecha de visita a los designados nuevos cofrado y abanderados.³

Fecha 2. 04 al 09 de noviembre. Fecha variable. Domingo posterior al Todosanto. Domingo 09 de noviembre (2008). Domingo 08 de noviembre (2009). Domingo 07 de noviembre (2010). Domingo 06 de noviembre (2011). Domingo 04 de noviembre (2012). *Día de la Visita de los Capitanes.* Este día los capitanes visitan a los nuevos cofrado⁴ y abanderados, a fin de cerciorarse de la inexistencia de impedimento o dificultad para ejercer su nombramiento y encargo. Ante esto los nuevos oficiales ratifican su voluntad de cumplir el compromiso. Hay ocasiones en que al ser citados, ellos no asisten por trabajar temporalmente lejos; entonces acuden sus familiares (esposa, padres o hermanos), quienes regularmente ratifican el encargo.

Fecha 3. 03 al 09 de enero. Fecha variable. Primer domingo de enero. Domingo 06 de enero (2008). Domingo 04 de enero (2009). Domingo 03 de enero (2010). Domingo 09 de enero (2011). Domingo 08 de enero (2012). *Día de la Primera Junta General.* Esta reunión general de la Cofradía se efectúa en la CAP, por la mañana, sin precisar una hora exacta, aunque hay *anuncios*⁵ de cuetes y bombas. Están presentes: capitanes, secretario, correlones, nuevos cofrado y abanderados, y Comité de Apoyo⁶. Conversan y acuerdan sobre los siguientes puntos:

1. Confirmación de las cuentas y gastos de la celebración del período anterior, para saber el estado que guardan sus recursos (corte de caja, cuentas pendientes, finiquitos, etcétera).
2. Evaluación general de los festejos del año anterior, actuación del *cofrado viejo* y de los abanderados anteriores, los correlones, negros y negritos,



- y adopción de medidas correctivas.
- Definición o aceptación de la propuesta del nuevo cofrado, respecto de la casa que fungirá como Recinto de Fiesta de la Cofradía (RFC). Ella debe ser espaciosa, provista de patio e infraestructura suficiente para desarrollar con holgura las actividades rituales, festivas y de servicio.
 - Previsiones para la selección de la marimba-orquesta local que ameniza las celebraciones de los días principales 28 y 29 de abril. Ello consiste en la contratación adelantada de 16 a 20 horas de música.
 - Planificación y preparativos para la peregrinación de la Cofradía, al templo de la Virgen de Candelaria⁷ el 29 de enero. El cofrado y los abanderados cubren los gastos para la “música de compañía”. Desde hace pocos años mariachis o “bandeada”, esta última: banda de tambores y vientos.
 - Preparativos y provisiones para la visita de cortesía y solicitud al Ayuntamiento, instancia a la que se le requieren los permisos para el uso de espacios públicos, y “apoyo económico” para facilitar las celebraciones rituales y festivas.
 - Revisión de los fallecimientos recientes y enfermos, miembros de la Cofradía, examen tras el cual se acuerda el otorgamiento de apoyos económicos, pago de misas u otro tipo de socorros espirituales y materiales.

Al término de esta junta general, luego de tres o cuatro horas de trabajo, los cuatro capitanes, o un par de ellos y acompañantes, efectúan una visita de cortesía al Chimán de la Cofradía,⁸ mientras los restantes visitan a las familias de los cofrades enfermos y fallecidos, para concretar los socorros económicos y espirituales convenidos.

Fecha 4. Cualquier día de febrero. Fecha móvil. Fecha olvidada (2008). Martes 11 de febrero (2009). Miércoles 10 de febrero (2010): Viernes 04 de febrero (2011). Miércoles 15 de febrero (2012). *Visita de cortesía y solicitud al Ayuntamiento.* Día determinado por la fecha de la audiencia oficial. En esta fecha los capitanes y algunos correlones visitan a la autoridad municipal, a quien se le entrega un “escri-

to de petición” en donde se solicitan permisos para el uso de espacios públicos, cesión de derechos por el “pago de piso enfrente del cofrado”, previsión y protección policial, pero sobre todo: aseo, iluminación y buen estado de las calles que forman parte de los recorridos ceremoniales. Solicitan incluso apoyo económico para facilitar las celebraciones rituales y festivas.

Fecha 5. 28 de enero. Fecha fija, día variable. Lunes 28 de enero (2008). Miércoles 28 de enero (2009). Jueves 28 de enero (2010). Viernes 28 de enero (2011). Sábado 28 de enero (2012). *Reunión previa a la Peregrinación de la Virgen.* Es el día inmediatamente anterior a la festividad de la Virgen de Candelaria, “patrona del pueblo”. Por la tarde (17:00) de esta fecha se reúne en la CAP la asamblea de los cofrades (capitanes, correlones viejos, nuevos correlones y músicos), el Comité de Apoyo y otras personas interesadas. Efectúan los preparativos y la organización de la procesión. Se distribuyen “comisiones” y se determina el monto de los gastos, en especial para la adquisición de artilugios de pólvora: bombas, cuetes y carrilleras de triques.

Fecha 6. 29 de enero. Fecha fija, día variable. Martes 29 de enero (2008). Jueves 29 de enero (2009). Viernes 29 de enero (2010). Sábado 29 de enero (2011). Domingo 29 de enero (2012). Mero día de la Virgen o día principal de la festividad de la Virgen de Candelaria. *Día de la Peregrinación a la Virgen de Candelaria.* Al medio día de hoy, sin precisar una hora exacta, se reúne la Cofradía en pleno, en la CAP, de donde parte la procesión que se dirige al templo parroquial. La peregrinación integra a las familias de quienes forman parte de la Cofradía: capitanes, correlones, abanderados, negros, negritos, músicos, comideras y cueteros. Pero también a vecinos del barrio de San Miguel. Van “a visitar” en su día, a la Virgen de Candelaria, patrona de la parroquia, desde tiempo inmemorial protectora de los mestizos. Hay anuncio de cuetes y bombas.

Uno de los correlones más viejos, sin ser Capitán, porta el “estandarte de la Cofradía”, también llamado “estandarte de los correlones” y los nuevos abanderados, sus respectivas banderas. Los nuevos cofrado y abanderados sufragan la música de



compañía (bandeada o mariachis), mientras que la Cofradía atiende la logística de la peregrinación, incluyendo a la rezadora. Van y presentan agradecimientos a la Virgen, por su intercesión ante Dios y/o ante sus antiguas divinidades, por su salud, trabajo y abundantes cosechas.

Fecha 7. Cualquier día de febrero o marzo. Fecha móvil. Cita olvidada (2008). Miércoles 04 de marzo (2009). Miércoles 25 de febrero (2010). Lunes 28 de febrero (2011). Lunes 12 de marzo (2012). *Nueva visita al Ayuntamiento o al Presidente Municipal.* Día determinado en función de la respuesta oficial anterior. En esta visita se reciben los permisos oficiales correspondientes y la aportación económica municipal de 35,000 pesos (2009 y 2010) y 36,000 pesos (2011 y 2012). Asiste el Cofrade Mayor o Primer Capitán y el segundo, y en su defecto quienes están disponibles, más algunos correlones acompañantes. En ocasiones hasta cuatro veces deben asistir, sin excluir la antesala que efectúan al igual que los ciudadanos en general.

Fecha 8. 16 al 22 de marzo. 3er. domingo de marzo. Domingo 16 de marzo (2008). Domingo 22 de marzo (2009). Domingo 21 de marzo (2010). Domingo 20 de marzo (2011). Domingo 18 de marzo (2012). *Domingo anterior al Día de la Pasada del Santo.* Es el domingo ante-anterior al domingo inicial de la Semana Santa, Día del Primer Ensaye o ensayo. Este día se reúnen en la CAP de los santos, los *principales* de la Cofradía: los cuatro capitanes, el nuevo cofrado y el secretario. Aquí ratifican y en caso necesario rectifican la ubicación definitiva de la casa-habitación en donde se instalará el cofrado o Recinto de Fiesta de la Cofradía (RFC).⁹

Fecha 9. 26 de marzo al 01 de abril. Fecha variable, día domingo. Domingo 30 de marzo (2008). Domingo 29 de marzo (2009). Domingo 28 de marzo (2010). Domingo 27 de marzo (2011). Domingo 01 de abril (2012). Día de la Pasada del Santo, también llamado *Día de la Pasada de los Santos*. Es el domingo inicial de la Semana Santa, anterior al sábado de Gloria, día del Primer Ensaye. En esta fecha se observa la actuación semi-ritual de la “pasada” de los santos de la Cofradía –San Pedro Mártir (SPM) y San Marcos Evangelista–, misma que se anuncia

con cuetes y bombas. Las imágenes se trasladan mediante sus pequeñas andas individuales, desde la CAP, al RFC; sencilla marcha que toma tintes de verdadera procesión cuando el RFC se ubica a cierta distancia de la CAP. Este día los correlones construyen un altar provisional en el RFC. Hay provisión de comida y baile por parte del cofrado y su familia. Es el día inicial del período de cuarentena¹⁰ para todos los miembros de la Cofradía.

Fecha 10. 01 al 06 de abril. Fecha variable. Viernes anterior al Sábado de Gloria. Viernes 04 de abril (2008). Viernes 03 de abril (2009). Viernes 02 de abril (2010). Viernes 01 de abril (2011). Viernes 06 de abril (2012). *Viernes víspera del Primer Ensaye.* Cuarto viernes de la cuaresma cristiana. Durante todo el día, los nuevos correlones llevan al RFC, materiales para la fabricación del altar o “capilla” definitiva (antiguamente postes y palos del árbol de chiche¹¹, tablas y fardos de hojas de pacaya), arreglos para la casa (pencas de flor de corozo¹² y pequeños racimos de frutas de pacaya¹³) y otras ofrendas,¹⁴ entre ellas leña y productos básicos. Hay permanentemente, música de tres tambores y una chirimía de los músicos tradicionales, y al atardecer, bombas y cuetes que anuncian el término de la jornada.

FASE B. Ensayos ceremoniales

Fecha 11. 02 al 07 de abril. Fecha variable. Sábado de Gloria. Sábado 05 de abril (2008). Sábado 04 de abril (2009). Sábado 03 de abril (2010). Sábado 02 de abril (2011). Sábado 07 de abril (2012). *Sábado Día del Primer Ensaye.* Es el sábado posterior al cuarto viernes de la cuaresma cristiana.

- 07:00. Los miembros de la Cofradía inician la construcción y acondicionamiento del RFC, incluido el altar de SPM y la colocación de las imágenes ahí.
- 16:00. Inicia la segunda Junta General tradicional de la Cofradía, en cualquier salón anexo o área apartada del RFC. Se reúnen los cuatro capitanes, su secretario, el cofrado y todos los correlones. Planifican organización y previsiones.



- 18:00. El Chimán de la Cofradía acude al RFC “a pedirle permiso a los santos, para que le pase sus velas [a los miembros de la Cofradía] y reciba las ofrendas de ellos a los santos”. Esta ceremonia sirve “para confirmar el amarre de todos”, su cuarentena.
- 20:00. Da inicio, frente al altar de los santos, de modo intermitente, la danza de los negros y negritos, guiada por los tambores y chirimía de los músicos tradicionales, pero sobre todo por el Chimán del Cofrado o por el Abuelo de los Negritos¹⁵. A esta ceremonia nocturna llaman “el velorio” o “la velación”. Termina a las 04:00 del día siguiente.

Se entiende que en tiempos anteriores estas sesiones fueron de verdadero “ensayo”. Se practicaba y se ponía a prueba la organización, los rezos, la música y la danza. A partir de este día, antiguamente iniciaba el período de la “siembra del maíz de temporal” en las sementeras del municipio y de la región Soconusco en general.

Fecha 12. 09 al 14 de abril. Fecha variable. Sábado posterior al Sábado de Gloria. Sábado 12 de abril (2008). Sábado 11 de abril (2009). Sábado 10 de abril (2010). Sábado 09 de abril (2011). Sábado 14 de abril (2012). *Sábado Día del Segundo Ensayo.*

- 18:00. Desde esta hora, al RFC acude la hermandad en pleno: capitanes, correlones viejos, correlones jóvenes, abanderados y cofrado, siendo este último quien funge como anfitrión. Durante la tarde de hoy y las de los siguientes ensayos, individuos y familias enteras acuden a los santos, a presentar sus rezos, plegarias y ofrendas.
- 18:30. Los cuatro capitanes y el cofrado efectúan la ceremonia de recepción de nuevos miembros a la Cofradía: correlones, negros y negritos. Es problemática la edad inicial de estos últimos: aunque el acuerdo más reciente ordena aceptarlos a partir de los cinco años de edad, en la práctica se observan “niños de brazos”, cuyos padres anticipadamente los “promesan” o “regalan” a San Pedro o a “los santos”.

- 20:00. Da inicio, frente al altar de los santos — de modo intermitente— la danza de los negros y negritos, guiada por los tambores y chirimía de los músicos tradicionales, pero sobre todo por el Abuelo de los Negritos, ceremonia idéntica a la del día anterior.

Fecha 13. 16 al 21 de abril. Fecha variable, día fijo. Sábado 19 de abril (2008). Sábado 18 de abril (2009). Sábado 17 de abril (2010). Sábado 16 de abril (2011). Sábado 21 de abril (2012). *Sábado Día del Tercer Ensayo.*

- 18:00. Desde esta hora, al RFC acude la Cofradía en pleno: capitanes, correlones viejos, correlones jóvenes, abanderados y cofrado, siendo este último quien funge como anfitrión, al igual que de las anteriores sesiones.
- 20:00. Da inicio, frente al altar de los santos, de modo intermitente, la danza de los negros y negritos, guiada por los tambores y chirimía de los músicos tradicionales, pero sobre todo por el Abuelo de los Negritos. Esta ceremonia nocturna, idéntica a la del día anterior, termina a las 04:00 del día siguiente.

Fecha 14. 23 al 28 de abril. Fecha variable, día fijo. Sábado 26 de abril (2008). Sábado 25 de abril (2009). Sábado 24 de abril (2010). Sábado 23 de abril (2011), Sábado 28 de abril (2012). *Sábado, día del Cuarto Ensayo.* Este día de importancia clave, en ocasiones coincide con el Día de la Visita de San Marcos, como en 2010, fecha en que los actos profanos y rituales de la jornada se duplican y presentan mayor complejidad.

- 18:00. Desde esta hora, al RFC acude la organización en pleno: capitanes, correlones viejos, correlones jóvenes, abanderados y cofrado, siendo éste último quien, como durante los ensayos anteriores, funge como anfitrión.
- 19:00. En cualquier salón anexo o área apartada del RFC se efectúa una especie de cónclave de la Cofradía: cuatro capitanes, dos abanderados, cofrado, secretario y correlones viejos. Se



reúnen para acordar el nombramiento de los nuevos cofraders y abanderados, relevos para el año siguiente.

- 20:00. Da inicio, frente al altar de los santos, de modo intermitente, la danza de los negros y negritos, guiada por los tambores y chirimía de los músicos tradicionales, pero sobre todo por el abuelo de los Negritos. Esta ceremonia nocturna termina a las 04:00 del día siguiente.

FASE C. Intensificación ritual

Fecha 15. 24 de abril. Fecha fija, día variable. Jueves 24 de abril (2008). Viernes 24 de abril (2009). Sábado 24 de abril (2010). Domingo 24 de abril (2011). Martes 24 de abril (2012). *Día de la Visita de San Marcos*. Este día de fiesta, en ocasiones coincide con el día del cuarto ensaye, como en 2010, fecha en que los actos profanos y rituales de la jornada se duplican y presentan mayor complejidad.

- 07:30. La familia Franco Cancino abre las puertas de su casa, la llamada Casa de San Marcos (CSM),¹⁶ en donde hay detonación de cuetes y bombas para indicar el inicio de las labores de acondicionamiento del altar y el recinto de fiesta.
- 08:00. Da inicio el acondicionamiento del altar de San Marcos y áreas anexas (sala, corredor, patio-cocina, retrete y bocacalle) indispensables para la celebración. Las *madrinas* del festejo y los vecinos del barrio acuden para brindar su apoyo. Desde esta hora y durante todo el día, familias enteras acuden “a visitar al santo”; le rezan, dicen sus plegarias y dejan sus ofrendas típicas.
- 10:00. Los correlones brindan sus respetos al santo. Traen como parte de su ofrenda entre diez y 20 racimos de flor de corozo, que ayudan a disponerlos como parte del altar y de la decoración del recinto de fiesta. Al término, hay detonación de cuetes y bombas. Con esto se indica a la comunidad, la conclusión del altar e instalación del recinto.
- 14:00. Se ofrece comida (estofado de pollo), re-

fresco o cervezas a las madrinas de la celebración y asistentes, entre ellos algunos capitanes y correlones de la Cofradía.

- 16:00. Desde el RFC, la Cofradía en su conjunto parte en procesión hacia la CSM, para visitarlo formalmente, tomando la vía más corta. Se le hacen presentes de veladoras, copal¹⁷ e incienso; se le reza, agradece e implora, y se efectúa el ceremonial de música tradicional y danza de negros y negritos.
- 17:30. La hermandad conjunta, en procesión, lleva a San Marcos en andas, “a visitar” al SPM residente y “a escuchar misa de seis”. Toma la calle de Ocampo, luego la avenida Obregón e ingresa por la puerta principal del templo parroquial. A su regreso, la procesión toma la calle Hidalgo y luego la avenida Aldama hasta regresar a la CSM, desde donde el contingente vuelve al RFC, tomando nuevamente la vía más corta.
- 22:00. De nueva cuenta la Cofradía en pleno, mediante procesión festiva (música tradicional, “vivas”, cuetes y triques), va a la CSM, “ahora sí, a celebrar las vísperas del santo”. Toma la vía más cercana para llegar y, con música de chirimía y tambores, los negros y negritos danzan frente al altar. Después, a todos los presentes se sirve chocolate o café y pan. Música y danza tradicional continúan intermitentes hasta las 04:00 del día siguiente.

Fecha 16. 25 de abril. Fecha fija, día variable. Viernes 25 de abril (2008). Sábado 25 de abril (2009). Domingo 25 de abril (2010). Lunes 25 de abril (2011). Miércoles 25 de abril (2012). *Mero Día de San Marcos*. Celebración festiva de San Marcos Evangelista, tanto el de la Cofradía como el de la familia Franco Cancino.

- 04:00. En el RFC los correlones efectúan el lavado del nixtamal y lo llevan a moler al molino que “desde hace años se ofreció, sin cobrar un solo centavo”. A esta hora, o algo más tarde, personas asiduas previamente autorizadas¹⁸ presentan sendos arcos y cortinas de flores,



hojas, frutillas o papel picado, para adornar las puertas del RFC.

- 07:00. Las comideras revuelven la masa de nixtamal con la *teteste* o pasta serenada previamente ante el altar de SPM, al igual que la *leche de cruz*¹⁹ y elaboran con tales ingredientes el Pozol de San Pedro. También inician la preparación de grandes cantidades de comida de fiesta: carne de res en mole y sopa de arroz.
- 08:00. Por instrucción de los capitanes, los correlones reparten a los domicilios de las familias cercanas a la Cofradía –con base en una lista previamente elaborada–, *tanates* grandes y pequeños de Pozol de San Pedro, en pasta.
- 09:00. Los correlones distribuyen igualmente, raciones de la “comida de fiesta” –hoy en envases de plástico, antiguamente en *tanates*–, incluso sobres o pliegos vacíos que remiten los capitanes a las familias relativamente acomodadas, ajenas a la Cofradía. Esto para sugerir su cooperación económica.
- 10:00. Desde el RFC inicia el viaje–visita al Chimán de la Cofradía, tomando la ruta más breve. La encabezan los capitanes, el cofrado y su esposa, y los abanderados. Se escucha que “van por el abuelito.”²⁰ En su recinto, el Chimán, mediante el uso de velas, envoltorio y gallo colorado, efectúa una limpia general escalonada, descendente: cofrado y esposa, cuatro capitanes, correlones mayores, correlones jóvenes y negros. No negritos.
- 13:00. Parte la columna de regreso, desde el recinto del Chimán hasta el RFC. Más o menos a la misma hora, en el RFC, inicia un baile con marimba–orquesta local, jolgorio, algo de cerveza y aguardiente. Los recorridos, tanto de ida como de vuelta, tardan aproximadamente 60 minutos (2009).
- 18:00. Van al templo parroquial el cofrado, su familia e invitados, a visitar formalmente al SPM residente. Le rezan, agradecen e imploran y, por “ofrenda permisible”, de acuerdo con el párroco del templo, sólo llevan flores y limosna en metálico. A esto llaman “rezo de San Pedro” y regresan al RFC a las 19:30.

En la CSM desde las 05:00 dan inicio los festejos con detonación de bombas y cuetes. Las madrinan del festejo llevan “mañanitas” al santo, hay música de marimba y baile público, y a todos se obsequia con chocolate o café y pan. A las 14:00, igual que el día anterior se ofrece comida (pollo en mole), refrescos o cervezas a las madrinan del festejo y asistentes. A las 19:00 hay *anuncio* de bombas y cuetes que llama al rezo del Rosario, mismo que inicia a la 20:00. Al término se ofrece chocolate o café y pan a los presentes, e inicia ahora sí formalmente, la música de marimba, el trasiego de cervezas y algo de licor, y el baile que antiguamente terminaba al amanecer del día siguiente y ahora sólo a las 02:00.

Fecha 17. 26 de abril. Fecha fija, día variable. Sábado 26 de abril (2008). Domingo 26 de abril (2009). Lunes 26 de abril (2010). Martes 26 de abril (2011). Jueves 26 de abril (2012). *Día de los Preparativos de la Limpia*. Es día de descanso absoluto. Sin embargo algunos vecinos, familias cercanas a la Cofradía y el público local y regional “visita al santo”, es decir al SPM de la Cofradía. A lo largo del día, personas de todos los tipos sociales, se postran ante las imágenes y entregan sus ofrendas, incluyendo dinero suelto, dinero oculto en los sobres remitidos el día anterior, dinero que depositan en la alcancía del altar y en ocasiones víveres. Estos presentes también se entregan a lo largo del período ceremonial. El cofrado y los miembros de su familia efectúan el aseo general de interiores y exteriores del RFC. Los nuevos correlones reinician hoy su entrega de racimos o pencas de flor de corozo y fardos de hojas de pacaya, para el renuevo de la decoración del altar y el RFC.

Fecha 18. 27 abril. Fecha fija, día variable. Antevíspera del Mero Día. Domingo 27 de abril (2008). Lunes 27 de abril (2009). Martes 27 de abril (2010). Miércoles 27 de abril (2011). Viernes 27 de abril (2012). *Noche de la Limpia*. También llamada Noche del Chimán y Día del Chimaneado de las Calles.²¹

- 07:00 Se inicia en el RFC el renuevo de la decoración del recinto y del altar de SPM, con la presencia de capitanes, correlones, cofrado y



- familia de éste.
- 09:00. Los abanderados y sus familias, en sus respectivas casas, inician la decoración del recinto y del altar de las banderas²² para la “velación” de éstas. Hay uso de materiales tradicionales: hojas y frutillas de pacaya, racimos de flor de corozo, incensarios de arcilla, copal y estoraque²³; tamales o comida de fiesta, e incluso música comercial.
 - 10:00. Arriban los músicos tradicionales al RFC. Tocan tambores y chirimía, tras la terminación del renuevo de la decoración. Hay una especie de *anuncio* público: el cofrado hace estallar un par de bombas voladoras, para indicar la conclusión del renuevo.
 - 11:00. Da inicio la fabricación del altar tradicional del SPM residente, el del templo parroquial. Están presentes capitanes, correlones y cofrado; este último es el responsable de anunciar mediante la explosión de bombas voladoras y/o cuetes, el término de los trabajos.
 - 16:00. Visita de la Cofradía en pleno, al SPM residente; una antigua cortesía ceremonial, hoy transformada por la administración parroquial en “misa de bendición de los adornos de los caballos”.²⁴
 - 20:00. Desde el RFC, la hermandad se dirige a la casa del Primer Abanderado (bandera roja de San Pedro), en donde frente al altar de la bandera, efectúa el ritual de presentación de sus respetos. Los negros y negritos danzan al compás de los músicos tradicionales, bajo la guía del Abuelito de los Negros. Hay convite de café con pan, aguardiente y tamales. Luego, con este abanderado al frente, van a la casa del Segundo Abanderado (bandera crema o amarilla de San Marcos), en donde se repite el ritual anterior. Después, todos en procesión van al Recinto del Chimán.²⁵ Aquí, las banderas se exponen junto al altar y frente a éste, los negros, negritos y músicos efectúan la danza ceremonial. La familia del chimán ofrece café con canela y azúcar, en jícara pequeñas artesanales, antiquísimas, mismas que forman parte del patrimonio de la Cofradía.
- 00:00 Encabezados por el Chimán, la procesión nocturna, provista de pequeñas antorchas o “achones de ocote”, regresa al RFC, atravesando las calles de la ciudad. Aquí el chimán, previa genuflexión frente al altar, efectúa el “sahumado”, ceremonia de limpia o purificación de los miembros de la Cofradía. En primer lugar al cofrado y a su esposa, luego a capitanes, abanderados, correlones viejos, correlones jóvenes, negros, negritos, músicos, comideras y sus familias. Reza, dialoga y aboga ante los santos, por la salud de los cofrades y sus familias; también por su protección contra accidentes y por el bienestar y las cosechas abundantes de todos.
 - 02:00 La Cofradía en pleno –incluso familias y amigos de los cofrades– encabezados por el Chimán de la Cofradía y los abanderados, recorren las calles del trayecto geográfico–ceremonial. El chimán sahuma o “chimanea”, es decir, efectúa el ritual de limpia o purificación de las calles e hitos sagrados de la celebración. Estos son: 1) El RFC; 2) La manzana de El Calvario (altar externo, junto a la casa de la familia De León); 3) El centro de la Plaza Central; 4) La antigua fuente colonial; 5) La entrada principal al atrio del templo parroquial; 6) La CSM; 7) El perímetro de la Manzana Ceremonial (MC); 8) Toda la extensión de la “pista de los arranques” y 9) Ambos postes que sostienen la “pita” o cuerda en la que se suspenden las aves sacrificiales.
- Llevar un incensario grande de hojalata, portable, provisto de brazas, copal y estoraque, además de incensarios pequeños. El ritual termina alrededor de las 04:00 del día siguiente.
- Fecha 19. 28 de abril. Fecha fija, día variable. Víspera del Mero Día.** Lunes 28 de abril (2008). Martes 28 de abril (2009). Miércoles 28 de abril (2010). Jueves 28 de abril (2011). Sábado 28 de abril (2012). *Visperas de San Pedro Mártir*. También llamado *Día de la Primera Corrida de los Correlones o Día del Primer Arranque de los Correlones*.



- 07:00. Adorno de las cabalgaduras de los correlones, por parte de las madrinas, frente a sus propias casas, las de los correlones, o de las viviendas donde les dan posada. Esto se debe a que varios radican en las rancherías del interior. A esta hora abre sus puertas el RFC.
- 10:00. Desde el RFC inicia el paseo o procesión de la Cofradía en su conjunto, en el siguiente orden: 1. Cueteros, 2. Músicos tradicionales, 3. Negros y negritos, 4. Capitanes primeros y en medio de ellos el cofrado, 5. Capitanes segundos, 6. Abanderados, 7. Correlones viejos, 8. Correlones jóvenes y 9. Pueblo en general. La procesión va del RFC hacia la esquina nodal próxima al templo de San Miguel y de la CAP.
- 11:00. Ubicada en la esquina de avenida Aldama y calle Bravo, la procesión reinicia su marcha sobre esta última calle, tuerce en avenida Juárez rumbo Sur, continúa por la calle Hidalgo Oeste y en la esquina de avenida Obregón, exclusivamente los jinetes efectúan los tradicionales “pasos y vueltas de caracol” alrededor de la plaza: conjunto de evoluciones coreográficas, alrededor de la manzana que incluye “caracolitos” (encuentros cruzados y circulares en las esquinas) y “encuentros” a la mitad de las cuadras por parte de los primeros capitanes, segundos capitanes y abanderados.

Luego, tras simple genuflexión frente al templo parroquial, la marcha continúa sobre la avenida Obregón y dobla en la calle Ocampo, dentro del barrio de San Juan, hasta llegar a la esquina de avenida Aldama, en donde se encuentra la CSM y junto, la Manzana Ceremonial.²⁶ Aquí, todos saludan y reverencian a San Marcos. A continuación los correlones y sus cabalgaduras efectúan los habituales pasos y vueltas de caracol, mismas que aunque se afirma, son alrededor de 50, más bien son determinadas por los capitanes, en razón al tiempo disponible.

- 13:00. Inicia el ritual festivo de la Jalada de Patos, sobre la avenida Ocampo: una especie de justa deportiva, aunque más bien ejercicio lúdico y espectáculo para la diversión del público.

Se guindan de cabeza cuatro a ocho patos adornados por “tanda”, para su degüello sacrificial fortuito. Hoy es una cantidad menor que el día posterior, cuando se sacrifican al menos 30 aves durante la sesión. Los jinetes o correlones regularmente usan dos cabalgaduras.

- 17:00. Conjuntos de correlones se reorganizan, efectúan los tradicionales pasos y vueltas de caracol alrededor de la MC y se encaminan por la vía que marca la ruta ceremonial: calle Ocampo rumbo Oriente, avenida Farías, central Hidalgo y avenida Aldama hasta el templo de San Miguel, de donde, por la ruta más corta, se dirigen al RFC. A su regreso, los capitanes instruyen a los correlones respecto de las actividades del día siguiente.

Regularmente, por la tarde levantan su parafernalia los “puesteros”: comerciantes de fritangas, alimentos, cervezas, futbolitos y otras distracciones, instaladas frente al RFC.

Fecha 20. 29 de abril. Fecha fija, día variable. Mero Día. Martes 29 de abril (2008). Miércoles 29 de abril (2009). Jueves 29 de abril (2010). Viernes 29 de abril (2011). Domingo 29 de abril (2012). *Mero Día de San Pedro Mártir*. También llamado *Día del Santo*. Es el día central, tradicional, de la festividad de SPM, a pesar de que la festividad litúrgica oficial, de acuerdo con el santoral católico, es el seis de abril, sábado de Pascua, fecha en que el dominico italiano Pedro de Verona es asesinado en el año 1252.

- 07:00. Adorno de las bestias de los correlones, de acuerdo con la rutina del día anterior. A esta hora abre sus puertas el RFC. Normalmente los negritos acuden maquillados desde su casa, aunque varios se acicalan aquí, con la ayuda de sus padres o de los negros grandes.
- 09:00. Desde el RFC inicia el paseo o procesión de la Cofradía en su conjunto. Se ubica en la esquina del templo de San Miguel y, a partir de ahí, continúa por la calle Bravo, en donde muy pronto, dos altares exteriores lucen nuevos, adornados, esbeltos. En 2011 “fuera de lo previsto”, entre ambos altares, una mujer chi-



mán, incensario en mano, detiene la procesión y de frente, reza y bendice a todos. Al llegar a la avenida Juárez el contingente se divide: la “tropa” de la bandera roja sigue por Bravo y tuerce en avenida Obregón hasta la calle Morelos, en donde aguarda al bando de la amarilla. Ésta por su parte, avanza por avenida Juárez, luego por la calle Hidalgo, penetra el callejón de la plaza, voltea hacia la calle Morelos y avanza hasta encontrar al otro bando.

- 10:00. Los correlones –capitanes, cofrado, abanderados y demás–, dan inicio aquí, frente a la Plaza Central, sus tradicionales pasos y vueltas de caracol. A la última los capitanes se detienen frente al Ayuntamiento, sin desmontar, en donde el edil, su esposa y el Cabildo ofrecen uno o dos patos a la Cofradía, y a cambio, el Primer Capitán obsequia a las autoridades un presente (panecillos y dulces tradicionales). Luego, previa reverencia frente al templo parroquial, continúa la procesión sobre la avenida Obregón rumbo Sur, del mismo modo que el día anterior; e igual, los correlones sin desmontar, saludan a San Marcos, e inmediatamente emprenden las prolongadas evoluciones alrededor de la MC.
- 12:00 Todos los correlones, provistos de dos o más tanates o envoltorios colgados de las manzanas de sus monturas, obsequian al público rosquillas, cocadas, chilacayotes y “chuchos secos”. Efectúan pausadamente, tan sólo una vuelta a la MC, mientras los negros grandes, fute en mano, mantienen al público bajo control, a las órdenes del abuelo de los Negritos, pero también de los capitanes y correlones.
- 13:00. Ahora los correlones, cada uno se provee de un pequeño tanate de terrones duros, elaborados con azúcar. Las tropas se separan de acuerdo con la bandera a la que se acogen, e inician la “guerra” o “combate”: un encuentro efímero de dos a tres minutos, sobre la calle Ocampo entre las avenidas Díaz y Aldama, evento lúdico-festivo en donde simbólicamente se enfrentan dos ejércitos. Usan como municiones, terrones de dulce y panes compacta-

dos. Los bandos se ubican en los extremos de la calle; unos al Oriente y otros al Poniente. En teoría, gana la justa quien se queda sin provisiones, avanza y penetra las filas de la columna contraria, aunque “siempre gana y *debe ganar* la bandera roja, la bandera de los indios, la bandera del pueblo. No la de los españoles”.

- 14:00. Los jinetes todos –capitanes, abanderados y correlones–, se reorganizan, se acicalan y vuelven a la compostura; rodean la MC de acuerdo con los usuales pasos y vueltas de caracol y luego inician el prolongado ritual festivo de la Jalada de Patos, sobre la calle Ocampo. Alargan la pista de los arranques hasta la avenida del panteón, exactamente del mismo modo que durante la jornada anterior.²⁷
- 18:00. Todos los jinetes, nuevamente se acicalan –la mayoría “a medios chiles” o incluso borrachos–, se reorganizan y por última vez efectúan los pasos y vueltas de caracol. Luego la Cofradía en pleno se dirige al templo parroquial siguiendo las calles Ocampo Oriente, Farías, Hidalgo Poniente y Obregón. Entran por la puerta principal del templo, algunos correlones, negros, negritos, familiares e invitados, y retiran al SPM previamente instalado por la mañana en sus andas.²⁸

Aquí da inicio el paseo o procesión del SPM residente;²⁹ toca los puntos del recorrido geográfico-ceremonial: retoma la avenida Obregón, voltea por la calle Ocampo y se detiene en la CSM para brindar sus respetos al santo. El paseo continúa por Ocampo, tuerce en Farías, luego en Hidalgo y después en Aldama hacia el Norte, hasta detenerse por un momento junto al templo de San Miguel. Continúa por la calle Bravo hacia el Poniente hasta Juárez, en donde descansa la procesión. Acto seguido, los correlones efectúan alrededor de la manzana de El Calvario, el ritual de los caracoles y al terminar avanza la procesión, dando vuelta a la manzana. Sigue por la avenida Juárez, continúa por Hidalgo y en la bocacalle de avenida Obregón, antes del templo parroquial, el cortejo de SPM se detiene para dar paso a las evoluciones rituales de los jinetes,



alrededor de la Plaza Central. Finalmente el recorrido continúa, tan sólo para devolver formalmente al santo, a la entrada del templo, y seguir hasta la CSM y el RFC, siguiendo la ruta tradicional.

- 20:00. A su regreso al RFC, el Primer Capitán, sobre su cabalgadura y a media calle, rinde al público una especie de parte o informe general, integrado de tres secciones: 1) Parte de las actividades e incidentes de la jornada; 2) Agradecimiento al SPM, a las divinidades, a los cooperantes –en especial refiere dinero, música, cuetes y bombas– y a los propios miembros de la Cofradía, y 3) Publicitación de los nombres de quienes el siguiente año fungirán como nuevos cofrado y abanderados.

FASE D. Ritualidad conclusiva

Fecha 21. 30 de abril. Fecha fija, día variable. Posterior al Mero Día. Miércoles 30 de abril (2008). Jueves 30 de abril (2009). Viernes 30 de abril (2010). Sábado 30 de abril (2011). Lunes 30 de abril (2012). *Día del Desamarre.*

- 08:00. Capitanes y correlones proceden a “desamarrar”, es decir: a desatar cada una de las “pitas” o cuerdas con que se unen y amarran los palos y tablas del altar del RFC. Antiguamente eran horcones, vigas, varas, palos, armazón y palmas con que se construía el propio recinto y techos anexos provisionales. Al término, el cofrado prende carrilleras de triques, cuetes y bombas, en señal de que se ha concluido el ritual.
- 09:30. En lo que el cofrado y su familia instalan el comedor y sirven el desayuno, en el corredor del RFC, informalmente se juntan capitanes y correlones. En el 2010 pasaron a la mesa, tres tandas de diez comensales cada una. Sirven caldo de pato asado con “arroz de cruz”. En el 2011, alguien puso a consideración el deceso, esa misma madrugada, de un antiguo correlón retirado desde hacía tres años, miembro de la Cofradía. Se expresaron varias opiniones y propuestas.

- 11:00 Inicia la última Junta General tradicional de la Cofradía, en cualquier salón anexo o área apartada del RFC. Sesionan a lo largo de dos horas. En ella los capitanes primeros informan sobre el gasto y uso de los dineros de la caja de caudales. Piden explicaciones a los correlones sobre el ejercicio de algún dinero otorgado. Algunos correlones se acercan al Cofrade Mayor para solventar las cuentas de sus cooperaciones y mientras tanto, el correlón que hace las veces de Secretario, efectúa los diversos registros sobre cuadernos improvisados.
- 13:00 Capitanes y correlones se dirigen al templo parroquial, en donde el desamarre previamente descrito, se repite en el altar provisional; desmontan al SPM de sus andas y lo ubican sobre su pedestal ordinario. Después van hacia la MC en donde desatan la “pita” o cuerda de la jalada de patos; luego sólo algunos cofrades regresan al RFC. Simbólicamente, al tiempo que efectúan estas actividades, todos los jinetes “desamarran” o finiquitan su compromiso con los santos y con el Chimán de la Cofradía. A partir de este momento concluye la cuarentena ritual de los cofrades, iniciada el Día de la Pasada de los Santos, una semana antes del sábado de Gloria.

Fecha 22. 03 de mayo. Fecha fija, día variable. Sábado 03 de mayo (2008). Domingo 03 de mayo (2009). Sábado 03 de mayo (2010). Martes 03 de mayo (2011). Jueves 03 de mayo (2012). *Día de la Santa Cruz.* Este día hay celebración especial en los altares o recintos de las y los chimanes de la ciudad, del municipio y de toda la región. Hay fiesta en sus casas, patios y ocasionalmente en las calles aledañas. Hay comida, bebidas refrescantes y, en ocasiones, cerveza, aguardiente, música y baile.

Fecha 23. 13 al 17 de mayo. Fecha variable, día domingo. Domingo 18 de mayo (2008). Domingo 17 de mayo (2009). Domingo 16 de mayo (2010). Domingo 15 de mayo (2011). Domingo 13 de mayo (2012). *Día del Regreso de los Santos.* También llamado *Día de la Devolución de los Santos.* Es el segundo domingo posterior al Día de la Santa Cruz. Por la tarde,



sin una hora fija, mediante procesión o paseo sencillo en andas, desde el RFC, se devuelven los santos de la Cofradía a la CAP. Hay anuncios de inicio y conclusión con cuetes y bombas. Forman procesión los capitanes y correlones disponibles, sus familias e invitados. En la CAP la procesión es recibida con honores por parte de la familia Ríos Laparra. Las imágenes son trasladadas a sus respectivos “camarines”, para la devoción rutinaria de sus adeptos durante el período de inactividad ritual. La familia regularmente ofrece comida, café, aguardiente y organiza un baile.

Meses de junio a septiembre. Período de inactividad ritual. Durante estos cuatro a cinco meses de inactividad ceremonial, individualmente y de acuerdo con los tiempos disponibles y necesidades devocionales íntimas, los cofrades (capitanes, abanderados y correlones) visitan esporádicamente a los santos de la Cofradía, en la Casa del Altar Permanente.³⁰ Llevan tan sólo veladoras, en ocasiones incienso y lo mismo hacen ocasionalmente los devotos habitantes y vecinos de la ciudad y su entorno rural.

Análisis y discusión

Debe recordarse el origen del estudio que lleva a este punto: una investigación esencial, exploratoria, misma que podría orientar susceptibles estudios ulteriores, relativos a la religiosidad popular de Chiapas y en particular de la región Soconusco. Durante las temporadas de intensa ritualidad de los años 2009, 2010 y 2011 fue posible la apropiación del proceso. Ahora, tanto por la descripción detallada precedente, como por la intensa observación participante desarrollada, se procede a la reflexión y al análisis de tal información.

1. *Los orígenes.* Es innegable el vínculo existente entre este vasto complejo ceremonial y las prácticas ancestrales religiosas de las comunas precolombinas, los pueblos mesoamericanos. Evidente la conexión de esta festividad con la cofradía colonial –institución formal que dio origen a este tipo particular de organización

religiosa– y en general con las cofradías coloniales de los pueblos indios. Es decir, se está ante una festividad religiosa permeada por el sincretismo cultural característico de los pueblos de ascendencia étnica: complejo festivo altamente ritualizado, cíclico, provisto de un calendario flexible aunque fuertemente acotado. De ahí los recorridos procesionales y las circunvalaciones seguidas con lógica, rigor y precisión admirables. Todo este magno complejo festivo–ceremonial, se observa claramente segmentado en el tiempo; dividido por cuatro fases diferenciadas: a) Preparativos y providencias, b) Ensayos ceremoniales c) Intensificación ritual y d) Ritualidad conclusiva.

2. *Organización interna.* Se hace referencia a la organización altamente estratificada de la Cofradía. Bien establecida y pautada como se observa en el organigrama de la corporación; en donde tanto las familias y los vecinos propios del cofrado y abanderados, al igual que el estrato inferior de participación, todos ellos no son miembros formales de la Cofradía. Es decir: los negritos y negros mayores, sus familias respectivas, las comideras, el Comité de Apoyo y las madrinas y padrinos, no son miembros formales de la Cofradía y por tanto, no forman parte de la asamblea de los cofrades.

Es marcadamente sexista y patriarcal la organización y la ritualidad de la Cofradía. Una confraternidad de hombres, en donde las mujeres juegan papeles de menor relevancia; escenifican actuaciones esporádicas y extraordinarias,³¹ razón por la cual, la norma de ascenso escalafonario corresponde exclusivamente a varones. De “negrito de brazos” se pasa a “negrito”; con la edad se convierte en “negro”, y con la adolescencia o la juventud asciende a Nuevo Correlón, momento a partir del cual funge como verdadero miembro de la Cofradía. Cofrade en todo lo que vale la palabra, hasta convertirse, tan sólo por razón de edad, en Correlón Viejo.

La vía prestigiada, sin embargo, es la que opta por esa especie de “servicio de carrera”, misma que



lleva al Nuevo Correlón, primero al puesto de Abanderado, luego al de Cofrado (organizador y financiador principal del complejo ceremonial anual) y en ocasiones a un reiterado ejercicio como Abanderado, hasta que la edad, la madurez anímica y la antigüedad dentro de la hermandad le convierte en Correlón Viejo y, por tanto, candidato a alguno de los puestos del estrato de los Principales.

Además, esta es una organización cuyos miembros radican o tienen su origen, directa o indirectamente en el antiguo barrio indígena de San Miguel. Son individuos que forman parte de familias tradicionales de ascendencia indígena, como en el caso particular de los músicos. Se observa entre ellos fuerte raigambre familiar. En la mayor parte de sus miembros hay relaciones de parentesco. Finalmente en las ceremonias y festejos organizados por la Cofradía, es amplia la participación directa e indirecta de la población general: participación activa, pasiva, directa, proactiva, circunstancial, interesada, etcétera.

3. *Elementos de ascendencia precolombina.* Es evidente el sincretismo religioso mesoamericano; sobre todo cuando se expresa mediante la práctica de los eventos usuales, típicos del complejo ceremonial. Es el caso de la amplia gastronomía asociada al ritual: el pozol de San Pedro, la carne de res en mole, el caldo de pato asado, el arroz de cruz y otros platillos. También se identifica cierto uso intensivo de copal, estoraque y otros inciensos nativos, y la ejecución del pito o flauta, y los tambores, por parte de los músicos de la Cofradía; práctica en boga y muy actual, aunque la fabricación de tales instrumentos ha declinado. No existen artesanos para casi ninguno de los objetos o aparejos asociados al ritual, aunque la familia de los músicos ahora mismo ensaya la elaboración de sus instrumentos.

Se observa asimismo la presencia de chinchines o sonajas, hasta hace poco de fabricación artesanal, estrictamente local, con base en morros o jícaros;³² el uso de jícaras pequeñas, tradicionales,

para el servicio del café en casa del Chimán de la Cofradía –antiguamente chocolate–; el uso de hojín, manteca y carbón natural en la pinta de los negros y negritos y, en especial, dos elementos: a) La connotación sagrada del pozol de San Pedro, tanto por su elaboración iniciática, como por su distribución ritualizada (preparado para servirse en el acto, o en pasta para ser enviado en calidad de “presente”, a las diversas familias cooperantes); b) La grave y melancólica cadencia y modulación musical, propia del pito de madera artesanal, de los músicos asociados a la Cofradía.

Estos y otros elementos atribuyen a la serie de danzas, actuaciones y ritos ceremoniales una especie de sacralidad insustituible. No cabe duda que el *complejo ritual* ha permitido la perduración no sólo de estas actuaciones, efectos y productos, sino de otras, diversas expresiones culturales, que a falta del complejo ceremonial en estudio, se habrían perdido.

4. *Elementos de ascendencia colonial.* Varias muestras de ello son evidentes: la cooperación pecuniaria periódica, formalmente establecida por parte de los cofrades (correlones, abanderados y capitanes), la existencia formal de una caja de caudales, y la persistencia de las antiguas prácticas de apoyo y ayuda mutua de las hermandades novohispanas; es decir, versiones modificadas de las antiguas prácticas de las cofradías, primero medievales–europeas y luego coloniales–mesoamericanas: a) Adhesión religiosa ante el deceso de los cofrades; b) Apoyo económico ante la enfermedad; c) Solidaridad ante la debacle económica de sus compañeros.

Del mismo modo son identificables el uso de la imaginería del santoral cristiano (santos, vírgenes, banderas y estandartes), el consumo de velas, candelas y veladoras y, en ciertos casos, inciensos industriales. Otros elementos cristianos-occidentales son: el uso de caballos como cabalgaduras, los arreos de caballería, el uso diverso e intenso de pólvora y artificios de pirotecnia y la asociación de los eventos rituales con las actividades rurales, agrícolas y pecuarias del entorno regional.



5. *Importancia de la oralidad.* Es la oralidad el mecanismo típico de la transmisión de conocimientos entre los pueblos de ascendencia ágrafa; instrumento eficaz para la preservación del ritual, pues ella permea en absoluto todo el complejo festivo. Es decir: oralmente y mediante los recursos de la observación, la participación, la ayudantía y las prácticas y talleres típicos de la enseñanza-aprendizaje de los pueblos mesoamericanos, se transmite todo el conocimiento asociado a la festividad. Es cierta, sin embargo, la evidente pérdida de la memoria colectiva respecto de los orígenes y objetivos históricos iniciales de la Cofradía: piadosos, confraternales, comunitarios y sociales. No así los objetivos organizacionales, religiosos, rituales y festivos. Dos puntos adicionales hay que añadir a esto: a) Que al interior de la Cofradía y sus rituales, es evidente la persistencia de los saberes y conocimientos ancestrales de la ritualidad chamánica, característica de Tuxtla Chico y de la región circundante; b) Que es lamentable la inexistencia de un archivo de documentos, antiguos o modernos, sobre la hermandad religiosa, por parte de la Cofradía misma o del templo parroquial de la ciudad.
6. *Cambio y continuidad.* En los últimos años, de acuerdo con las evidencias obtenidas, se ha observado una rápida –aunque no intensa– modificación e incluso pérdida de los atributos externos del ritual. Entre ellos se observan los siguientes: a) Adición de adornos estilizados en las cabalgaduras de todos los correlones (*fotografía 6*); b) Indumentaria nueva y de influencia norteña en el vestido de los Nuevos Correlones;³³ c) Distribución de sombreros, paliacates y objetos plásticos en vez de terrones de azúcar, panes y dulces tradicionales, el Mero Día del Santo; d) Sustitución de los “tanates” o envolturas de hojas³⁴ por envases plásticos, en la distribución del pozol de San Pedro y otros alimentos.

No obstante, tal como expresa el refrán de los capitanes, “lo que se ve no se juzga”: al interior de

la comunidad, es altamente prestigioso formar parte de la Cofradía; desde sus estratos inferiores a la cúpula de la organización; así se trate de simples negritos–niños o bien: correlones, abanderados, cofrados y capitanes.

7. *Factores externos negativos.* Se trata de aquellos factores externos interesados en incidir negativamente en el desarrollo del ritual tradicional. Entre ellos se observa a la iglesia católica jerárquica y estamental, la iglesia de los principios religiosos “modernos”, “renovados”, contemporáneos, pero también es identificable la figura del Ayuntamiento, institución que desde los condicionamientos que ejerce –contribución económica, razones políticas, taxativas jurídicas y en ocasiones su propia orientación ideológica-religiosa– incide nocivamente en el libre desenvolvimiento del *complejo ritual*.

De modo perjudicial incide también la participación de agentes externos, individuales y colectivos, sociales y de la propia comunidad, cuando por razones religiosas y de prestigio social, intervienen y pretenden interferir, en la conducción u organización del ritual, lo mismo que ya se observa –al menos seminalmente– cierta crítica social vinculada al aprovechamiento irrestricto de las especies botánicas asociadas al *complejo ritual*. Entre otras, la flor de cruz o flor de mayo, de cuya corteza se extrae la *leche de cruz*; las hojas y racimos de frutos de la palmera paca-ya, las flores tiernas y aromáticas de la palmera corozo y los inciensos provenientes del copal y estoraque.

Conclusiones

El transcurso de este vasto complejo ritual-ceremonial, confirma la vinculación existente entre la Cofradía de San Pedro Mártir de Tuxtla Chico, en tanto que organización religiosa –incluyendo su compromiso ceremonial mayor– y las “cofradías de indios” de la época virreinal, mismas que hoy podrían llamarse Cofradías de los Pueblos Indios.

Desde la perspectiva de la religiosidad popular, el complejo ritual funge como depósito de la memoria



colectiva, reservorio intelectual, *continente* de una larga serie de prácticas, creencias y saberes culturales de ascendencia precolombina. Ventana para otear los “tiempos de antes”, los tiempos de la prehispanidad.

El presente estudio exploratorio demuestra la viabilidad de las investigaciones encaminadas al seguimiento, registro y comprensión de la religiosidad particular contemporánea; la religiosidad de los pueblos de ascendencia étnica; la religiosidad de la región (Soconusco, Chiapas, Guatemala) y en general la religiosidad popular mesoamericana.

Los elementos intervinientes, constitutivos del vasto complejo ritual y su proceso de desarrollo cíclico, son los siguientes: a) Religiosidad inmanente: calendario litúrgico, ritualidad ceremonial, oraciones y cánticos; b) Papel fundacional clave, jugado por la *chimanería* a lo largo y ancho del complejo ceremonial; c) Sólido sistema de participación escalafonario-organizacional; d) Rol social jugado por el *complejo ritual*, en tanto que garante de cierto nivel de cohesión comunitaria, tanto al interior de la organización, como hacia la comunidad entera; e) Etnomusicalidad o música ritual y de acompañamiento; f) Dancística ritual y festiva; g) Ejercicios lúdicos: exhibición de caballerías y habilidades ecuestres, desfiles, maquillaje, indumentaria, carrera y combate ecuestre, degüello de aves; h) Gastronomía ritual y festiva: alimentos, bebidas, panes y dulces; i) Artesanías asociadas al ritual: papel picado, pirotecnia, imaginería, tallado de madera, floristería natural y artificial; y j) Prácticas agrarias asociadas: recolección de frutos, flores y savia, monta ecuestre y aportación de productos básicos.

Vivas de la Cofradía

Finalmente, véanse las porras o “vivas” que los propios cofrades, correlones o miembros de la Cofradía de San Pedro Mártir, pronuncian durante las marchas y procesiones que efectúan por las calles de Tuxtla Chico. Expresiones de fuerza, orgullo y júbilo que pronuncian dos o tres correlones al unísono, y luego son seguidos por todos los circundantes, con la locución estentórea ¡Vivaaa! En ello les acompañan los negritos pequeños y grandes, sus familias y la gente que los corteja.

¡Viva San Pedro!
 ¡Viva San Marcos!
 ¡Viva el Costumbre!
 ¡Vivan los Indios!
 ¡Viva el Pueblo!
 ¡Viva Santa María Tuxtla Chico!
 ¡Viva Tuxtla Chico!

Notas

¹ Definición según la cual, esta “trata de una compleja articulación de fenómenos. Sus coordenadas analíticas son su dimensión histórica, los condicionamientos étnicos y de clase, y su autonomía frente a la institución eclesiástica. [...] una religiosidad distante de la ortodoxia, [propia de] la doctrina de la Iglesia, [provista de] una pronunciada orientación terrenal. La religión popular enfatiza los aspectos devocionales y protectores, centrada en el culto de los santos [y en] la importante función que desempeñan las imágenes, los santuarios y las peregrinaciones” (Broda, 2009: 8). Para una mayor precisión, podrían consultarse los textos de Giménez (1996), Báez Jorge (2000), Broda (2009) y la extensa compilación de Álvarez Santaló (1989).

² Posicionamientos que se encuentran en: Rojas Lima (1986 y 1988), Guzmán Bockler (1986), Ruz (1992) y en el conjunto de aportaciones de la compilación de Breton & Arnould (1991).

³ Los capitanes envían a un correlón como mensajero, para notificarles la fecha en que serán visitados en su casa.

⁴ Cofrado: cofrade o correlón, coordinador y anfitrión por única vez, de las celebraciones festivas de San Pedro Mártir. *Vid infra*: 20.

⁵ Anuncios que indican inicio y término, en la mayor parte de las actuaciones ceremoniales. En algunos casos detonan “cuetes de vara”, en otros “bombas voladoras” y en los más importantes, ambos.

⁶ No es un elemento orgánico, ni sus miembros forman parte de la Cofradía. Se integra por primera vez a mediados de los años 90 del siglo pasado, a sugerencia de vecinos interesados en coadyuvar con el ritual. Se encarga de coordinar las *comisiones*: madrinan, sonido, transporte y algunas gestiones oficiales.

⁷ Advocación mariana a la que está dedicada la iglesia parroquial de Tuxtla Chico y, de acuerdo con la feligresía más adepta a la tradición católica general, *patrona* espiritual del municipio.

⁸ Personaje fundamental, antiguo sacerdote, hoy asimilado como intermediario entre las antiguas y nuevas divinidades y sus adeptos. Son reconocidas sus habilidades para curar física y anímicamente, al igual que todas y todos los chimanes de la región. Este en particular, es designado por la Cofradía, a propuesta del Primer Capitán, o bien del Chimán incapacitado o enfermo.

⁹ “Es así y debe ser así”, aunque desde hace diez años, de forma intermitente, se instala en la casa de Margarita Hernández Mejía (barrio de San Miguel, Avenida Aldama entre Lerdo de Tejada y Bravo), domicilio en donde anualmente se celebran las fiestas de San Pedro Mártir. Este sitio cuenta con espacios adecuados para: altar, sala de baile, comedor, cocina, almacén,



- noría, dos lavaderos, excusado, zona de quema de cuetes, patio amplio, áreas de descanso, anexo techado, dos salidas laterales y zonas externas de mercadeo.
- ¹⁰ Cuarentena o “amarré”, pues antiguamente se amarraban los palos (horcones, vigas y varas), ramas y palmas con que se construía provisionalmente y a la intemperie el RFC sobre patios abiertos. Así, análogamente, en esta fecha se “amarran” los instintos básicos de los cofrades, aunque antes, el período daba inicio el día del primer ensaye. Esta fecha se modifica a partir de que la Cofradía posee sus propias imágenes.
- ¹¹ Es el Palo de Chiche, árbol maderable, o *Aspidosperma megalocarpum* de las apocináceas.
- ¹² Palma corozo es la *Scheelea lundellii* de las arecáceas.
- ¹³ Las hojas y frutos de la palma pacaya o tepejilote, corresponden a la *Chamaedora tepejilote*, también de la familia de las arecáceas.
- ¹⁴ Dentro de la categoría “ofrendas” y presentes ordinarios a los santos se encuentran: 1. Copal, estoraque y otros inciensos, 2. Velas, veladoras y cirios, 3. Flores comunes y arreglos florales, 4. Pólvora en forma de “bombas voladoras”, “cuetes de vara”, pequeños petardos y “carrilleras de triques” y 5. Dinero en metálico y en ocasiones víveres: maíz, frijol, arroz, azúcar y café.
- ¹⁵ Es el padre de un negrito ausente (infante “promesado” o “regalado” al santo por ocho años), quien funge con este encargo informal y muy reciente. Es una especie de corregidor de los negritos y negros durante las danzas y procesiones de la festividad.
- ¹⁶ San Marcos o “san marquitos”, como coloquialmente se le conoce. Se trata de la efigie de San Marcos Evangelista más antigua (50 cm de altura), cuyo altar permanente se encuentra en casa de la familia Franco Cancino (barrio de San Juan, esquina de calle Ocampo y avenida Aldama), “apropiada por los descendientes de un antiguo Primer Capitán, probablemente cabeza de esta familia y luego heredada de generación en generación desde tiempo inmemorial”.
- ¹⁷ Recina odorífera proveniente del arbusto homónimo. Es la *Bursera simaruba* de las burseráceas.
- ¹⁸ Nativos y avecinados que, previo ofrecimiento a los capitanes, actúan como padrinos o madrinan, es decir, donadores de tales objetos, en este caso madrinan o padrinos “de arcos y cortinas”.
- ¹⁹ Corresponde a la savia del árbol de la flor de cruz o flor de mayo; *Plumeria rubra* de las apocináceas.
- ²⁰ “El Abuelito” o “El Abuelito del Cofrado” son formas eufemísticas con que la gente llama al Chimán de la Cofradía.
- ²¹ Todo parece indicar, de acuerdo con la opinión de propios y extraños, que la noche de este día es ritualmente el más importante del período ceremonial. Otros nombres que se asignan a la fecha son: Día de la Limpia de la Cofradía, Día de la Limpia del Recinto de Fiesta, Día del Chimaneado de las Banderas, Día del Copaleado de las Calles y Día del Sahumeado de las Calles.
- ²² Los abanderados mandan a confeccionar las suyas, de acuerdo con las indicaciones de los capitanes y el diseño tradicional. La primera bandera —la más importante— es la roja, la de SPM, la de “los indios” o “del pueblo”. La segunda, de menor importancia, es la crema o amarilla, la bandera de San Marcos, “la de los españoles” o “de los alemanes”.
- ²³ Recina odorífera derivada del líquidámbar, es decir, el *Liquidambar styraciflua* de las hamamelidáceas.
- ²⁴ Adornos que con el tiempo se han sofisticado. Son los moños donados por las madrinan de los correlones o “madrinan de arreglo”, quienes actualmente asisten a esta misa.
- ²⁵ El Chimán o Chamán, personaje mesoamericano central, que hace las veces de sacerdote. En teoría, su investidura es de mayor relevancia que la de los capitanes de la Cofradía; sin embargo, se atiene a la jerarquía de la corporación. Quien fungió antes, sirvió tan sólo siete años (2002-2009), mientras que los dos anteriores ejercieron durante 50 y 20 años respectivamente, hasta su deceso. Son designados por la Cofradía, a propuesta del chimán anciano o enfermo, o por el Primer Capitán.
- ²⁶ Esto es así desde mediados de los años 70 del siglo pasado. Antes todo el ceremonial, incluyendo la Guerra de los Correlones y la Jalada de Patos, se efectuaba alrededor de la Plaza Central con prolongación hacia la calle Hidalgo lado Oriente. No existía el actual edificio del Ayuntamiento y entonces no interfería entre la Plaza Central y el atrio del templo parroquial.
- ²⁷ Es tan agitada y ardua la jornada de hoy, que todos los jinetes usan dos o tres cabalgaduras a lo largo del día. Esto para garantizar descanso y sustitución a los animales.
- ²⁸ Andas o palanquín enorme, propio del SPM residente, profusamente adornado. Para la confección de estos arreos, la Cofradía nombra a un padrino o madrina, quien funge como tal durante siete años. Regularmente es vecino de la ciudad aunque sin sólidos vínculos con la Cofradía.
- ²⁹ Esta antigua marcha de los correlones no consideraba originalmente al santo. Es desde mediados de los años 90 del siglo pasado que, a sugerencia de la administración parroquial, toma esta modalidad llamada el “Paseo del Santo” o el “Paseo de San Pedrito”.
- ³⁰ Durante el largo período de inactividad ritual, las imágenes quedan a resguardo de la familia Ríos Laparra, cuya casa se encuentra en avenida Aldama, casi esquina con calle Bravo. Ahí permanecen en un altar exterior, con acceso desde la calle. Esto ocurre desde finales del siglo pasado, cuando la Cofradía restituye su San Marcos Evangelista, decisión que se ratifica posteriormente, al mandar fabricar su propio San Pedro Mártir en 1990.
- ³¹ “Esporádicas y extraordinarias” pues es evidente —por ejemplo— la prohibición implícita de vestir, arreglar y de algún modo tocar a los santos. Lo que a las mujeres corresponde es: preparar los alimentos y bebidas, asear el RFC, hacer y regalar festones, arcos o cortinas, adornar andas, ofrendar patos, con o sin adornos, y fungir como madrinan del adorno de los caballos. Las mujeres no participan activamente en el ceremonial y apenas (a contracorriente) se observa la participación de mujeres disfrazadas de negritos.
- ³² Se hace referencia al árbol pequeño *Crecentia cujete* de la familia de las bignoniáceas y a sus frutos esféricos de cáscara leñosa.
- ³³ Se trata del Norte de México y la indumentaria que implica pantalones vaqueros, de mezclilla o dril, camisa de manga larga, regularmente *pachuqueña*, a cuadros o con estampas equinas, botas o botines de tacón alto, paliacate atado a la cabeza o al cuello y sombrero sofisticado de ala ancha.



³⁴ Efectivamente, sistema de envoltura de los alimentos y otros materiales perecederos, de origen precolombino. Se elabora con hojas de cacao (*Thebroma cacao* de las malváceas), plátanos diversos (*Mussa sapientum* de las musáceas), hoja blanca y otros platanillos (heliconias diversas).

Bibliografía

Álvarez Santaló, Carlos, et al (coord.), *La religiosidad popular*. Rubí (Barcelona), Anthropos y Fundación Antonio Machado, 1989, tres tomos.

Aramoni Calderón, Dolores. *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México, CONACULTA, Serie Regiones, 1992.

—“Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla” en *Anuario del IEI*. Sxbal de Las Casas, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, Núm. V, 1995, pp. 13-26.

—“La cofradías zoques: espacio de resistencia” en *Anuario del IEI*. Sxbal de Las Casas, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, Núm. VII, 1998, pp. 89-104.

Arriola, Aura Marina. *La religiosidad popular en la frontera sur de México*. México, Plaza y Valdés— CONACULTA—INAH, 2003.

Báez Jorge, Félix. *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2000.

Casillas R., Rodolfo. *Problemas socio-religiosos en Centroamérica y México. Algunos estudios de caso*. México, FLCS, Cuadernos de FLACSO, Núm. 3, 1993.

CHIAPAS. *Diccionario enciclopédico de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, CONECULTA, 4 tomos, 2000.

De Vos, Jan. *Catálogo de los documentos históricos que se conservan en el fondo llamado “Provincia de Chiapas” del Archivo General de Centroamérica*. Sxbal de Las Casas, Centro de Estudios Indígenas y CIES, Vol. II, 1985.

De Vos, Jan y Claudia M. Báez. *Documentos relativos a la historia de Chiapas en el Archivo General de Indias*. México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 2005.

Díaz Cruz, Manuel. “Influencia de las cofradías de Chiapas en la adaptación y transformación de las manifestaciones religiosas en el siglo XVII” en Ma. Jesús Buxo y otros (coord.): *La religiosidad popular*. Barcelona, Anthropos y Fundación Machado, Vol. 3, 1989, pp. 641-650.

“Formación e identidad de las comunidades indígenas chiapanecas. Antecedentes coloniales” en Carmen Varela Torrecilla y otros (coord.): *Religión y sociedad en el área maya*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 1993, pp. 265-276.

Fábregas Puig, Andrés. “Notas sobre las mayordomías zoques de Tuxtla Gutiérrez” en *Revista ICACH*. Tuxtla Gutiérrez, ICACH, Núm. 2-3 [20-21], 1971, pp. 29-38.

—“Las transformaciones del poder entre los zoques” en *Revista ICACH*. Tuxtla Gutiérrez, ICACH, Tercera época, Núm. 1, 1987, pp. 33-47.

Giménez, Gilberto (coord.). *Identidades religiosas y sociales en México*. México, CEMCA y Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, 222 pp.

Guzmán Bockler, Carlos. *Donde enmudecen las conciencias*.

Crepúsculo y aurora en Guatemala. México: Secretaría de Educación Pública—CIESAS, 1986.

Lisbona Guillén, Miguel. *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas*. México, PROIMMSE—UNAM, Colección Ensayos, Núm. 3, 2004.

Macloud Murdo J. “Papel social y económico de las Cofradías indígenas de la Colonia en Chiapas” en *Revista Mesoamérica*. Antigua Guatemala, CIRMA, Año 4, Núm. 5, 1983, pp. 64-86.

Miranda, Faustino. *La vegetación de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Ediciones del Gobierno del Estado, 2 volúmenes, 1952.

Moliner, María. *Diccionario de uso del español*. Madrid, Gredos y Colofón, 2 tomos, 2007.

Navarreta, Carlos. *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. México, UNAM, 1982.

—“Orígenes del culto a San Pascual Bailón-Muerte en el sur de Mesoamérica” en *Arqueología Mexicana*. México, INAH, Vol. VII, Núm. 40, 1999, pp. 52-57.

Palomo Infante, Ma. Dolores. “Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas” en *Revista Cuicuilco*. México, ENAH, Vol. 7, Núm. 19, 2000, pp. 15-33.

—“Libros de cofradías: una opción metodológica” en *Revista Pueblos y Fronteras*. Sxbal de Las Casas, PROIMMSE—UNAM, Núm. 1, 2001, pp. 93-113.

—“Sobre fiestas y cofradías. O la vía de influencia de España en la religiosidad indígena de Chiapas” en *Revista Iberoamericana*. Año II, Núm. 6, 2002, pp. 7-26.

—“Tiempos de secularización. Iglesia y cofradías en Chiapas a partir de 1856” en *Revista Mesoamérica*. Vol. 25, Núm. 46, 2004, pp. 153-172.

Parra Lau, Armando. *Tuxtla Chico. Historia, tradiciones, cuentos y leyendas*. Tuxtla Gutiérrez, Edición del autor, 2009.

Recinos, Adrián (editor). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. México, FCE/ SEP, Lecturas Mexicanas, Núm. 25, 1984.

Ruz, Mario Humberto. *Chiapas colonial. Dos esbozos documentales*. México, Instituto de Investigaciones filológicas de la UNAM, 1989.

—“Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano” en León Cazares, Ma. del Carmen y otros. *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México, CONACULTA, 1992, pp. 85-162.

—“Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial” en *Revista Relaciones*. Zamora, Colegio de Michoacán, Vol. 24, Núm. 94, 2003, pp. 19-58.

Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. Pozuelo de Alarcón (Madrid), Espasa, 2001.

Rojas Lima, Flavio. “La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala” en Rivera Dorado, Miguel y Andrés Ciudad (editores): *Los mayas de los tiempos tardíos*. Madrid, SEEM e ICI, 1986, pp. 253-282.

—La cofradía, reducto cultural indígena. Guatemala, Seminario de Integración Social, 1988.

Sanchiz Ochoa, Pilar. “Sincretismo de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala” en *Revista Mesoamérica*, Año 14, Núm. 26, 1993, pp. 253-266.



Carnaval de Ocozocoautla. Foto: Esaú Márquez

Poesía

Marco A. Hernández Ramos

Poesía

Oración de las mutaciones

Ángel Luna

Cuento

La jugada

Esaú Márquez

Letanía

Esaú Márquez

Ensayo

Adelita la de las trenzas, ahora, doña Adela la de "El Globo"

Ana Karla Camacho Chacón



Poemas

Marco Antonio Hernández Ramos*

Lo que todos conocemos

Estoy en un lugar donde todos los meses son diciembre
Donde los abrazos son los justos, ni uno de menos, ni uno de más
Donde las palabras son como besos
Donde estás tú y la vida placentera

Cambié la soledad por las caricias
de una mujer que apenas conozco
y lleva la vida de conocerme.

De cómo se enamora la entrepierna

No hables más –mujer–
Podría enamorarme de tus labios distantes
De tus ojos que se alejan cuando el corazón entre piernas
Mientras tu sexo sobre mi hombro y mi costado
Aguardiente tus senos, bebo, y me embriago todo.

Me gustas isí! tengo que admitirlo
Los ojos viéndote al corazón
Los labios ansiosos de besarte
Nada impide reírnos de locura y puedes estar tranquila
Nada haré que tu juicio no dicte, digamos por ejemplo:
Danzar cual gamos en la floresta
Hacernos arena en las espumas
Aparearnos cual salvajes nubes
Incluso en la tragedia, amarnos acaso.

Enamorarme de ti
es enamorarse de una puta sin llamarse puta
Tú, la que regalas tus miradas, tus pechos, tus caricias, tu himen
Si cobrara podría verte cada quincena, al salir del trabajo
tirarte tres veces, antes de que cante el gallo.

* Egresado de la Licenciatura en Historia, UNICACH.



Noche con humo en las neuronas

*Desde tu partida 'churros' tras 'churros'
se suceden en el horario de madrugada,
cuando tu recuerdo me dobla gracias al silencio.*

The Doors retumba en mis yunques:

Desde mi 'mansión', con mi dolor soy la rabia que azoteo
En la cama, apago la pipa y enciendo el cigarro
El humo que alucino viéndote flotar, mientras te alejas con tu NO
Repito la rutina de las madrugadas repletas de tu nombre
Sólo quería / desde lo profundo / fueras mi *Nancy Spungen*
Cada luna y cada sol / Farmacia y hospital / Enfermera e inyecciones
Las simbólicas rosas y personas amándose se *Spungean*
El hasta luego de las noches y sensaciones que no nombro.

Todo lo que vislumbro hacen recordarte. Te extraño tanto.

Voy a brindar:

digo salud por tus prendas que aún cuelgan del perchero
Por si no recuerdas, la guarida sigue aquí:
la cama, mi ropa, tu ropa, la silla, la compu y la carpeta con tus fotos,
el polvo, el mismo cenicero, incluso, el ventilador que aún no claudica.

Las cucarachas charlan a menudo conmigo
Todo sigue aquí, incluso tú, callada, como muerta.

Conglomeración de desahuciados

Sangra olvido terruño mío y hagamos un cementerio
Convoquemos los desahuciados para desahuciarnos
Brinquemos sobre las tumbas de los que olvidan

(mueran los recuerdos)

Enterremos todas las canciones que sal destilan
y consagrémonos con tequila barato
para no recordar ese deseo interminable de soñar
de la pared arañada que delinean tu figura

Aprendamos de las cuencas de los cuervos
para ver con claridad las palabras que ensayan los escritores fortuitos
las historias que fueron sangradas por la escritura.



Oración de las mutaciones

Ángel Luna*

Las palabras
esas distancias de algo
José Carlos Becerra

Luna

I

Por qué hay que nombrar de nuevo
aquella cita desconocida de la montaña
donde llegaban mis pasos a visitar el beso diluyente del silencio
donde caía la piedra al venero incendiado del otoño
donde yo lanzaba el disco secreto del olvido
para tejer el puente de la noche pero no lo sabía

Porque es la hora de recoger las frutas maduras del sereno
dispersas más allá de la lluvia

Porque se acerca el tiempo que viene a cobrarnos lo que vimos y no digerimos todavía
Como esa marea de sal filtrándose por los ojos del niño
Como esa tenaza de la peña prendida del sol
Como esa iguana que lijaba con su silencio la vista lujuriosa de la madera
O como el corcel de la temperatura relinchando sobre la arena

II

También pido silencio para volver a imaginar aquella tarde bebiéndose el espacio de la soledad
Aquel naufragio de la cuerda asida al péndulo de la plomada

De qué sirve nombrar la hoja que caía al lago engañando a las mojarras
si no recordamos el látigo del remolino acurrucándose en el ojo de la serpiente

De qué sirve ordenar los escudos que nos regaló la verde claridad de un incendio
si no nombramos la textura de la fuerza hasta tocar la piel del fuego

* Nota del Editor: Poeta y escultor que ha perdido su espíritu en una esquina de una ciudad que ya no existe. Actualmente escribe la novela *El hombre reciclado*.



III

Acantilados verdes valles de agua donde el barco que pasaba era de papel
 el horizonte de madera, mi sueño
 este recordar el instante para mantener viva la palabra

Se eterniza el paso que se dio
 Se estampa en la letra
 Aquel silencio que me ayudó a decir nada:

De esos silencios ociosos que viven en las cuevas como reliquias del polvo
 O religiosas nubes primitivas
 O almas del miedo jugando con la brisa negra
 Que se escriba pues el rescoldo de la noche durmiendo nuestra cueva
 Que se escriba pues de aquellas cuevas mariguanas sorprendidas por el ojo
 Porque bajaré como el mismo silencio a comprobar el tedio del olvido
 A revisar dónde quedó mi nombre

Este momento
 Esta música que danza
 La reclamaré para volver a inventar este instante

El silencio calla no dice nada pero le molesta el ruido
 Excitados silencios
 Incrédulos como reptiles de la agonía
 avanzan hacia el corazón de la piedra
 hacia el secreto de la luz
 Solitarios silencios duermen también donde el eco se detiene

He visto arder una piedra
 Enervadura solar cultivar su llama
 El silencio cocinar su brisa en la flama

He visto la marea retroceder su orgullo
 y subir hasta el pedestal del cielo
 y exigir una luna más justa
 porque hay mareas sin agua sin luna
 mareas de miedo que sólo el amor calma

Sólo la palabra es capaz de exterminar el silencio que nos duele
 Porque el amor es poesía ardiendo en llanto
 Porque el amor es verso la fuerza del canto
 Porque el amor es palabra inventando el universo



Mar

I

El mar era soledad de las tumbas
La fuerza encantada de los naufragios
Aquella ópera de sal sobre el escenario de las proezas
Nave de los sueños desamparada en la órbita de su abismo

El mar fue la inquietud desesperada de las resonancias
Sismógrafo del cielo
Pez de los límites sometidos
Mapa sonoro
Con viento sonajero hilvana una campana de agua
Cascarón del alba
Cada tumbo desenrolla el yoyo de la noche

II

Bajaba el río como un tobogán del bosque a lavar su libertad
A filtrarse en la inmensidad de los temblores
A purificarse con las prendas del diluvio

Bajaba con el estruendo continental de los veneros a verificar el sismo de las profundidades
El mar era el encuentro de las creaciones donde la montaña teñía su músculo
En ese entronque de las combinaciones el ciclo desencadenaba su sombra
La marea volcánica sobre la lava marina
La sombra de la lluvia atrapada en la red de las oquedades
El silencio bajando en su resbaladilla de lodo
Las olas prendían el fuego de las sonoridades
Y se mezclaba la luz de las tormentas con los cánticos rotos del agua

Árbol marino

I

Árbol de sal
La piedra que asoma la cabeza para respirar
Molusco lunar
Enorme hueso solar
Isla bonsái
Las aves como tijeras del aire podan tus ramas submarinas
Selva de estrellas
Protuberancia glacial de la raíz del polvo



Árbol de piedra

Sombra secreta donde la noche ancla su fruta invernal

Como una lámpara antigua de las cavernas olvidadas

En las murmuraciones de un estallido

Como una montura de la burbuja donde cabalga el silencio con el mar en ancas

Madera agua con vetas de carey

Madera piedra con espinas de sol

Piedra del tiempo pulida por el mar

Árbol marino

Ballena encallada en la soledad del ciclón

Donde duerme el río como una historia vegetal en la marea arrullada por el caracol del hielo

Donde la ansiedad del mar es lamer el azúcar de la tierra

Donde la necesidad de la piedra es echar raíces en la salada vegetación del vacío

II

Este insomnio

como resonancia de un duelo de palabras

quiere mi voz para suicidarse en el árbol de tu sueño

Mientras escriba escucharas la campana del verbo que inventas para terminar de hablar

Sólo la soledad nos regala la frase y el valor para decir adiós

Cuando no queda más que mi dolor de cabeza en la escultura

o el canto de mis manos puliendo la oración de los grillos

entenderás que tienes que escribir para olvidarme

La memoria exige descansar sobre el dolor y retoñar como un incendio

Arrodíllate ante la abeja que gira en tu iglesia de luz

El miedo huele a mil hombres de sombras que tus miedosas manos sangraron

Sólo tu inocencia puede ser esclava de tu furia

Como un tapiz del escenario de una historia salvaje

Tu llanto es la mentira de los días inacabados deidad del sello que guarda la sonrisa

Observa a la tortuga y tómala como un antídoto para el cambio

La metamorfosis se acerca

No le temas al reptante vuelo del veneno

La flor no justifica el dolor salvación de la bella nostalgia que nos asesina

Crédulos y orgullosos sonámbulos que decretan inventar el amor para encubrir su ignorancia

III

Amor es desenterrar la última palabra para definir la muerte

¿Tú crees que ya nos hemos dicho todo para escribir el poema que nos enlace?



Algo nos detiene todavía
Como un suceso injusto del destino
Que opaca la vista y atemoriza la piel culpando al placer
A esa ciega ecuación como forma secreta del dolor
Que viene creciendo en mudas palabras
Que harán temblar de emoción al corazón cuando se escriba nuestro llanto

IV

A veces duele no poder escribir
El amor se cura escribiendo sobre el amor
La poesía es la única soledad para el amor
La muerte es una lámpara de palabras encendidas
Un cráneo de plumas y almas
Una casa de mar para el universo de los huesos
Tan sólo un día pasó el amor por la luz
Crestas y muros de carne que fueron el límite de la sangre
La muerte no es la edad de la historia contada
Ni el reflejo cercenado de las decadencias
Es tan sólo una palabra que duele por todas las palabras
que nunca se podrían pronunciar hasta morir y no se muere
tan sólo se agoniza hasta convertirnos en un libro sin palabras

Mazunte

I

Con machete de piedra
con la espada metálica refleja en el ojo del cuarzo
Mazunte va cortando los bejucos de la espuma

El ramaje espeso de una ola se abre camino hacia el mar

Mazunte va cortando hilos territoriales donde la sal se electrifica
y el azúcar del río enciende su polo

¿Dónde estará el espejo de la montaña que se derritió con luna volcánica?

En la honda sonoridad del relámpago
un farol enciende su laguna
y alguien forja cigarros de arena



II

Cortar el agua en tajos como partir un pastel de hielo
 Ver la incisión del filo en la fuerza indomable de la herida
 Mazunte tala la inmersión de su propio suspenso
 El mar es la selva de estrellas y ramas y lianas de sueño que abundan sobre el agua
 Hasta el fondo del mar brilla el bosque de la soledad
 Como una ciudad congelada
 Hasta allí quiere llegar Mazunte
 Construir su cabaña con los huesos del secreto y permanecer en silencio
 Como la hace la eternidad cuando descansa en su hamaca de cristal

III

Mazunte despierta
 Camina sobre la piedra
 En la mandíbula voraz del quebranto
 Al filo de la salpicadura de la muerte
 Despierta Mazunte entre el sueño y la preocupación de lo imposible
 Se tuerce en su hamaca y el cirujano sol le opera insolaciones rurales
 y su rostro mazunteco poco a poco se vuelve marino
 porque bajó del remolino ritual de los dioses
 Como un río de oraciones buscando la perla de la montaña
 En la cúpula del abismo
 En la caja fuerte del refugio donde la luz se agrega al polvo del océano
 Allí podría estar el espejo de la montaña
 La imagen sagrada de la selva
 Los flujos estériles del camino
 El grito de la ceniza
 En el fondo del mar Mazunte puede encontrar la voz de la tierra
 La roca de la memoria
 O el corazón de la verdad

IV

Viene bajando Mazunte con el alcohol de las travesías sanguinarias
 Despeñándose con el fuego de la noche
 En el ojo del mineral un búho pule un ámbar como una luciérnaga fosilizada
 El paso de la muerte muerde su herradura
 Y la mula es la híbrida leña de su resistencia
 Mazunte es la noche que penetra en las oquedades del cansancio
 Jala las riendas de su miedo y la mula preñada por los trozos de madera
 trastabilla con las trampas del insomnio
 Hay que llevar la leña para que el pan de la madrugada lo reparta el día
 con los niños de la primavera



Hay que llevar la leña para que el horno encienda su lámpara sonora
Hay que llevar la leña para que el desayuno del sueño cante con los intestinos de la mesa
Allí donde se congrega el resultado de la semilla incendiada
En la taza del árbol arde una sombra
En el juego prohibido de la chispa la metáfora inventa su lengua y el hombre degusta la sopa de luz que la mujer ha fecundado
Mazunte regresa al rancho montado en su mula
En ancas la muerte le va cantando un corrido
Le va contando los huesos
Le va chupando la sangre
Le va mordiendo la vida

Puerto Ángel

I

Puerto Ángel era el apoyo de la navaja navegable
Aquella bandera viajera sobre el mástil de la corriente
El barco amarraba su corazón en la piedra y descansaba el casco de las tormentas
Ese muro que rompía el horizonte
Estiraba su lengua como el mar cuando desea el caramelo de la tierra
El barco llegaba como una incertidumbre animal
Como una ballena remota de islas o ya como un palacio de los continentes
Puerto Ángel era el combustible de aquella nave que partía los mapas del cielo
Era Puerto Ángel un remanso para fiesta de la despedida
Naves espectrales o tumbas sísmicas
Cayucos como cáscaras de nubes llegaban al amanecer
Pescados como palpitaciones de un crótalo del agua
La tortuga se daba golpes de pecho
La langosta arañaba
Se aferraba al suspiro del amanecer
Su faro era un alfiler patrullando la pista del universo
Donde desemboca la mirada su luz eterna
Donde gira la noria del ocaso
Hasta allí llegaba su rayo lacio

II

A veces Puerto Ángel apagaba su faro y entonces los barcos chocaban con los huesos del mar
Era como aterrizar en la explanada de un cementerio

Los cayucos llevaban luciérnagas de petróleo
Los pescadores la mirada perdida en el asombro
Nunca necesitaron el faro más que para comprobar hasta dónde llegaba su aguja solar



Siempre retornaban con los ojos enredados en esa mágica ondulación de las olas
 Algunos quedaban ciegos por esas cataratas del rumor
 Por esa sal
 Esa brisa de la noche que se les metía en los ojos

También las lanchas partían en busca del sol
 Sus tripulantes utilizaban nuevas magias para pescar un rayo con escamas
 A veces una canica solar
 A veces una iguana marina o un albatros para divertirse simplemente
 Un día cazaron un delfín sólo para comprobar por dónde respira el mundo
 Otros nunca regresaron
 Habían partido en busca de la eternidad

III

Puerto Ángel nació como un puente que sigue profundizándose
 Como un peldaño que baja mientras alguien empuja al mar a utilizar el muelle para practicar su arribo
 Playas como pantimedias de arena y esa danza de las lanchas me recuerdan
 Una canción del anzuelo en su mecedora
 Una red arrullada por la gasolina encendida
 Una cuna conectada al pecho de piedra
 Muchas lanchas
 Como un ballet de conchas pendían del cordón dominical
 El muelle echó raíces para sostener el barco del cielo que Puerto Ángel sigue construyendo
 El muelle sigue allí
 Puerto Ángel está allí

Zipolite

I

En la desnuda insolación de la bahía
 sobre la arena
 una mujer practica el sexo solar
 La playa es una piel de tierra donde el mar se masturba a cada tumbo
 lujurioso canibal del temblor
 se come viva la sombra de la mujer
 Los cangrejos violinistas
 estetas retornables de la danza marina
 cortan con sus tenazas los cabellos de la mujer

Peluqueros de la muerte podan el hilo nervioso del deseo



La mujer es una isla soñando lumbre
estrella de carbón su sexo como una trilogía de los musgos
como una tarántula hechizada en la lengüeta de la noche

Su sexo es la flor de sal que el mar poliniza

Parece una sirena mudando su escama
Parece una escultura tierna de la llama
Parece un esqueleto follado por el placer
Parece un cementerio de sueños
Parece una burbuja de carey
Parece la muerte cuando se baña en la arena
Parece el silencio cuando duerme en la espuma
Parece el mismo mar cuando se convierte en mujer
o la tierra cuando sueña con ser una concha de sangre
que hierve en el límite sagrado de la pasión

II

Zipolite fue la pasión de la hoguera náutica
Aquel muslo virtual del sonido que desarrollaba su lengua de playa
Se doraba la piel amor en la estepa triturada
La tela de arena envolvía la milagrosa ovulación de la espuma
y la noche era la vagina de la luna
Zipolite fue la conciencia sexual de un sueño
Paraíso del placer donde al hombre sólo lo detiene el mar
Muchos Adanes y Evas fueron engañados por la serpiente de la corriente
Comieron la manzana de sal y se fundieron en el paladar de la piedra
Se petrificaron en el agua
Estatuas de sal bajo las sombras del mar
Sombras de amor tragadas por el sol

En Zipolite pude comprender el erotismo del tumbo
Palpé las caderas de la playa e hice el amor con la ola reina

Oración de las mutaciones

I

Me cortaron las venas con el filo de un grito
Mi sangre era la noche
La llamarada enferma de silencio
La incapacitada hora que se desprendía de mi llanto



contaminaron el placer de morir cantando
 vomitando estatuas en la estética raíz de mis manos
 Puliendo la intransigencia de las horas
 Barnizando el placer de la madera
 Buscando en la edad del bosque
 La huella preñada de primavera

Busco en la veta la vereda del polvo
 La constelación de los días que me hicieron
 La raíz del universo del cual se desprendió mi memoria

Busco en la blanca sábana del Ébano
 La semilla del placer y envenenarme de pasión
 Cincelar mi desnudez hasta recuperar la cordura
 Las llaves de la memoria o la clave para poder abrir mi tumba
 Estoy tallando la oración selvática del deseo y canto con las manos
 Toco la flauta del Cedro
 La marimba del Hormiguillo
 Y mi voz que penetra hasta el profundo suspiro de las hojas
 Remuevo la nostalgia de aquellos días en donde la selva era la noche
 La sangre de la sombra
 La paloma negra de la poesía durmiendo bajo la Ceiba

Era la selva
 Intriga microscópica del Cupapé
 Ahora escultura expuesta a la crítica mortal en su belleza
 Era la selva
 El sueño erótico del Eucalipto
 Las garras del mar
 Metamorfosis de humo
 De sonidos
 De pequeños aleteos
 Como insectos de la prehistoria

Era la selva
 El coro eclipsado por la luna
 La ópera del pantano cantada por un árbol
 Era la selva mi sangre y la noche mi alma germinando en la madera
 Era la selva
 La tumba de mi gloria
 La caja que florece y poliniza la mirada

El mar fue la escultura polar de las cenizas
 El incendio lunar de las nubes
 La tumba del cielo



Un río fue mi resbaladilla volcánica y caí al mar
Como caer al pozo del agua
Caía al desierto de la sed

La ciudad es el refugio de los desolados
La cantina del miedo
La prisa de la historia
La casa del olvido
Ciudad desierto mar
Selva electrificada
Peligrosamente humana
Como un punto para respirar
Entre el cielo y el mar

La ciudad me inventa
Me desintegra
Me saca una escultura de la manga
Talla la ciudad el sudor de mi forma
Me expone a su gusto mineral
Se avergüenza de mí cuando no escribo
Entonces esculpo una tortuga y le cuento que fui concha
Esculpo un ajolote y le cuento que fui necedad de la resistencia
Le esculpo un jaguar y le cuento que fui suspenso
Esculpo el águila de mi caída y le cuento que fui sorpresa
La ciudad cada vez me sigue sorprendiendo

II

Serpiente de madera
Reptando sobre la luz del silencio
Palacio envenenado por la sangre del bosque
Donde el colibrí de jade deja de latir
Y la primavera entra en el dolor de la flor
Y el vacío suelta su polen
Y se hace la orgánica raíz del abismo

Detrás de la noche un búho me vigila
Tallo ese presagio
Me cobijo con esa sombra
Me duermo en la hojarasca del miedo y sueño que soy polluelo
Expuesto a la tormenta de las miradas
Camino por el puente del sueño buscando la esclava del Cupapé
La encuentro orbitando en el muñón de un planeta negro
Girando sobre el tiempo
Adornando la joya congelada de un deseo



III

Amanezco convertido en ajolote
Drogado por la soledad
Por el olor de la madera y por el silencio que me ilumina
Larva de luz
No quiero ser sol
Me basta mi soledad
Mi voz
sale de su calavera como el espíritu de un fantasma
y el filo de mi grito me rebana la garganta
No hay auxilio
La eternidad es un grito del alma que no tiene sonido
No hay vacío
La eternidad es la memoria que se levanta a podar sus días olvidados
Esculpe la máscara de un espacio y talla en el aire
la escultura humeante de la *resurrección*.



La jugada

Esaú Márquez*

— ¡Mi querido Cuilmas, qué cagada, pero qué cagada!

Tolstoi Cundapí llegó a Francia de paso rumbo a Grecia. En París se quedó alojado en el departamento de Óscar. En otras ocasiones había estado en la ciudad por lo que no necesitaba de guía para ir de un lado a otro, a menudo solía decir —Vivir la ciudad de manera libre y cómoda, nada de tours, de esos que te llevan de un lado a otro como les da su agraciada gana, desplazarse en el metro es cosa fácil, las indicaciones son precisas y estratégicamente dispuestas en estaciones y vagones, además las líneas llegan a todas partes de la ciudad y los suburbios—. Asunto del primer mundo, solía decir. Y no era para menos, la ingeniería moderna adaptada a estaciones viejas, dándole ese extraño toque de inquietud por lo asimétrico, y qué decir de las bandas transportadoras para no andar corriendo como loco al traspasar de una a otra línea de las más alejadas entre sí.

Durante su estadía en la ciudad aprovechó para asistir algunos museos, recorrer sus calles y avenidas y por supuesto, sentarse en algún *Bistró* a deleitarse con un café colombiano y ver pasar gentes con indumentarias que delataban su diversidad de orígenes. Cuando se acordaba, volvía a retomar el proyecto de su viaje a Grecia, buscando información en los folletos de obsequio promocionales que conseguía en las agencias de viajes, no porque pensara tomar uno de ellos, sino para armar una ruta de viaje aceptable para él. Esa tarde estaban en el *bistró place de la Bastille*, cuando Óscar le soltó la pregunta.

—Oí vos, chunco, acompañáme a la embajada de México para renovar mi pasaporte.

— ¿Cuándo? ¿A qué hora?

—Vamos mañana a medio día, además te va a gustar el barrio, porque los mexicanos son pobres pero impertinentes, tienen su embajada en una de las mejores zonas de la ciudad, exclusividad obliga mi estimado Cundapí.

—¡Sos menso, vos! No me hablés con tanta propiedad, yo no mido el tiempo como lo hacen los franchutes, no estás viendo que no tengo nada que hacer, de lo contrario no estaría aquí perdiendo el tiempo contigo.

—Bien. El tiro está hecho.

Al día siguiente se despertaron y no precisamente en la mañana, así que dejaron lo de la embajada para la tarde. Desde que se bajaron del metro, Tolstoi se dio cuenta que la zona denotaba cuidados esmerados para conservar la arquitectura, la pulcritud de las calles, la exquisitez de las fachadas y el buen gusto de los pocos comercios. Dentro de la embajada, el ajetreo burocrático de trabajadores mexicanos esmerados en reproducir conductas apropiadas que distaba en mucho de su pasado mexícatl. La esmerada, hasta exagerada atención a los visitantes de piel blanca y la conducta apática hacia los otros, finalmente lograron su objetivo, enfadarlos. Luego de algunas maniobras un tanto desagradables lograron que Óscar se hiciera de un nuevo pasaporte, la justificación fue que el anterior carecía de hojas limpias para los sellos de entradas y salidas. Por su parte, Tolstoi aprovechó para solicitar el refrendo de la visa. Un tanto caliente el asunto, salieron del edificio.

—Un pedazo del terruño mi estimado— comentó Óscar.

Ya en la calle se dirigieron al *Bistró* de la esquina,

* Docente de la Licenciatura en Historia, UNICACH.



que desde su exterior se veía como lugar de categoría superior, indudablemente con una concurrencia menor a los *Bistrós* de las zonas turísticas o de las barriadas, es decir, otra racionalidad. Se ubicaron de frente a la barra y ordenaron respectivos cafés. El mozo no se dio por enterado.

— ¡Ya viste como son éstos! Alzados los hijueputas —apuntó Óscar— y sabes por qué, pues porque para su lógica no estamos vestidos a la altura de la gente que concurre al changarro. De seguro este güevón debe tener mínimo una maestría, pero no encontró chamba y, como muchos, terminan como éste, trabajando detrás de una barra.

— ¡Será! No crees que sea la pedantería innata del francés.

— *Garçon, deux cafés*. Pues algo hay de eso también, no viste cómo nos trataron los de la embajada, para ellos somos mexicanos de segunda, pero si hubiéramos llegado impecables de otra forma nos hubieran atendido. Son unos cabrones mexicanitos afrancesados.

El mozo trajo dos cafés dobles que dejó en la barra mientras se retiraba con un gesto de desagrado.

— No será que también te pasas de tueste, supongo se sienten insultados con tu forma de vestir. Tu playera no es la última moda que digamos, menos con esas manchas de sangre, y la chamarra ya ni se diga, está para el arrastre. Y a todo esto, lo haces por desidia o por rebeldía.

— Ja ja ja. Pues sí, que se jodan, para eso es la democracia, tienen que entender estos vergas que no pueden andar chingando a todo el mundo y luego que andemos arregladitos y perfumados.

— Estoy de acuerdo contigo y no.

— Mirá a esos que vienen ahí, fijáte bien cómo va el asunto.

Los recién llegados, con un español folclórico entremezclado con palabras en francés, jerga singular sin duda alguna, tomaron asiento. Los recién llegados eran mexicanos de la embajada a cuentas claras, y de seguro asiduos al café. El *garçon* los atendió presto y con cortesía, muy diferente de como se habían servido los cafés anteriores, que fueron puestos en la barra con un entretejido aire de desprecio.

— ¡Estás entendiendo chunco! Pero son tan pendejos que te hacen una y esperan que no les pagués con la misma moneda, son sentidos los mierditas. Fijáte bien. *Garçon, le compte*.

El doctor del hospital de maternidad de Lille pagó la cuenta dejando una propina de veinte centavos de euros, el mozo al darse cuenta tomó el plato y arrojó la moneda al piso antes que ambos cruzaran el umbral de la puerta exterior del *Bistró*. Tomaron calle abajo, buscando la estación del metro.

— ¡Ya lo viste, papá, ésta es la típica reacción francesa! Andando con el proletariado algo se aprende para defenderse de estas babas.

— Pues te diré que de esta peculiar relación, a la larga no habrá un buen resultado, están acumulando mucho rencor entre franceses y emigrantes.

— Ellos empezaron la broma. Ellos fueron los esclavistas y lo siguen siendo, en una modalidad diferente, matizada de un capitalismo democrático. Son unos maniáticos del poder y ladrones profesionales. Quieres saber sobre las culturas del medio oriente, incluso del lejano oriente, vente a sus museos, se han robado todo.

— Bueno, pero no generalices. Una cosa es el Estado, otra el pueblo francés.

— ¡Ni vergas! Una ciudadanía que se presta a las miserias del poder es tan culpable como el poder mismo.

— En eso coincidimos. Piensas entonces que la migración es producto de su miserable intervención en diversos escenarios de la geografía, y que ahora tienen que aprender que no hay daño que a la postre se revierta. Es así.

— Eso mero carnalito. Tienen que entender que no son superiores a nadie. Tienen que entender que el que la hace, tendrá que rendir cuentas algún día. Y espero estar vivo para verlo.

Así siguieron conversando hasta la estación Buzenval. Caminaron por una de las calles del barrio hasta un *Bistró*, que por su apariencia, no parecería recomendable. Ahí tomaron una cerveza mientras veían a un par de tunantes árabes que jugaban al billar. Al concluir el juego uno de ellos propuso si querían una partida con apuesta de veinte euros.

— Nos están proponiendo una jugada —Dijo Ós-



car— ¿qué pensás, todavía te acordás del pool?

— Pues algo, ya tiene tiempo que no juego, pero veo que la mesa es mucho más pequeña que las tradicionales.

— Pues sí, así es como juegan por aquí, sólo que es de apuesta, estos halcones quieren agarrá pichón.

— Bien, probemos y a ver qué sale. Al final de cuentas, perder veinte euros no nos quitará el sueño.

Pusieron los billetes de la apuesta incrustada hacia el interior de una de las bandas, de tal forma que no impidiera el juego. Las bolas se acomodaron una a una en sus respectivos lugares. Se sorteó con tiros a la banda para ver quién iniciaba la jugada. Desde el primer turno los marroquíes iniciaron con la táctica de ataque y defensa con una mañosidad morbosa. Así como no hay día que no se cumpla, una a una las bolas fueron cayendo en las buchacas hasta el punto que la última bola habría de definir el partido, la última bola hacía la diferencia en la suma de los números obtenidos.

— Si lo hubieran puesto con la mano de seguro no lo hubiesen dejado peor —dijo Tolstoi Cundapí.

— Pues, ahora es cuando debés de demostrar que Jalisco nunca pierde, y si pierde arrebatá, porque estos Al-Qaeda ya se hacen con los billetes. Pero por si las dudas me guapone al lado de la paga, porque estos yaaa los conozco, si ganan se ríen de vos, y si pierden, agarran la paga y salen corriendo.

— Y, si sacan navaja.

— Ah, entonces es cuando nosotros corremos.

— No te prometo nada —luego se dijo para sí— Pinche tiro mierda que me dejaron.

Mientras se daba la conversación, Tolstoi hizo mentalmente sus posibilidades, puso tiza al taco, midió el efecto retorcido, pero a pesar de ver los detalles no tenía mucha confianza en su toque. Se acordó de otros tiempos cuando jugaba al billar en “El Dominó”, establecimiento ubicado en la primera norte, entre la primera y segunda poniente, en el Tuxtla Gutiérrez de finales de los años sesentas. Ahora estaba ahí de frente a un tiro, un tiro que significaba mucho más que la apuesta, no era de perder o ganar el dinero, era quedar como unos tontos pichones latinos frente a los oponentes. Tolstoi se acomodó, alzó el taco para imprimir el efecto de-

seado a la bola que se encontraba precisamente en el margen entre estar en la mesa o caer a la buchaca. La bola a pegarle estaba precisamente sobre la misma banda a escasos centímetros de su caída. Se escuchó un golpe seco al chocar el taco con la bola, ésta inició su recorrido tomando la banda contraria muy cerca de la buchaca del centro, tomó la segunda banda con buen efecto, continuó con su giro en la banda de donde había iniciado, se prolongó en la cuarta banda y, al tomar la quinta imprimió un precioso giro que la condujo perfecta y armoniosamente a dar en el centro de la bola que se precipitó leentamente. Ni tardo ni perezoso, Óscar hizo el agarrón de los billetes y, como para no dejar en el aire lo sucedido propuso a los árabes, que no salían de su asombro, un nuevo partido, propuesta que no aceptaron. Ambos se retiraron de la sala bajo la mirada de los comensales. Los vencedores tomaron con la ganancia otro café, e igual que los vencidos pero con diferente ánimo, salieron comentando lo sucedido entre risa y risa.

— ¡Mi querido Cuilmas, qué cagada, pero qué cagada! Lo bueno es que los hijos de Alá se creyeron que sólo les tendimos una trampa, por ello es que no aceptaron la revancha.

— ¡Será! Yo creo más bien que ya no tenían paga, pero en fin, que compense el mal rato que nos hicieron pasar en la embajada. Pero sabes qué, hubiese preferido haberle ganado a un par de malvivientes franceses.

Tolstoi recordó el cuento *Un oscuro día de justicia* de Rodolfo Walsh, la historia de siempre, castigar a los eternamente castigados, en suma, eran tan emigrantes como ellos. Perdedores entre los perdedores. No le hacía gracia, pero se reía, quizá para reacomodar sus frustraciones, quizá para seguir siendo el estúpido de siempre. La risa se fue acallando y se convirtió en silencio. Caminando uno al lado del otro, con sendos cigarrillos, como tantas veces, en tantas partes del mundo. El peor París los iluminaba con esa luz amarga y silenciosa, quizá con respeto, quizá no. Dos hombres que compraron el sueño de los viajes. Varados de años en la otrora ciudad luz, al otro lado del mar, tan lejos de la tierra que los vio nacer.



Letanía

(A tres voces)

Esaú Márquez*

I

Vengo aquí a cantar mi devoción
Para que me escuches
Para que me atiendas
Manera única de penetrar
En tu misterio
En tu misterio
En tu misterio

II

Por mis huesos derruidos
es la muerte
Por mi piel resquebrajada
es la muerte
Por mis ojos hundidos
es la muerte
Por mis manos reseca
es la muerte
Por mi sexo olvidado
es la muerte
Por mi corazón apagado
es la muerte
Por mi existir triste
es la muerte

Vengo de lejos
es la muerte
Vengo de cerca
es la muerte

III

Por el nacimiento prometido
es la muerte
Por el crecimiento herido
es la muerte
Por la reproducción inocua
es la muerte
Por la angustia eterna
es la muerte
Por la naturaleza extraña
es la muerte
Por el sentido olvidado
es la muerte
Por el ocaso mundano
es la muerte

Vengo de lejos
es la muerte
Vengo de cerca
es la muerte

III

Por el bien silencioso
es la muerte
Por el mal necesario
es la muerte
Por la unidad oculta
es la muerte
Por la mentira piadosa
es la muerte
Por el misterio aclarado
es la muerte

* Docente de la Licenciatura en Historia / UNICACH.



Por el deseo vetado
es la muerte
Por el don perdido
es la muerte

Vengo de lejos
es la muerte
Vengo de cerca
es la muerte

IV

Por el horizonte apagado
es la muerte
Por el mar fugado
es la muerte
Por la mariposa rota
es la muerte
Por los pasos vacíos
es la muerte
Por los sueños sin sueño
es la muerte
Por el hombre sin nombre
es la muerte
Por el silencio, silencio
es la muerte

Vengo de lejos
es la muerte
Vengo de cerca
es la muerte

V

Por el origen sagrado
es la muerte
Por el signo mágico
es la muerte
Por la ley descrita
es la muerte
Por el ángel suicida
es la muerte
Por la espada de fuego
es la muerte

Por el Edén perdido
es la muerte
Por el hombre expulsado
es la muerte

Vengo de lejos
es la muerte
Vengo de cerca
es la muerte

VI

Por el temor al cielo
es la muerte
Por el Dios dividido
es la muerte
Por la tierra entregada
es la muerte
Por el infierno creado
es la muerte
Por el hijo muerto
es la muerte
Por la fe extraviada
es la muerte
Por la herencia quebrada
es la muerte

Vengo de lejos
es la muerte
Vengo de cerca
es la muerte

VII

Por la voluntad divina
vengo de lejos
vengo de cerca
Por la naturaleza pródiga
vengo de lejos
vengo de cerca
Por el sagrado corazón del mundo
vengo de lejos
vengo de cerca
Por el espíritu de otras Eras
vengo de lejos



vengo de cerca
Por los vivos de los muertos
vengo de lejos
vengo de cerca
Por los incomprensibles misterios
vengo de lejos
vengo de cerca
Por el fin de todos los tiempos
vengo de lejos
vengo de cerca

vengo de lejos
vengo de cerca

vengo de lejos
vengo de cerca

AMÉN.

Tuchtoemas

Corredés 1

Si vas a regresá
mejor no te vayás, viste.

Corredés 2

Si te vas i no regresés,
y si regresás,
no volvás a tus chingaderas.

Alberca

Si vas a i de orilla a orilla
lo mismo da empezar
por cualquier lado.

Más o menos

De tanto ve
me estoy acostumbrando

Pero de oí
me estoy arrepintiendo.

Ciego

Quien no vea el mundo
que se limpie su 'chele'.

Decisión

Hombre
que no quiera se burro
que elija su 'tona'.

Elección

Quien no quiera
se carpintero de su vida
Se vuelva herrero de su muerte.

Lépero o chelero

¡Ah buuurro
pero qué buena está!

Moda

Madre a hija:
¡A eso le llamas falda!

Pretendiente 1

Juan Josééé,
Cerrar la puerta
no sea que entre el 'cochi'.



Adelita la de las trenzas, ahora, doña Adela la de "El Globo"

Ana Karla Camacho Chacón*

¡Señores, la Revolución ha muerto!

México ha sido lo que no es. Su venturoso paraje, la Revolución mexicana fue el más cercano y fiel movimiento que respondía a las voces de su tiempo. En los últimos años del régimen porfirista, la semilla había germinado y los mexicanos marcharon al paso de las reformas buscadas.

A partir de la institucionalización con Carranza en 1917, y tras los llamados gobiernos posrevolucionarios con Adolfo de la Huerta, Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles,¹ Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio, Abelardo Rodríguez² y Lázaro Cárdenas, México llevaría en alto la bandera de la reforma agraria, la organización en gremios a los trabajadores, educación para todos, y la necesidad de conciliar la libertad con la justicia social.³

Era el triunfo de la Revolución mexicana que se plasmaba no sólo en la Constitución de 1917, sino, también en las acciones de sus representantes y el partido único que se proponía resguardar cada uno de sus preceptos y la debida transformación de los métodos radicales al cambio y progreso.⁴ En un principio llamado por Calles, Partido Nacional Revolucionario (PNR), transformado por Cárdenas como Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y, finalmente, el nombre que sería establecido e inmutable, siglas presentes aún en nuestros días, el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Había tiempo para soñar con la utopía propuesta, se creía en el México que se levantaba de sus cenizas y se construía un porvenir donde todas las peticiones se incluirían. Se exaltaba lo nuestro, lo que nadie nos quitaba y nos distinguía de los diferentes ciudadanos del mundo. El tiempo arrastró con

todo y las viejas prédicas se convirtieron en simple demagogia, en un país donde la opulencia de unos cuantos mataba (y sigue matando) al pueblo que los puso en el poder.

Ya no es el México de lo charro y pueblerino, se decían los manejadores. Era más bien, el México que se modernizaba y pretendía entrar a las ligas mayores, el México estable, que en aras del progreso sacrificaba todo: su historia, sus costumbres, la tierra, su gente.

El México de los muchos sexenios del PRI se vería reflejado en un libro de Elena Poniatowska cuyo título lleva uno de los más emblemáticos sitios del país, *Paseo de la Reforma*.

El libro puede parecer una superflua narración de los idilios amorosos de los ricos. Las banalidades que emanaban en cada palabra dicha y actos hechos por ellos, en sus ocupaciones y tareas prediseñadas por su condición social, el amor y la poesía. Sin embargo, la historia propuesta por Poniatowska encierra misterios más allá de la vinculación de los protagonistas. Es su trasfondo social y las ideas en las cuales ellos se sumergen, ese es el principal atractivo de la obra.

¡Que bárbaro, México!

El dato preciso que nos arroja la obra para acomodarnos en una fecha fija — a pesar de tantos nombres reconocidos en la cultura mexicana de mediados del siglo XX — será la del sexenio del presidente Miguel Alemán Valdés, primer civil que asume el liderazgo del país luego de la Revolución. En tiempos del régimen alemanista, imposible hubiera sido diseñar un bosquejo sobre la situación del país, no por falta de iniciativa, conocimiento o crítica mordaz,

* Estudiante del 6° semestre de Historia / UNICACH.



sino porque fue él quien sentó las bases del aparato represivo que tanto ejercería el Estado mexicano en años posteriores. No se permitió las manifestaciones de ideas que descontrolaran el progresivo desarrollo del país.⁵ El presidente tenía mano dura contra los líderes estudiantiles, campesinos y de distintos gremios, y sumamente complaciente otorgaba a dos manos los bienes a la clase alta del país, aquellos que amasaban fortunas en detrimento del pueblo mexicano.

Ashby era parte de ese México ostentoso a la manera europea, iba al Palacio de Hierro, Azar y El Globo. Ese México que ahondaba más la brecha que los separaba de la “indiada” y gastaba su tiempo en encuentros sociales, clases de equitación, viajes a Europa y visitas al Club. El México perfumado y no devoto de Juárez, el México que comenzaba a insertar palabras en inglés y francés a la lengua nacional. El México de los grandes nombres y las grandes mansiones. El bárbaro México donde la madre no era ese ente de luz y de protector amor martirizado por los azares de la vida, sino un personaje frívolo y de gustos exquisitos.⁶ Era el México con ansias de ser Europa.

Viviendo en una burbuja y simulando ver en el Paseo de la Reforma, los Campos Elíseos, Ashby despertó de la indiferencia⁷ y se dio cuenta que en ese país de 1.972.550 km² no sólo vivía él y sus vecinos: “Los Amor, los De Limas, los Burns, los Escandón, los Corcuera, los Limantour y los Souza”⁸ sino que existían, y, no eran cuentos, los mexicanos que vivían al día y olían a sudor y trabajo. Ese otro México, que comía con las manos y con grasa, compartía lo poco que tenía y lo hacía sin reproches o falsa pantomima. Era el México real, el de las mayorías, el México lleno de “carnales” y “jefecitas”. Los olvidados de los gobiernos revolucionarios. O más bien, los “a fuerza borrados” en los interminables años que inaugurarían Ávila Camacho y Alemán Valdés a favor del franco desarrollo.⁹

Era increíble la forma en que todo lo logrado hasta el presidente Cárdenas fuera anulado por completo. Sí, el “tata Cárdenas” había logrado el mayor y nunca antes visto repartimiento de tierras; él había expropiado el petróleo en pos de una verda-

dera soberanía, los gobiernos posteriores se encargaron de hacer exactamente, lo contrario.

Es cierto que, como muchos escritores apuntan, la reforma agraria de aquellos tiempos tampoco fue del todo exitosa, porque fue un programa sin visión,¹⁰ sin un real análisis que llevara a la entrega honesta, así como las técnicas e instrumentos para que el campo mexicano diera ese esperado crecimiento económico y al mismo tiempo, llevar a cabo la tan esperada justicia social que los vencidos de siempre tanto esperaban.

Desde el lente del tiempo, que nos ubica a 102 años de la Revolución mexicana, trato de entender en el desánimo, la burla que encierra dichos como: “La Revolución no ha muerto”; “Representamos a la Revolución”; “Somos la herencia de esa lucha armada”, y demás habladurías en la cual, todos, sin excepción alguna, deciden engancharse el ideario revolucionario, por ejemplo, que el PRI de los 70 años y más continúe hablando de libertad, de Madero, de Villa, de Zapata. Sin embargo, en los de 1952–1954 y, a diferencia de lo que contaban los libros de texto gratuito, que todos los mexicanos estaban felices ante la prosperidad y fuerte despunte económico que el país recibía, ya nadie creía en la Revolución¹¹ o más bien, ya nadie creía en los políticos que emanaron de ella. Era la enorme mentira del discurso ante los hechos. Toda fe que alguna vez se pudo tener, fue totalmente ahuyentada.

De ahí la sangrienta paradoja de que un gobierno que hacía ondear la bandera reivindicadora de un pueblo pobre, fuera el que creara, por la prevaricación, el robo y el peculado, una nueva burguesía, alta y pequeña, que acabaría por arrastrar a la Revolución y al país, una vez más, por el precipicio de la desigualdad social y económica.¹²

Intelectuales con sombrero de palma y enagua

La Revolución por fin les hacía justicia, sí, a ellos, a unos cuantos. Era tiempo de que México caminara tras esos años de balazos, traición y muerte. Pero



¿quién era México y quiénes los mexicanos? ¿El México legítimo era el de Ashby? ¿O el pueblo? ¿Los charros o los que simulaban ser europeos? O acaso, como suele pasar en estas tierras, ¿el mexicano era un híbrido? Preguntas de esta índole, rebotaban en el ideario de los intelectuales del país que se fundamentaron con el *Hiperión*, el grupo comandado por José Gaos.

De hecho, Poniatowska hace mención del filósofo español y de ciertos participantes de esta asociación. Con ellos se abriría “la moda de la mexicanidad”. Primero, Samuel Ramos sobre *El perfil del hombre y la cultura en México*, Jorge Portilla escribiría sobre la *Fenomenología del relajo*, y finalmente, la idea se consagraría con Octavio Paz y su *Laberinto de la soledad*, donde ubica al mexicano en busca de lo mexicano. Cuestiona que México no sabía en qué parte de su historia encontrar eso que se le había perdido, en la Conquista o en la Independencia; además, ¿qué color y forma tenía ese ser mexicano? tal vez era el afrancesado de la época de don Porfirio, español, indio, criollo, gringo¹³ o una mezcla de todos ellos.

En la búsqueda de la esencia de México participaron filósofos, historiadores, poetas, novelistas, autores de teatro, pintores. Posiblemente, como algunos de ellos sostenían, el origen del mexicano estaba en lo autóctono, en lo que nació primero en estas tierras. En los herederos de las grandes culturas precolombinas. Es decir, en los indios. Entonces, se comenzó a hacer énfasis en el folclore mexicano. Sus danzas, la música, los dibujos, el vestuario, la gastronomía, etcétera.

La élite mexicana intelectual no se quedó atrás. Personajes tan notables como Frida Kahlo adoptarían la vestimenta de los diversos pueblos indios del país. Pero vale preguntarse ¿realmente esto era válido? es decir, como lo refiere el personaje de Poniatowska, Amaya Chacel, ¿no sería más bien una farsa! una moda, como todas las demás, donde los intelectuales y quienes se ufanaban de conocedores, en las mañanas andaban con trajes importados de París y, en la noche, en las fiestas de sus colegas andaban vestidos de tehuana y demás trajes típicos. Qué caso tenía ponerse trajes de manta y sombreros

de palma si nadie lo sentía. Todo era una burla grotesca, malsana hacia lo indígena.

Amaya Chacel representa la otra voz intelectual, la que tenía contacto directo con el mundo indígena, quien no veía en ellos a los entes lejanos de un México pasado. Era ella la que parecía tener a flor de labios lo que es ser mexicano:

¿No se han dado cuenta que la esencia de México no está en sus lanas de colores y en sus aguas de chía, sino en algo mucho más profundo: su miseria? ¿A que esa no se la cuelgan como molcajete? ¿Por qué en vez de reunirse a beber tequila y curado de fresa y comer romeos no se dan una vuelta por el Mezquital para ver lo que traen entre el ombligo y el espinazo aquello cuyos trajes copian como si fueran mamarrachos?¹⁴

La miseria como vínculo y no la mística del país, porque la miseria hermana a los hombres. Si México era tildado como un país solidario, es porque estaba acostumbrado a dar, a compartir, característica muy mexicana, ¿acaso no, las fiestas del pueblo servían para entablar lazos con otras comunidades, gastar lo poquito ganado en las jornadas de siembra, en nombre del Patrón del pueblo y convidar a los amigos a tomar? Rescatando la hipótesis de esta aguerrida intelectual, sabemos por qué los ricos, la clase alta de México, están tan desapegados del “ombligo de la Luna” y a los hijos de esta tierra. Es obvio, ellos no comparten ni conocen la palabra miseria. Es un juego, el juego de exaltar un pasado de “emperadores” ricos y bien parecidos que nos legaron las pinturas decimonónicas. Buscaban un origen común pero olvidaban remover en el centro de ella, en los pobres del país, en su mayoría indígenas, que movidos por el hambre, el despojo de sus tierras, la nula ayuda al campo y la necesidad de dinero para mantener a la familia, se habían mudado a la capital formando un cinturón en las periferias de la ciudad. Pedían nuevas oportunidades de trabajo, y ahí extraviaban su identidad comunal.

Sé que podría parecer venturoso que hablara de una Elena Poniatowska como parte de esa intelectual



tualidad de élite sin tener una base precisa. En su libro desarrolla ideas que ellos sorteaban en sus reuniones semanales, lo que demuestra que ella tuvo que estar ahí, oyendo lo que decían los grandes de la escena mexicana. Dos datos personales de la autora corroboran su inmersión en estos eventos. Primero, ubicándonos en su edad actual y la fecha en que se desarrolla la trama de la novela, en ese entonces Elena tendría 20 años de edad. De acuerdo a las biografías publicadas, 1952 es justamente el año en que ella regresa a México tras su estancia académica en Estados Unidos. Tras su retorno a tierras mexicanas, no le resultaría difícil relacionarse con las grandes figuras de su época, en tanto que colaboraría con el periódico *Excelsior* haciendo entrevistas a estas personalidades. Ahí, por ejemplo, conocería en sus primeros años, a Juan Rulfo. El segundo aspecto a considerar para ser aceptada en el círculo es por el abolengo de su familia materna. Elena Poniatowska no sólo era hija del príncipe Jean Joseph Evremond Sperry Poniatowsky sino de María de los Dolores (Paula) Amor Escandón.¹⁵

Su madre, hija de hacendados, llevaría dos de los apellidos a los cuales Poniatowska haría referencia como los “vecinos de Ashby Egbert en Paseo de la Reforma”. Elena bien podría ser Ashby, el joven adinerado que un día abrió los ojos tras un fuerte golpe moral. O Nora, la joven que escribía poesía en sus ratos de ocio, mientras no tenía que ir a eventos sociales, tomar el té con su madre o cuidar a los hijos; O, bien, la indómita Amaya Chacel, tan relacionada con la parte viva del país, del lado siempre de las causas justas y de los más indefensos, quienes eran matados, desplazados, encarcelados, callados o ignorados por no tener poder, ni voz.

¡El que busca, encuentra!

Socialmente ¿para qué cree que sirva la literatura?— le preguntaron a Elena un día. “Para denunciar algunos problemas sociales, y también para enriquecer la vida interior de aquellos que leen”¹⁶ fue la respuesta. Este es el caso del libro *Paseo de la Reforma*. Los libros literarios suelen representar más fielmente el contexto en el que fueron escritos u observados

los hechos, arrojándonos así, elementos esenciales sobre la época. A pesar de que este libro fue publicado en 1996, podríamos considerarlo como una memoria de juventud de Poniatowska.

Transcurridos varias décadas e instalada ya en un tiempo tan lejano a la narración, Elena habla sin tapujos de lo que fue y pudo ser esa generación. Relata, es cierto, sobre el régimen, datos que bien podrían ser recabados para una historia social y/o política, o bien, al narrar las aventuras e ideales en el campo de acción de los intelectuales de la época, sumérgimos en una historia de las mentalidades.

Lo voy a decir, ningún libro de Historia de México (no al menos, los que nos dan gratuitos) han logrado tanta recreación y familiaridad en mi mente, haciéndome participe de las invitaciones a las tertulias de los más altos pensadores del país.

Porque Poniatowska en casa del heredero Egbert, acomoda a todas las mentes del país. Un día aparece Alfonso Reyes con su esposa. Otro día llega Vasconcelos pero no cae bien. Meses después todos esperan el regreso de Paz y su esposa, Elena Garro y, sobre todo, al joven Carlos Fuentes. Pareciera que los intelectuales de esa época estaban contentos y que aún respiraban el aroma de la Revolución. Hasta se puede pensar que el ambiente del país era seguro para todos, incluso, que los males que hoy día tanto nos aquejan, como lo es la corrupción, no estaban presentes en esa sociedad, pero Elena nos demuestra todo lo contrario.

Podría pensar que, sin *Paseo de la Reforma*, México era un país quieto ante la voluntad fuerte de los gobernantes. Un México callado y sumiso, por lo que sería difícil de explicar de donde salió, por ejemplo, el movimiento del 68, si todo era controlado, hasta el mínimo detalle, por el Estado. Pero el libro nos hace ver que las cosas no eran así. Los estudiantes ya alzaban la voz por medio de mítines en el Zócalo y huelgas. Gritaban sus derechos a ese gobierno sordo y obtuso. México no estaba dormido ni risueño, estaba inconforme con la Revolución que se les escapaba completamente de las manos.

Elena no escribe sobre todos. Escribe sobre lo que conoce. Por eso, detalla cada uno de los gestos de sus personajes. La historia de amor entre Amaya



Chacel y Ashby Egbert, así como los lugares elegidos para la acción es la parte ficticia de la trama. Elena utiliza a Ashby para enriquecer la vida interior de los lectores, lo representa como el incansable caminante. Ashby, al igual que Siddhartha, el personaje de Herman Hesse, decide un día emprender la búsqueda más allá de su entorno. Siddhartha, joven sabio y bien parecido, decide partir de la casa paterna para encontrar ese inconmensurable bien espiritual. Inteligente entre sus contemporáneos gracias a los distintos libros que su padre le hizo aprender desde sus primeros años, decide aprender, lo que existe allá fuera, padecer hambre y escuchar la voz del río, la voz que lo salvaría, aunque por ello, tendría que caminar solo, abandonando a su familia, su riqueza, la comodidad y el amor de Kamala y hasta de su hijo. Ashby tendría una historia similar. Asediado por las jóvenes de su clase y tras descubrir la otra cara de su país, se produce un profundo cambio en él. Quizá, más escaso de voluntad que Siddhartha, luego de un tiempo, la idea de defensa y camaradería hacia aquel México de miseria habría de esfumarse, con sus esporádicas recurrencias.

Ashby intenta encontrar en los discursos de Peñalver, Gaos y otros grandes filósofos las respuestas a las preguntas que le asedian, además de estudiar y leer incansablemente; aún así, no encuentra asidero. En esta búsqueda aparece Amaya, quien fungirá como la válvula de salvación, motor e inspiración. Ella representa el mundo en acción real, una especie de “un ángel justiciero”.¹⁷ Sin embargo, el amor no es fácilmente logrado. La solución a sus problemas tampoco está en la familia, que luego, a la muerte de su amada, decide romper por completo con los lazos que lo unen a la clase alta. Ya no será más un Egbert, solamente sería Ashby, el cuidador de caballos y el posterior maestro. No obstante, y, como la escritora se preocupa en enfatizar, Ashby se tardó mucho tiempo en comprender que ahí tampoco estaba lo que buscaba.

Ashby es la representación de la inconformidad conforme, es decir, de aquel que sabe lo que ocurre, se indigna, alega en contra de eso, pero, ante el insistente cuchicheo y descalificaciones, calla, y adopta la conducta del orden natural, cuando se responde

–unos nacimos ricos, otros pobres, así es la vida–.

Se puede pensar, que lo que es, siempre ha sido así; o que todo tiempo pasado fue mejor al presente. *Paseo de la Reforma*, es un libro que no pierde vigencia, como si se hubiese escrito ayer. Es una crónica del país. Un espejo en el que los jóvenes deben mirarse. Las políticas sexenales no han cambiado nada, pero han logrado algo fundamental, le han quebrado a México su identidad. Los intelectuales no andan en busca de lo que es “ser mexicano”. No buscan imitar, quieren, son las voces de la dominación, los testafierros del primer mundo”. Muertos muchos de los intelectuales aquí nombrados, Poniatowska resultaría ser de las últimas voces sensatas (y vivas) de su generación.

*Con sólo caminar por el Paseo de la Reforma aprendes historia de México*¹⁸

Notas

¹El llamado “Trio sonorensis”, quienes serían en un principio el brazo armado de Venustiano Carranza, pero al que, tiempo después, desconocerían en el plan de Agua Prieta.

²Tres presidentes mexicanos que siguieron la línea y voluntad de Plutarco Elías Calles. Ya que la reelección estaba prohibida, Calles seguía manejando la vida política del país bajo los nombres de estos personajes. Esta etapa del país es conocida como “El Maximato” ya que él era el jefe máximo.

³Fuentes, Carlos (1978), “La región más transparente” en Stanley Ross, et al., *¿Ha muerto la Revolución?*, México, Premia, p. 54.

⁴Ross, op. cit., p. 52.

⁵Idem, p. 114.

⁶A decir verdad, esta característica de la madre de Ashby me hizo romper la idea hasta entonces fija de que las madres mexicanas, ricas o no, eran abnegadas y entregadas por completo a sus hijos. Aunque no puede dejar de saltar en mi mente la duda de que tal vez Elena se refiere a un personaje específico que ella conocía, ya que se encargaría de deshacer la idea de la madre rica frívola, con la imagen de Nora.

⁷Y de su inconsciencia tras haberse electrocutado y ser llevado al hospital Obrero por su servidumbre, en ausencia de sus padres.

⁸Poniatowska, op. cit., pp. 33-34.

⁹Cosío Villegas, Daniel et al (2002), *Historia mínima de México*. México, COLMEX, p. 155.

¹⁰Cosío Villegas, Daniel (1978), “La crisis de México”, en Stanley Ross, et al., *¿Ha muerto la Revolución?* México, Premia, p. 100.



¹¹ Y caben tantos cuestionamientos en torno a esta palabra como decir: ¿Qué es la Revolución? ¿Es acaso un juego de destrucción y/o sustitución?

¹² *Idem*, p. 102.

¹³ Paz, Octavio (2008), *El laberinto de la soledad, Postdata y Vuelta a El laberinto de la Soledad*. México, FCE, p. 23.

¹⁴ Poniatowska, *op. cit.*, p. 67.

¹⁵ <http://www.informador.com.mx/cultura/2012/377173/6/llaman-a-elena-poniatowska-la-virtuosa-de-las-letras.htm>

¹⁶ <http://archive.laprensa.com.sv/20010730//revistaeco/eco1.asp>. Consultado el 18/05/12 12:16 pm.

¹⁷ Poniatowska, *op. cit.*, p. 68.

¹⁸ *Idem*, p.34.

Otras Fuentes

I. Hesse, Hermann (2009), *Siddhartha*. Barcelona, Editorial Edhasa.



NORMA EDITORIAL

Revista *Pobacma* / Historia-UNICACH

Modelos bibliográficos

Libro

Márquez Espinosa, Esaú (1993), *Evolución y desarrollo de la región Frailesca, 1876-1924*. México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, colección Selva Negra, núm. 6.

Capítulo de libro

Márquez Espinosa, Esaú (1993), "Caudillos y caciques: de la política nacional a la regional", en *Evolución y desarrollo de la región Frailesca, 1876-1924*. México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, colección Selva Negra, núm. 6, pp. 55-96.

Revista

Fin de Siglo, Ricardo García Robles (editor), Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, año 2, vol. 1, núm. 6, octubre, 1999, 84 p.

Artículo de revista

Márquez Espinosa, Esaú. "Variaciones", en *Fin de Siglo*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, año 2, vol. 1, núm. 6, octubre, 1999, pp. 53-55.

Periódicos

La Ovación, Germán Sopena (director), Buenos Aires, 15 de marzo, 1990.

Artículo de periódicos

López, Antonio, "La guerra sucia en la Argentina", en *La Ovación*. Buenos Aires, 15 de marzo, 1990: A3.

Indicaciones básicas

1. Al autor del escrito aplicar un asterisco (*) y remitirlo al **pie de página** para anotar los datos mínimos según sea el caso (Estudiante, Docente, Investigador. Institución donde trabaja y correo electrónico).
2. Las referencias de **citas** al interior del texto deberán remitirse al **final del trabajo** de manera progresiva y en números arábigos, anotando como **encabezado** la palabra **notas**, a partir de entonces aplicar las referencias utilizando los modelos arriba expuestos.
3. Si en las **citas** anota los datos completos de la obra consultada, con su respectivo (s) número (s) de página (s), no es necesario repetir dicha referencia en el apartado de **bibliografía**. Esto con el fin de ahorrarnos espacio y repeticiones.
4. Los trabajos deberán presentarse en Times New Roman, tipografía en 12 puntos con 1.5 de interlineado. La configuración de la página debe ser de 3 cm. por cada uno de los lados.
5. En caso de latinismos (*Ibidem*, *Ibíd*, *Ídem*, / *op. cit.* / *et al*) utilizar cursivas. La misma regla para otros latinismos.
6. Para la **primera sección** se aceptan trabajos con un mínimo de 8 cuartillas y un máximo de 20. Para la **segunda sección** las colaboraciones pueden variar de 2 a 8 cuartillas.
7. En el caso de fotografías remitir originales, o en su defecto, anexar un archivo de alta resolución para contar con una buena imagen.



Rectoría

Ing. Roberto Domínguez Castellanos
RECTOR

Dr. José Rodolfo Calvo Fonseca
SECRETARIO GENERAL

C.P. Miriam Matilde Solís Domínguez
AUDITORA GENERAL

Lic. Adolfo Guerra Talayero
ABOGADO GENERAL

Mtro. Pascual Ramos García
DIRECTOR DE PLANEACIÓN

Mtro. Florentino Pérez Pérez
DIRECTOR ACADÉMICO

Dra. María Adelina Schlie Guzmán
DIRECTORA DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Lic. María de los Ángeles Vázquez Amancha
ENCARGADA DE LA DIRECCIÓN DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Lic. Ricardo Cruz González
DIRECTOR DE ADMINISTRACIÓN

L.R.P. Aurora Evangelina Serrano Roblero
DIRECTORA DE SERVICIOS ESCOLARES

Mtra. Brenda María Villarreal Antelo
DIRECTORA DE TECNOLOGÍAS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIONES

Lic. Noé Fernando Gutiérrez González
DIRECTOR DEL CENTRO UNIVERSITARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



Dependencias de Educación Superior

Mtro. Jesús Manuel Grajales Romero
DIRECTOR DE OFERTA EDUCATIVA REGIONALIZADA

L. G. Tlayuhua Rodríguez García
DIRECTORA DE LA FACULTAD DE CIENCIAS DE LA NUTRICIÓN Y ALIMENTOS

Dr. Ernesto Velázquez Velázquez
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS BIOLÓGICAS

Mtro. Alberto Ballinas Solís
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS ODONTOLÓGICAS Y SALUD PÚBLICA

Mtro. Martín de Jesús Ovalle Sosa
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

Dr. José Armando Velasco Herrera
DIRECTOR DE LA FACULTAD DE INGENIERÍA

Antrop. Julio Alberto Pimentel Tort
DIRECTOR DEL CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES EN ARTES

Dr. Alain Basail Rodríguez
DIRECTOR DEL CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA (CESMECA)

Dra. Silvia Guadalupe Ramos Hernández
DIRECTORA DEL CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN GESTIÓN DE RIESGOS Y CAMBIO CLIMÁTICO

Dr. Alejandro Nettel Hernanz
RESPONSABLE DEL CAMPUS DEL MAR



¿Acaso de verdad se vive en la tierra? No para siempre en la tierra, sólo un poco aquí. Aunque sea jade se quiebra, aunque sea oro se rompe, aunque sea plumaje de Quetzal se desgarrá, no para siempre en la tierra, sólo un poco aquí.

Cantares del mundo náhuatl

Revista de Historia y de historias

