

Presentación

Entre los siglos XVI y XIX, de 12 a 15 millones de seres humanos, en su mayoría hombres jóvenes (dos de cada tres víctimas de la trata), fueron arrancados de África y cruzaron el Atlántico, hacia las costas de América. Según los anglosajones dieron vida a la “tercera raíz” de poblamiento americano. En realidad, sus retoños hoy en día forman grupos humanos muy diversos, a partir de otras tantas etnogénesis: zambos de Esmeralda (Ecuador), zambos-mosquito y garífuna de Centro América, negros y mulatos de Haití, seminole y afroamericanos de los Estados Unidos, y diversos afrodescendientes de Brasil, el Caribe, y otras partes, sobre todo costeñas....

Tal vez sea ese carácter actual tan variopinto que tengamos que poner en exergo, porque está ligado a las circunstancias excepcionales que conformaron la población americana, literalmente arrasada en las décadas que siguieron a la Conquista, progresivamente restaurada gracias al mestizaje. Pero también porque este distintivo está relacionado con las características esenciales que acompañaron estos grupos procedentes de África (algunas veces de Asia, vía Manila) durante más de 4 siglos. Fueron explotados –en primer lugar dentro del sistema esclavista– inclusive sexualmente, de esto proceden “los mixtos” tan variados. Fueron estigmatizados, asimilados a máquinas de producción, a animales –véase mulo y mulato, ganado y esclavo cimarrón, y otros coyotes, lobos, en la estratificación de las castas–. Por lo tanto, toda gota de sangre de origen africano resultó imborrable, acrecentando así su cantidad, su diversidad, aun artifi-

ciosamente; esto aumentó la inquietud –inclusive el miedo– que provocaban los africanos y sus descendientes entre los dominantes. Dentro de su variedad, sin embargo fueron por eso mismo grupos aparte que su estigma atraía hacia abajo, o por lo menos a una unidad primordial. Y el mulato Obama “es un negro norteamericano”. Esto de “negro” sigue siendo una caracterización muy compleja hoy en día, desde que en los años 60 “black [era] beautiful”: al punto que en las barriadas francesas el término “black” es aceptado hoy como otra apelación de la reivindicación.

Recordemos: buena parte (por no decir la totalidad) del continente americano, durante los 4 siglos que siguen a 1492, tiene el triste privilegio de ser, con Grecia y Roma en tiempos de la Antigüedad, los únicos espacios donde prosperaron sistemas económicos y sociales basados esencialmente en la esclavitud. En Cuba y Puerto Rico hay que esperar hasta 1886 para la abolición; todavía tardó 2 años más Brasil. Pero no se anticiparon mucho los países “adelantados”: Francia de los Derechos del Hombre se decidió definitivamente en 1848, los Estados Unidos democráticos necesitaron una guerra civil, y lo lograron en 1865.

Esto puede plantear algunas preguntas: que los ibéricos hayan transferido sin muchos escrúpulos la esclavitud al Nuevo Mundo no resulta muy sorprendente: la practicaban con cierta amplitud en sus propios territorios (hasta 10 por ciento de la población en algunas partes del sur de España en el xvi): era a la vez una herencia romana y árabe. Los casos francés e inglés son más sorprendentes: desde la baja Edad Media se desconoce en estos países la esclavitud –no la confundamos con la condición del siervo medieval–. Hasta se proclama que todo esclavo que pisa su suelo es libre *ipso facto*. Los franceses se dicen descender de los francos... Hasta el vocabulario ibérico fue adoptado por esos europeos del norte en sus colonias: los despectivos *mulâtre* y *mulatto*, *nègre* y *nigger*, el *marron* (esclavo en fuga) de Martinica y Saint Domingue, proceden de la realidad lingüística española, que también utilizó muy temprano (principios del xvii) el lenitivo “moreno”.

Y sin embargo, unos y otros (“francos” y anglosajones) construyeron en América sistemas de esclavitud más eficientes –por lo me-

nos económicamente y en cuanto a la contención— que los ibéricos. Es así que *Le Code noir* de Louis XIV (1685) antecede un siglo y sirve de modelo al *Código negro carolino* (1789) para Hispanoamérica. El sistema de segregación social, la organización agroindustrial de las plantaciones del sur de Estados Unidos no tienen equivalente ni en Brasil ni en Cuba en el siglo XIX, con prácticas más tradicionalistas, menos integradas.

¿Es la crispación que se puede notar alrededor de ese tema delicado de la esclavitud, sobre todo en el universo anglosajón, el fruto de esas circunstancias contradictorias? Francia católica supo acomodarse mejor. Cuando los caballeros ingleses católicos se instalaron en el siglo XVII en lo que será el sur de los Estados Unidos, ¿la introducción de la esclavitud era una manera para ellos de romper los lazos con la metrópoli dominada por los puritanos? No había escrúpulos o reglas de conducta establecidos que mediaran. Y por lo tanto es lógico que las primeras críticas y acciones directas contra la “institución particular” (Thomas Jefferson) procedan de Inglaterra y de los medios protestantes, por lo menos desde mediados del siglo XVIII.

En este número de *Relaciones* no es tanto la esclavitud en sí, sus reglas y circunstancias lo que nos preocupa: es un tema que hoy en día la historiografía empieza a integrar en su verdadera dimensión, es decir, como un hecho fundamental. Nuestra preocupación aquí se relaciona más con el devenir del individuo dentro del proceso transitorio que lo puede llevar, por las vías más diversas (fuga, compra de libertad, manumisión, medida reglamentaria por parte del Estado...)¹ al estatuto ambiguo de liberto: a esto la historiografía aún no le da su plena extensión. Efectivamente no es aún totalmente un hombre libre: a menudo pesan sobre él varias obligaciones, materiales y morales, a favor del antiguo propietario, del cual sigue siendo por lo menos un cliente. Es sólo a partir de su descendencia que la libertad es total, dentro de los límites que implica ser un negro o un mulato libre. Según Rosa María Spinoso Arcocha, en su

¹ Véase la nota 4 del artículo de Ana Vergara, a partir de las *Siete Partidas* de Alfonso X. Este dossier ha sido preparado, hace ya algún tiempo, por Nora Reyes. Le agradecemos su cooperación.

artículo sobre Araxá (Brasil), el caso de Josefa Pereira da Silva hacia 1830 es ejemplar: hija de blanco y de “mujer de color”, casada con un blanco, tiene que luchar jurídicamente con su suegra que la descalifica con el apelativo peyorativo de “mujer parda”: con orgullo y como contraataque Josefa se afirma “ciudadana brasileña”.

Es decir que dentro de la lógica esclavista y racista, el proceso que lleva desde el encadenamiento en las costas africanas hasta la deambulación libre, sin perjuicios, en las alamedas americanas, toma varias generaciones. Es lo suficiente para producir, a lo largo del tiempo, multitud de Tíos Tom, pero también de Yanga y otros rebeldes (por ejemplo Macute, en la Córdoba de Nueva España, 1767). Todos, por lo demás, sumisos y refractarios aceptando parte del juego dentro del sistema, negociando con los amos o las autoridades; a veces confrontándose entre sí, como negros y mulatos en Haití. Finalmente, esta multiplicación de libertos y libres no puso en peligro a la sociedad ni sus reglas. En Araxá, en el censo de 1832, el “fuego” (hogar) que abre la lista, y por lo tanto uno de los más notables, es el de un pardo, negociante, que vive con sus 10 esclavos.

Si el sistema se desmoronó, fue tanto por razones económicas (ligadas a la mecanización de la Revolución Industrial), como simplemente sociales y culturales: la modernización y auge de la democracia y sus representaciones en el mundo occidental. En cuanto a las razones religiosas no las excluimos, sobre todo en el universo anglosajón, pero tampoco les damos demasiado peso. Es cierto, sin embargo, que desde el XVIII en el alto clero católico ilustrado hay cierto malestar, pero con el cual es posible acomodar su conciencia. Esto llevará a la postura más radical de Miguel Hidalgo en 1810.

Por lo menos desde finales del siglo XVII (tal vez desde tiempos inmemoriales, pero eso dejó pocas huellas documentales, aparte de un Séneca en la Antigüedad), la esclavitud sufre de la ambigüedad cada vez más insostenible que acompaña al esclavo, a la vez humano (a la semejanza de Dios, dicen algunos teólogos) y reductible a una simple mercancía. El caso se da en Araxá, aun en 1832: “las piezas” están a la vez contabilizadas en el censo al lado de los libres, y aparecen en los testamentos y transacciones “junto con 8 cabezas de ganado”.

Cuando en 1827, el procurador de un exesclavo escribe: “La cárcel, Señor, está destinada para los criminales. Un esclavo no lo es por sólo ser de esta condición”, se puede decir que hasta el derecho se está inclinando del buen lado (véase el artículo de Ana Vergara). Otra ambigüedad entorpeció en el XVIII-XIX la toma de conciencia amplia del fenómeno: la posición deprimida socialmente durante siglos del negro impide un tratamiento igualitario, y a eso se une el paternalismo religioso. Lo demuestran con toda claridad, los centenares de grabados que se resumen con el que reproducimos en la portadilla de esta sección, con los dos esclavos, arrodillados, suplicantes, que hacen un llamado a la humanidad y la fraternidad, pero, desde abajo, encadenados y semidesnudos. Todavía su salvajismo está ligado a ellos. Aquí pedimos disculpa: hemos producido un documento falsificado (uno más); de dos supuestos *pendants* siempre publicados separadamente en el siglo XIX, hemos hecho una imagen unida, constituyendo una familia, donde los contemporáneos solo veían seres individuales y subyugados. Es cierto que con el republicanism secularizador algo cambia en esa actitud, pero el lado lacrimógeno —sin juicio de valor— y piadoso persiste: en una de las poesías de J. G. Whittier, poeta cuáquero del XIX —que encabeza precisamente el grabado de uno de esos hombres entre cadenas—, se puede leer:

¿Pero?... ¿qué es esto? —¡Nuestros compatriotas en cadenas!—
 ¡El látigo azotando las carnes de la MUJER!
 ¡Nuestra tierra aún manchándose del rojo que
 Cae de su flagelo, quemante, reciente!
 ¿Cómo? ¡Madres de sus hijos separadas!—
 ¿Cómo? ¡La propia imagen de Dios comprada y vendida!—
 AMERICANOS al mercado arreados,
 ¡Cual bestias rematadas por oro!

¡Hable! —¡Llenará la agonía de sus súplicas!
 ¿Nuestros corazones en vano?
 Nosotros —que nuestros padres rechazaban cargar
 Con la simple amenaza de cadenas;—
 Nosotros que nos jactamos vehementes

De la sagrada libertad y luz—
 ¡Hable! ¡En vano reclamaran estos esclavos retorcidos!
 ¿Es Injusticia el Derecho que les ha sido arrancado?²

Sin duda el tono es menos lastimero al sur del río Grande. Sobre todo a partir de las guerras de Independencia, que son otras guerras civiles: es imposible desviar de ese contexto las aboliciones de la esclavitud que se decretan en México, en Venezuela, en el Río de la Plata, mucho más tarde en Cuba cuando la isla entra en el mismo proceso. En esto hay que reconocer la habilidad de Bolívar, que supo perfectamente actuar sobre las circunstancias: como lo escribe Ana Vergara, su *Decreto de guerra a muerte* (1813) era un arma terrible, que zanjó a la provincia-república de Venezuela, más allá de sus bases étnicas: los esclavos realistas como Ramón Piñero no tuvieron otra opción que alistarse en el ejército del Rey. ¿Por qué Piñero escogió desde un principio el bando español? Porque así lo hizo su amo, porque le prometieron la libertad a cambio de su sangre: las secuelas del paternalismo, aun en el sistema perverso de la esclavitud son capaces de ligarse con la “economía moral” y con el interés individual. El peonaje por deudas de la hacienda mexicana, otro régimen de explotación despiadado, no dice otra cosa durante la Revolución de 1910-1917. Y las atrocidades, de un lado y otro, dan tonalidades de guerras de castas: en Venezuela, 1814 fue el año de la *guerra de colores*.

Es cierto que cuando el interés personal y el paternalismo se enfrentan, suele ganar el “egoísmo sagrado” de cada uno, como en el caso del esclavo Ledesma, que ingresa al ejército real porque éste le promete la libertad (octubre 1813). Su guerra fue hacer la guerra a los hatos de las haciendas de la elite criolla donde se había criado. Por supuesto, tal egoísmo no está de un solo lado: es por eso que la República, dominada por propietarios de esclavos, tardó hasta junio 1816, con Bolívar, para ofrecer la misma esperanza a los enlistados de origen servil. En realidad fue sin entusiasmo: la verdadera abolición sólo vendrá en 1854. Además, como lo vemos con el caso de Anastasio Romero, que luchó del lado de los Patriotas, y a duras

² Traducción del inglés de Paul C. Kersey.

penas y malherido consiguió su libertad en 1825, la generosidad republicana no alcanzaba la familia del soldado.

El artículo de Ana Vergara culmina con el recordatorio de los esclavos “que perecieron en los campos de batalla” de Venezuela. Es algo dramático, sin embargo todavía fue más trágico en el Río de la Plata: las guerras de Independencia, las luchas “nacionales” que siguieron fueron la ocasión de utilizar a los afrodescendientes como carne de cañón, y así limpiar (blanquear) a la población de su mancha africana. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX sólo persistió un fuerte racismo hacia un grupo ya en vía de eliminación. Hay en lo que se considera como la obra maestra forjadora de la identidad argentina, una parte central que hoy nos resulta insoportable (es cierto que hay otras, pero ninguna con este acento despiadado): Martín Fierro provoca a una pareja de negros en un baile:

“A los blancos hizo Dios,
A los mulatos San Pedro,
A los negros hizo el diablo
Para tizón del infierno”.
El duelo resulta inevitable entre el gaucho y el “moreno”.
“por fin en una topada
En el cuchillo lo alcé,
Y como un saco de guesos
Contra el cerco lo largué”.³

Entre tanto se le comparó al negro con un *chanchito* (un puerco), un toro, “una tigre parida”, un carnero. Pero nunca el gaucho puso en duda la hombría de su adversario, su recia resolución. En el momento preciso que José Hernández escribe su poema (1872), cayó entre manos de la justicia de Guadalajara un tal Juan Filgman, por heridas. Disponemos de su fotografía, tomada en la azotea de la cárcel.⁴ Nos impresionó desde que la vimos, deseamos incluirla en el dossier, y

³ Versos 1167-1170 y 1231-1234 de *El gaucho Martín Fierro*.

⁴ Fue toda una hazaña lograr una reproducción de buena calidad. Se lo debemos a la amistad del personal de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, a su director Juan Manuel Durán en primer lugar, a Laura Benítez, Claudia Laríos y Alejandro Solís. Ultratumba, don Juan Filgman se los agradece.

sirve de portada: más allá de ficción y realidad, de Norte y Sur, de las trampas que implica todo soporte, aquí fotográfico, este documento nos parece el mejor acompañamiento al texto de *Martín Fierro*. Estamos, como por magia, fuera de la dimensión de la esclavitud y sus sombras (explotación, racismo, liberación, abolición...). En la entereza de Juan (John), en su vestimenta imitada de la elegancia de los *gentlemen* sureños (es como un Clark Gable negro), ya no hay cuestionamiento sobre la libertad, ya no hay cabida al prejuicio: en un tiempo extraordinariamente breve, una página se volteó.

Pero no se volteó por completo, como lo demuestra el artículo de Imilcy Balboa: para muchos, y aún en los albores del siglo xx, la abolición de la esclavitud fue como el paso de una explotación a otra. En esto hay una lógica llena de cinismo: las ganancias procedentes del sistema esclavista en América permitieron la acumulación de capital en Europa necesaria al *take off* de la Revolución Industrial capitalista. No quedó más a los libertos que convertirse en clase subalterna, al mismo tiempo que el amo se transmutaba en patrón. El caso cubano analizado es ilustrativo: aunque el decreto de abolición de 1880 pretenda recordar el “patrón” de antiguo estilo, protector, es en realidad el patrón empresario que prepara, y el “patrocinado” no es otro que el *lumpen* proletariado rural que surge del molde de la ley, el conuquero con disposición de un pedazo de tierra es una variante caribeña. Los libertos tenían “la obligación de acreditar la contratación de su trabajo”. Antes como después, el afrodescendiente resultó ser un bracero: sobre sus brazos y fuerza de trabajo descansaba toda su riqueza. Hasta ésta parecía demasiado cara a los dueños de ingenios, que a fines del siglo xix deseaban más trabajadores blancos y asiáticos.

Como en el siglo xviii en Nueva España, la burguesía colonial en el poder en Cuba a fines del siglo xix, no ve mayor enemigo que “el vago (y malentretenido)”, en este caso procedente de las huestes de libertos y otros desafortunados (incluyendo blancos): una suerte de plebe rural temida. Las multas podían ser abrumadoras, lo que facilitaba un sistema de endeudamiento en favor del fiador. Con la creación de una clase asalariada las tiendas florecieron, y también el endeudamiento del liberto. Tales circunstancias (crisis social, económica, presión estatal) se pueden analizar en paralelismo con una de sus consecuencias, el bandidaje.

A finales del siglo XVIII, éste floreció en Nueva España, se continuó a través de la revolución de Independencia; a finales del XIX surgió el fenómeno del *cangaço* en el noreste mestizo brasileño, en relación con los traumatismos del país (nacimiento de la República, fin de la esclavitud). Lo mismo tenemos por los años 1880-1890 en Cuba, donde también está relacionado con las luchas por la Independencia. Notemos que en los tres casos no es una realidad afro-mestiza: el célebre bandolero cubano Manuel García era un blanco, y murió como un héroe de la guerra contra España en 1895. En cierta forma era una reacción lógica de los pudientes, al entremezclar su fobia antiafricana con su preocupación por la defensa de la propiedad y el orden. Como en otras partes, fue más miedo y fantasmagoría que realidad objetiva: los libertos quedaron atados a la tierra, la producción de azúcar fue en aumento, el horario de trabajo siguió siendo de 13 a 14 horas por jornal.

¿Salimos del universo africano-americano con el caso del Colegio de San Francisco de Sales? Por supuesto. Y sin embargo, cómo no recordar que en el origen de todo esto hay un verdadero acto de piratería eclesial, cuando los discípulos de san Felipe Neri, recién llegados a San Miguel el Grande (1712), se instalaron en lo que era la capilla de la cofradía del Santo Ecce Homo fundada por mulatos vaqueros. Unas décadas después, la cofradía fue literalmente expulsada de su templo por la Congregación de San Felipe Neri.

La agresividad de los filipenses, en auge en el siglo XVIII con la atención dedicada en la educación, con la presencia de fuertes personalidades entre sus miembros, en particular el principal filósofo de la Ilustración novohispana, el P. Dr. D. Juan Benito Díaz de Gamarra, precisamente uno de los protagonistas de los hechos relatados en el documento presentado por Rafael Castañeda. El otro actor, el Dr. D. Joseph Pérez Calama, prebendado ilustrado de la mitra de Valladolid, después obispo renombrado de Quito. En realidad, el enfrentamiento nada tiene que ver con las Luces, nace de lo más profundo de los mecanismos de poder que se fueron estableciendo progresivamente sobre el Imperio (es un término que podemos emplear a finales del XVIII). Se trata de unos procedimientos casuísticos, donde se discuten cédulas y reales decretos otorgados para espacios tan separados como México, Lima, Guadalajara y, por supuesto, Castilla. Pero al mismo tiempo de esos eventos circuns-

tanciales, asociados, se trata de sacar respuestas para el caso de San Miguel, y con estas conclusiones acercarse a la Ley –lo que el fiscal llama aquí “ley cierta”– “del Patronato Universal en los Reinos de las Indias”. Cada palabra de esta cita, procedente ya de la era borbónica (1709), con su peso y sus contenidos merece atención.

Por otro lado, un pilar esencial de la máquina está “clavado en los huesos [del rey], como señal de la superioridad y del dominio”, el Real Patronato, un instrumento que permite integrar a la Iglesia en el aparato de Estado. El recurso de fuerza, aquí en el centro del debate, forma parte de este dispositivo, es un freno apreciable a los fueros eclesiásticos sobre todo a fines del XVIII, cuando se trata de recortar las inmunidades de la Iglesia, que otro ilustrado (Abad y Queipo) defiende con obstinación. Como vemos, en este contexto hispanoamericano, la Ilustración permite todas las posturas, estando todos igualmente afectados por la ola de regalismo del despotismo ilustrado: y es así que un asunto de jurisdicción entre una congregación, su colegio y el obispo acaba entre manos del fiscal de la Real Hacienda de la audiencia, en 1782. Y hasta el santo Concilio de Trento se va por el caño. Pero, lección final, hay que reconciliar los dos pilares del Imperio, y esto se hará castigando a otro poder, menos sólido: el alcalde ordinario de San Miguel pagará por un desacato que hizo al obispo en esta ocasión. Otro triunfo de la justicia “con su justificación inalterable”.

Justicia inalterable y coercitiva del despotismo ilustrado, injusticia implacable y paternalista del pudiente esclavista. ¿Y si fuera este cuarto disonante –justicia y paternalismo, injusticia y poder– el que produjera mucho del ruido bronco que envuelve a la humanidad, de forma atemporal?

¿De forma atemporal? De ser así, significaría una negación de la historia, es decir, de un amplio trabajo multigeneracional y cultural sobre la memoria. Anteayer la esclavitud era una realidad asumida, ayer un mal necesario para atraer a los salvajes a la civilización, hoy un monstruoso escándalo. Nos preguntamos si hay crímenes de absoluta lesa humanidad, atemporales. La injustificable indiferencia con la cual la comunidad universal aceptó antes de 1939 las persecuciones nazis puede hoy todavía preocuparnos, en nuestras noches de insomnio: ¿no volteamos la cabeza, hoy también?

Tal vez el artículo de Jorge Trujillo, sobre la violencia sexual contra los desprotegidos pueda aportar algunas respuestas, ya que trata del crimen absoluto, por su perversión, por su cobardía: así es, sin duda, *circa* 1990-2011. Pero el autor es historiador, por lo tanto pone este crimen dentro de su contexto, Jalisco entre 1885 y 1911: la época victoriana mexicana. Por lo tanto, Trujillo conoce el arte del matiz –“los excesos del deseo”–: habrá por lo tanto una escala que nos conduce al abuso, al escándalo, a la inhumanidad. Nos confirma que dentro de la misma historiografía esta violencia hacia los menores (por edad, por estatus) es un tema relativamente reciente: tal vez por pudor, tal vez por desinterés. Otros crímenes han hecho el camino inverso: “el pecado nefando”, el más terrible de todos los delitos en el Antiguo Régimen junto con el parricidio, hoy en día, ni es pecado, ni es nefando.

Por lo tanto, todo abuso se colorea no con su injusticia o inhumanidad atemporales, sino con los colores que le da su sociedad. En la Guadalajara de 1900, la violencia sexual sólo es reprobable porque “atenta contra el orden de la familia [...], las buenas costumbres”, “la pública buena fama” de la víctima y su familia. En tiempos de antaño había una distinción entre la “doncella” (casta) y la “soltera” (mujer con pasado).

Esta puesta en peligro del honor, aunada al tabú que entonces acompaña la sexualidad, hace que el historiador enfrente un reto documental. Lo demuestran las cifras que acompañan al artículo: hacia 1900 había en Guadalajara por lo menos 800 reos arrestados cada año, unos 3,200 en 4 años. En el intervalo sólo fueron denunciados unos 200 crímenes sexuales, apenas 6 por ciento de todas las conductas delictivas: poco cuestionamiento, poca o mala represión. Y de ello resulta una justicia “inalterable” dejada a su propia subjetividad, donde la pedofilia lo mismo se castiga con 10 años de cárcel o se absuelve.

Este artículo es la ocasión de manifestar el interés que presentan las fuentes judiciales, las únicas, en muchos casos con capacidad de restituir el soplo de lo vivido. Nos dan acceso, por ejemplo, a un día ordinario de una pandilla de jóvenes boleros tapatíos: se alejan del centro urbano, buscan aventura por el Agua Azul, entre la vegetación, disfrutan juegos de naipes, aprovechan el espectáculo del des-

cuartizamiento de un caballo, por fin, para romper la monotonía, violan colectivamente a uno de ellos, el más joven. Finalmente, sus andanzas se terminan en la plaza de Armas: tal vez querían diluirse entre la gente, para olvidar su “travesura”. A su manera desenvuelta reproducen la actitud de la “gente decente” que ni se preocupó por definir el crimen de pedofilia.

Algunos historiadores (anglosajones) han visto en el fenómeno de la esclavitud un antecesor del capitalismo. No es aquí un espacio donde se pueda discutir esta asección, pero el ejemplo que nos da José Manuel Martínez con el aserradero de Zatzio, propiedad de los Slade, padre e hijo, durante buena parte de la primera mitad del siglo xx, permite a cada lector reconstruir sendas más o menos paralelas. Se trata de un capitalismo predador, destructor del medio ambiente y de las riquezas naturales en la región de Uruapan y la sierra tarasca, sin contraparte para las comunidades en donde aseguró sus garras: ni los gobiernos revolucionarios lograron acabar con él, o muy tardíamente. La apertura de un amplio mercado le permitió además exportar sus productos en un radio muy extenso.

El dominio sobre la mano de obra era esencial, se aplicaron las recetas del capitalismo industrial, que en realidad eran viejas recetas: creación de núcleos de poblamiento con desarraigados en los mismos lugares de producción. Los aserraderos de Zatzio vieron nacer a su alrededor un pueblo ordenado con 400 casas de madera, relativamente cómodas. Aparte “las casas grandes” de los dirigentes como en cualquier *fazenda* brasileña en tiempos de la esclavitud. “Era un pueblo muy bonito [...]. Fueron los años más bonitos de mi vida”, recuerdan sus habitantes. Por supuesto, esto encubre otra realidad: la presencia de una guardia blanca, los asesinatos de quienes se interponían a la política espoliadora de los dueños-amos.

¿Quién se atrevería hoy, delante de sus empleados, a referirse a un empresario como “el amo”? Cada uno de los trabajadores se sentiría insultado, desposeído. Es que el vocabulario relacionado con las formas de poder es extremadamente sensible, pero también aleccionador. Nos lo demuestra la encuesta de Damián González y Vladimir Jiménez sobre el término zapoteco de *golaba*. En el mundo novohispano hay que añadirlo a una larga ristra de otros: cacique,

mandón, *topil*, *tequitlato*. . . Como siempre la multiplicación de términos, aún en ambientes distintos, plantea el problema de la adecuación entre ellos, es decir, la definición de sus atribuciones y jurisdicciones, por lo demás nunca nítidas en esos universos. Con el tiempo, además, todo se puede adulterar: en Teotitlán del Valle, a principios del siglo xx, el *golaba* se había vuelto un cargo algo folklórico, un especie de ordenador de *charivari* (guirigay), donde las víctimas eran los hombres mayores que intentaban apoderarse de parte del stock de mujeres jóvenes. Pero más generalmente, el *golaba* era en época reciente un simple intermedio entre la autoridad religiosa y la comunidad, lo que a veces lo enfrentaba con el poder político. Remontando en el tiempo, y apoyándose sobre el *Vocabulario* en lengua zapoteca de fray Juan de Córdova (1578), se puede llegar a las etimologías del término, y por lo tanto a la realidad de su poder en tiempos prehispánicos y coloniales: una autoridad de segundo rango, dedicada a la recolección del tributo. ¿Cómo entonces pasar al servicio religioso que desarrolló posteriormente? La religión zapoteca tuvo una amplia supervivencia, aún durante los periodos colonial y republicano. Lo esencial de sus manifestaciones estaba ligado a grandes ceremonias colectivas con sacrificio de animales y consumo de tortillas y líquidos. Esto lo debía financiar la comunidad, un oficial recolectaba el dinero (era a menudo un regidor, hasta cierto punto asimilable con el *golaba*).

Éstos son, dicen los autores, algunos avatares del poder, es decir, las transformaciones de esa deidad, si vamos a la fuente del término “avatar”. Y es efectivamente lo que hemos podido percibir a lo largo de esta lectura del número 127: poder del amo sobre una humanidad-mercancía; poder del Estado liberado de su ganga religiosa; poder del hombre reducido a su sexualidad sobre sus débiles víctimas; poder del capitalista depredador y calculador sobre su entorno; poder de la tradición sobre su comunidad, más o menos desvirtuado con el tiempo. Entre Proteo y Poder sólo hay una letra diferente. No es simple coincidencia.

NB: los autores no se hacen responsables de las opiniones del editor.