

La negritud en La Piedad, Michoacán

Catalina Josceline Fibela Lona¹

Resumen

La llamada “tercera raíz” en México ha sido un tema al que se le ha prestado atención en épocas recientes, aunque hay que decir que en menor medida a comparación con el estudio de la raíz indígena y española. Aunado a ello, específicamente en Michoacán, la negritud es un tema poco abordado puesto que no se considera un estado con una fuerte presencia africana. Sin embargo, es posible ver a este grupo étnico participando de diversos sucesos históricos como agentes activos en la creación de mitos fundacionales, siendo un ejemplo claro el caso de La Piedad, Michoacán. Una parte fundamental para hacer una arqueología más antropológica es reconocer nuestro papel como escritores de la historia, que muchas veces no nos pertenece, por lo que es necesario reconocer nuestros prejuicios y responsabilidades sociales.

Palabras clave: Etnohistoria, negritud, africanos, Michoacán, arqueología postcolonial.

Abstract

The so-called "third root" in Mexico has been a subject to which attention has been paid in recent times, although it must be said, a lesser extent compared to the study of the Indigenous and Spanish root. In addition, specifically in Michoacán, blackness is an issue little addressed because it is not considered a state with a strong African presence. However, it is possible to see the participation of this ethnic group in various historical events as active agents in the creation of founding myths, a clear example is the case of La Piedad, Michoacán. A fundamental part to make a more anthropological archeology is to recognize our role as writers of history, many times that it does not belong to us, so it is necessary to recognize our prejudices and social responsibilities.

Key words: Ethnohistory, blackness, Africans, Michoacán, postcolonial archeology.

¹ Licenciada en Arqueología por la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ), sus intereses versan sobre la educación, la interpretación temática y el patrimonio. Actualmente realiza una investigación patrimonial sobre el meandro del río Lerma en La Piedad, Michoacán, como parte del Programa de Maestría en Arqueología por El Colegio de Michoacán (COLMICH). Catalinaj.fibela@colmich.edu.mx o Fatalxaoru@hotmail.com

Cuando elegimos qué estudiar lo hacemos influenciados por nuestro contexto, ya sea social, económico, político, entre otros. Nuestras decisiones, aunque a veces se justifiquen bajo un enfoque científico, van más allá. Más bien tienen que ver con lo que nos gusta o disgusta, con lo que nos apasiona o con lo que aborrecemos, con lo que nos sugirieron como temas de interés dentro de nuestra disciplina y con lo que ignoramos en mayor o menor medida. De manera directa o indirecta, el científico social y sobre todo aquellos dedicados a “la escritura de la historia” realizan exaltaciones y omisiones dentro de sus narrativas.

Este trabajo aborda una cuestión que tiene que ver con este tipo de omisiones o casos en los que se da por sentado la existencia o inexistencia de un grupo social en concreto. Uno de ellos fueron los africanos y su descendencia en tierras novohispanas, específicamente en Michoacán (y en particular, La Piedad) que, dicho sea de paso, no es un estado destacado (en apariencia) por su población negra, como otros estados de la República, pensemos en casos como el de la Costa Chica o Veracruz (Díaz y Velásquez, 2017: 240).

En este sentido, partimos de la siguiente pregunta: ¿cuál fue el papel de la población negra dentro de la historia temprana de La Piedad? Proponemos que tuvieron un rol activo, no sólo como inventores de una de las imágenes religiosas más importantes de la región sino como un sector notable, tanto en número como en actividades desempeñadas en La Piedad. Sin embargo, su participación en eventos históricos ha sido invisibilizada por otros grupos o bien por la misma pluma del investigador.

Como parte del proyecto “Hacia la recuperación del patrimonio cultural piedadense” a cargo de la Dra. Magdalena García y el Dr. Alberto Aguirre, esta investigación atiende una necesidad social de este contexto: recuperar precisamente el amplio patrimonio (tanto natural como cultural) que constituye el acervo piedadense. A pesar de que la percepción sea que “no hay nada que ver” más que el Templo del Señor de la Piedad, Los Portales, el Puente Cabadas, Zaragoza o las Cascadas de El Salto (García Sánchez, 2019), lo cierto es que existe una amplia riqueza en cuestiones que, en un primer momento, pueden parecer detalles “minúsculos”, como la participación africana en distintas historias regionales.

La negritud en México, Michoacán y La Piedad

En este artículo nos interesa tratar la problemática étnica-nacional, apuntada por Díaz Polanco (1987) como aquella caracterizada por una antinomia en la que “la realización de uno se visualice sólo a condición de rechazar y negar al otro, o también poniéndose *al margen* del otro”. Las cuestiones (y preocupaciones) políticas que rodean la cuestión étnica son ilustradas por este mismo autor, que retoma el proyecto nacionalista propuesto por Manuel Gamio en el que se buscaba la integración del indígena mediante el mestizaje, lo cual no es más que una homogeneización “racial” en la que se diluiría todo aquello que no dejaba que los indígenas se elevaran de su condición (Díaz Polanco, 1987: 33-34).

A juicio de Gamio, el país estaba formado por tres clases/grupos: los indígenas, los mestizos y los aristócratas; siendo los mestizos los capaces de crear una cultura de alcance nacional (Díaz Polanco, 1987: 33). No en vano, pues conformaban la mayor parte de la población de esta nueva nación. La categoría “mestizo” engloba una gran diversidad dividida en “subgrupos dada la oscuridad o claridad de su piel” (Hernández Cuevas, 2004: 4), que dicho sea de paso, es la que ha querido esparcirse en pos de la homogeneización territorial. Sin embargo, no podemos considerar a la población mestiza como homogénea o discreta sino que varía en tanto que historias regionales donde se gestaron distintas relaciones sociales que permitieron que las personas formaran nuevas maneras de ver y vivir el mundo.

Dentro de este mestizaje pocas veces se hace visible la presencia de un grupo social: los negros. Gonzalo Aguirre Beltrán, seguidor de Manuel Gamio, fue uno de los primeros estudiosos en abordar el tema de los africanos en México. Su obra, *La población negra de México: Estudio etnohistórico* publicada en 1946 proporciona, aunque con una perspectiva eurocéntrica (Hernández Cuevas, 2004: 3), información demográfica sobre la trata y comercio de esclavos africanos y negros libres en la época colonial, así como la organización social y economía que gira en torno a estos actores sociales.

Durante la llegada de los europeos a América los colonizadores traían consigo personas provenientes directamente de África o bien descendientes de poblaciones negras ya nacidos en Europa (llamados ladinizados, es decir, cristianizados). Existen casos en los que se exhiben las diversas funciones que cumplían los negros, no sólo vistos como esclavos sino también como exploradores, asistentes militares y fuerza de trabajo (Vásquez, 2010: 188). Por ejemplo, gracias a las fuentes documentales es posible saber qué actores sociales de ascendencia negra fueron participantes activos de la empresa colonizadora (para ver sus registros consultar a Restall, 2000: 174).

La mano de obra negra se volvió esencial en las Indias y en otras partes del continente americano, aproximadamente se calcula que llegaron entre 12 y 15 millones de hombres y mujeres que desempeñaron un amplio abanico de actividades ya fuera para la explotación minera, para el buceo de perlas, para el trabajo en astillero, para el servicio doméstico, para toda clase de oficios urbanos o como remadores, jornaleros o labradores en haciendas o ranchos alejados de los asentamientos (Chávez Carbajal, 1994: 11; Weigand, 1995: 385; Fernández Durán, 2011: 24; Segev, 2019).

Michoacán también recibió población negra, aunque como lo explica Ochoa Serrano (2011: 37), la negritud en el occidente pasa desapercibida puesto que los investigadores se han avocado más al estudio de la población indígena o bien afirmaban que ese fenómeno sólo se había dado en otras partes de México (Chávez Carbajal, 1994: 13). Siguiendo a Ochoa, ya en la temprana fecha de 1523 llegaron hombres (y mujeres) a Sirándaro y Guayameo, a finales de ese siglo se comenzó a incrementar el flujo de negros traídos, en su mayoría, del Congo, Angola y Cabo Verde (Ochoa Serrano, 2011: 37).

Para 1570 en los obispados de México, Tlaxcala, Oaxaca, Michoacán, Nueva Galicia y Chiapas la población africana era de 20,569 personas frente a 6,644 europeos, ya para 1646 ascendería el número a 35,089 personas de color frente a 13,780 españoles, sin dejar de lado a la población mestiza que ya contaba con 394,139 individuos (Velázquez Gutierrez, 2018: 437). Estos censos no hacen más que comunicar dicha importancia y, por supuesto, las relaciones sociales que se reflejan en el número de mestizos, quienes amalgamaban una infinidad de mezclas étnicas.

En nuestro caso específico, Ochoa Serrano (2011: 38) apunta que para el siglo XVIII existía bastante gente negra (y su descendencia) trabajando en labores domésticas, de servidumbre, en minas, obrajes o haciendas en Michoacán, en donde destaca Tlazazalca-La Piedad. Uno de los documentos etnohistóricos más importantes del asentamiento: *El fénix del amor*, el cual abordaremos con profundidad en los siguientes apartados.

Antecedentes del área de estudio

Nuestro caso se localiza en el municipio de La Piedad (Michoacán), que colinda al norte con Jalisco y Guanajuato, al este con el municipio de Numarán, al sur con Zináparo, Churintzio y Ecuandureo y al oeste con Yurécuaro (Rodríguez Mota, 2011: 16). Esta región forma parte de la cuenca Lerma-Santiago que recorre un total de 1180 km desde su origen (en el Nevado de Toluca) hasta su desembocadura en el Pacífico, haciéndolo uno de los sistemas más grandes e importantes del país (Boehm y Sandoval, 1999: 17; INEGI, 2001: 63). Específicamente nuestra área de estudio se define como una cuenca media, donde se recolectan y transportan las aguas de la parte alta (Ordoñez, 2011: 10). A su paso por La Piedad, el río Lerma es alimentado por los arroyos de Zináparo, La Providencia, El Jagüey y Los Paredones; así como por otros temporales como El Prieto, El Seco y El Arco, además de drenes agrícolas como Colesio, Manantial Las Fuentes, La Estancia, entre otros (Rodríguez Mota, 2011: 37; Godínez, 2017: 46). Aunque este sistema hídrico se ha visto modificado por la mano humana.

Estos valles y ciénegas ubicados al norte de Michoacán son delimitados por el Eje Volcánico Transversal, caracterizado por algunas eminencias propias de los distintos ramales de sierras y montañas que lo componen (entre ellos el Cerro Grande y la Mesa de Acuitzio). De igual manera, existen depósitos lacustres (algunos desecados) que pertenecen a la Depresión del Lerma o Altiplanicie en los que destaca el valle de La Piedad (entre otros) que se comunica con otros valles del sudoeste de la Altiplanicie (Rodríguez Mota 2011: 29-32).

En cuestiones socioculturales es fundamental retomar la historia de las inmediaciones de La Piedad, pues las divisiones políticas de la actualidad no coinciden con las relaciones locales que existieron y que aún existen entre este asentamiento y los circundantes. Desde una perspectiva arqueológica, en la parte media de esta cuenca se encuentra la meseta de baja altura conocida como Bajío, el occidente de esta área es poco accidentado y se caracteriza, como ya hemos mencionado, por una serie de cuencas y valles cenagosos (Nicolau, 2002: 4; Fernández-Villanueva, 2013: 1). En una escala más pequeña, nuestra área de interés ha sido delimitada de distintas maneras, tomando como referencia aspectos tanto naturales como socioculturales (ver Nicolau, 2002: 8 o Rodríguez Mota, 2011: 16).

Armando Nicolau (2002: 5-6) sugiere que el paisaje lacustre-palustre que reinaba este paraje reunía las características paleoclimáticas y la evidencia arqueológica para sustentar la probable presencia del ser humano en etapas muy tempranas, pues este contexto era propicio para la megafauna pleistocénica como el mamut, camello o caballo. Otros autores (Rodríguez Mota, 2011: 123) también sugieren la existencia de un paisaje cenagoso en la antigüedad por la cercanía al río Lerma, la presencia de plantas como el tule, los rasgos geomorfológicos y las extensas áreas de cultivo.

Sin embargo, las investigaciones arqueológicas sólo han detectado ocupación prehispánica entre el 500 y 800 d. C., se trata de dos poblados emplazados frente al valle (Aguirre Anaya 2019: 135). Vivir cerca de una corriente de agua puede resultar contraproducente debido a las crecidas de, en este caso, el río Lerma. Habitar una zona alta nos habla de una decisión estratégica, Nicolau (2002: 9) lo interpreta como una selección “defensiva” pero no con respecto a otros grupos humanos sino con relación a las intensas y constantes inundaciones, por tanto, su ubicación sería una manera de protegerse de las crecidas de agua y de otras perturbaciones climáticas.

Los orígenes de un pueblo

Próximo a la llegada de los españoles al Bajío existe información diversa acerca de los pueblos que habitaban este lugar. Esto se debe a las condiciones socioculturales que imperaban en la frontera mesoamericana, como lo veremos más adelante. La importancia de revisar las primeras noticias de este asentamiento permite conocer la razón de sus costumbres, de su arraigo a una tierra alejada y,

aparentemente, abandonada por Dios (a pesar de estar contigua al río) para en lo posterior surgir como un pueblo que atraía a foráneos por sus grandes cualidades religiosas y económicas.

Existe una divergencia en cuanto a las antiguas poblaciones que habitaron las inmediaciones de lo que actualmente es La Piedad. Por una parte tenemos una historia apegada a la tradición religiosa y, por otra parte, una “anti tradicionalista”, según Alberto Carrillo Cázares (1990a). Siguiendo a este autor, la versión oficialista de la fundación de La Piedad cuenta que este lugar recibió el nombre de Zula La Vieja, uno de los pueblos aztecas conquistados por el rey Tariatcuri en la segunda mitad del siglo XV.

De esta manera, Zula se anexaría al Imperio tarasco para después ser conquistada por Nuño de Guzmán que, el 20 de enero de 1530, fundaría San Sebastián Aramutarillo (Carrillo Cázares, 1990a: 36). Dentro de las *Noticias para formar la estadística del obispado de Michoacán* (1860) también podemos encontrar esta versión que afirma que Zula La Vieja fue conquistada por Nuño de Guzmán y cristianizada por los Franciscanos; posteriormente se habla de Jesucristo de La Piedad, cuestión que abordaremos en lo siguiente (Romero, 1860: 113).

Varios autores difieren con esta versión (Alvarado Rodríguez, 1988: 9; Carrillo Cázares, 1990a: 36) puesto que carece de apoyo documental. Más bien su finalidad es exaltar la identidad piedadense bajo líneas como “de la unión de dos razas de la azteca y la tarasca procedieron los habitantes indígenas que los españoles encontraron a su llegada a nuestra tierra. Era una raza valiente.” (Romero Flores, 1958: 30 citado en Carrillo Cázares, 1990a: 36).

También podemos encontrar explicaciones menos aventuradas (Alvarado Rodríguez, 1988: 9; Rodríguez Mota, 2011: 35; Alberto-Villavicencio, 2019: 44) que mencionan que el norte probablemente fue un lugar de encuentro de varios grupos como los guamares, guachichiles y tecuexes que se encontraban dispersos en numerosos asentamientos, con un modo de vida asociado al río en el que posiblemente se dedicaban a actividades de recolección y pesca.

Para entender la situación demográfica de aquel tiempo es necesario remitirnos a las divisiones eclesiásticas hechas durante el virreinato, pues a partir de ellas podemos encontrar

información etnohistórica sobre los pueblos del norte de Michoacán. En 1536, el gobierno eclesiástico de la Nueva España se segmentó, dando lugar a un nuevo obispado: el de Michoacán; durante sus primeros años contaba con ocho doctrinas franciscanas y ocho agustinas que se limitaban con varios pueblos (mojoneras), entre ellos Tlazazalca (Carreón Nieto, 2015: 21, 26). Esto es de importancia puesto que desde un principio la historia de La Piedad no puede entenderse por sí sola sino a partir de la relación que tenía con Tlazazalca.

Además de esta división religiosa, existía una civil determinada por la Audiencia de México (creada en 1542) y por la Audiencia de Guadalajara (creada en 1548). En este sentido, el territorio se segmentaba en corregimientos, alcaldías y gobiernos. Tlazazalca era una de las alcaldías mayores, es decir, correspondía a ambas disposiciones territoriales. Específicamente, el partido de Tlazazalca fue fundado en 1545 (Nicolau, 2002: 9-10; Rodríguez Mota, 2011: 35; Alberto-Villavicencio, 2019: 44) y se componía de siete pueblos durante el siglo XVI y XVII (Carrillo Cázares, 1990b: 171). Este asentamiento fue sometido por el Imperio tarasco, convirtiéndolo en un puesto de frontera que cumplía como avanzada, así como para la contención contra las invasiones chichimecas (Alvarado Rodríguez, 1988: 9).

Los dos hechos mencionados con anterioridad explican por qué dentro de las fuentes se habla sólo de seis pueblos, en lugar de siete. No es hasta 1636, cuando el archivo de Tlazazalca comienza a documentar la vida civil, que este asentamiento norteño resurge bajo el nombre de Aramutarillo, gracias a que, posiblemente, la gente regresó a repoblar sus antiguas tierras (Carrillo Cázares, 1990a: 29). Por ejemplo, en la *Minuta* ordenada por el obispado de Michoacán en 1631 solamente se mencionan estos seis pueblos, a saber: Tlazazalca, Penjamillo, Yurécuaro, Tahuenhuato, Ecuandureo y Atacheo (Carrillo Cázares, 1990b: 181).

La historia de cómo es que el pequeño poblado de Aramútaró logró desplazar a Tlazazalca para elevarse como un asentamiento importante para el Bajío es tema de otro trabajo. En este espacio nos gustaría destacar cómo es que Aramútaró-La Piedad remite sus orígenes a un mito, en el que participa una etnia que precisamente queremos poner en relevancia, pues ilustra la manera en que los negros (en cualquiera de sus tonalidades) forman parte del pasado de una ciudad que probablemente desconozca sus orígenes mulatos.

Como se mencionó anteriormente, existen dos visiones en cuanto al origen de La Piedad, una que tiene que ver con un discurso nacionalista y otro más bien orientado a un mito religioso (Carrillo Cázares, 1990a). La primera ha quedado descrita de manera breve líneas arriba. En lo que se refiere a la segunda, vale la pena revisarla con mayor detalle pues fue la primera historia bajo la que se amparó Aramútaró para sobrevivir a las inclemencias que habían rodeado su existencia.

La primera historia de La Piedad

En el marco de mi investigación he consultado diversas fuentes etnohistóricas, siendo *El Fénix de amor* una de los más relevantes. Este texto fue escrito en 1764 por el cura Agustín Francisco Esquivel y Vargas, quien recoge el mito fundacional de La Piedad y con ello descripciones geográficas y culturales de lo que en aquel tiempo se conocía como el pueblo de Aramútaró.

Este documento etnohistórico fue analizado por Alberto Carrillo Cázares en 1990, quien tiene a bien hacer una crítica de fuentes, así como poner en relieve la cantidad, calidad y diversidad de información recolectada por el cura Agustín. En este contexto resaltamos datos demográficos que nos hablan de las dinámicas sociales de Aramútaró (La Piedad), además de que su abordaje permite cumplir con un deber antropológico de reconocimiento y reivindicación de actores históricos que permitieron el desarrollo de núcleos poblacionales como el que aquí tratamos. Por otro lado, hay que destacar que al inicio de la narración son precisamente los mulatos los primeros en aparecer y quienes protagonizan el hallazgo del Cristo de La Piedad.

Se cuenta que un 24 de diciembre “A las orillas del Río grande, á la parte Oriente de la Huerta se dexa vér en aquel Monte un corto collado, no muy distante de las casas: Llegaron á él los ambiados Juan de la Cruz, y Juan de Aparicio, y encontraron luego con un Tronco, ó Frutex, especie de espino, que acá llaman Thepame” (Esquivel y Vargas, 1794: 9).

Afortunadamente, el autor tiene a bien describir el origen de los actores que participan en este suceso histórico de gran relevancia para el asentamiento. Siguiendo su descripción geográfica,

el cura Agustín menciona que el Río Lerma alimenta diversas haciendas, entre ellas la de Quiringüicharo donde se ubicaba la Estancia de la Huerta (Esquivel y Vargas, 1794: 7-8).

En este sitio vivían un grupo de personas de ascendencia africana, como lo pone en relieve el cura Agustín mediante expresiones como “tan humilde en su fortuna, como en sus negros pensamientos” (Esquivel y Vargas, 1794: 8). El primer personaje histórico que aparece es Blas Martín Uriarte, de origen morisco (hijo de español y mulata) quien era un humilde pescador, pero que gracias a su padre pudo obtener un reconocimiento como español ante los vecinos y sacerdotes (Carrillo Cázares, 1990a: 123). Su esposa era Catharina de Segura, una mulata libre que residía en El Fuerte. Los tales Juan de la Cruz y Juan de Aparicio, los que encuentran el tepame, son el hijo de este matrimonio y el hermano de Catharina (Catalina) de Segura, respectivamente. A través de esta familia es que podemos acercarnos un poco a la composición étnica de Aramútaró-La Piedad.

Carrillo Cázares (1990a: 116-120) apunta que los mulatos son el grupo más numeroso en este asentamiento, constatado a través de diversas fuentes históricas como los libros de bautismos, dentro de los cuales puede verse la preminencia de los mulatos y moriscos, que posteriormente se empezarían a integrar a la categoría de mestizos conforme a sus lazos matrimoniales.

También hay que poner en relevancia que La Piedad, por su ubicación relativamente lejos de las diversas autoridades virreinales, permitió que población afrodescendiente encontrara una mejor suerte. Este pequeño poblado siempre fue multiétnico, desde los primeros indios que, aunque pocos, estaban acostumbrados a la convivencia entre tarascos y chichimecas. Los españoles y mestizos se desempeñaban en diversas actividades, ya fuera públicas, civiles o eclesiásticas, al igual que los negros que comenzaban a mezclarse entre todos ellos hasta “integrarse” (dejando en duda el grado) a la categoría mestiza.

Como lo menciona el cura Agustín en “aquellas orillas del Río Grande poblaban numerosa vecindad de toda calidad de hombres” (Esquivel y Vargas, 1794: 34). Toda esta amalgama, que a veces es vista como una rígida sociedad basada en castas (dentro de la cual la movilidad es poca), ilustra la manera en que diversas etnias convivían bajo el cobijo de una tierra fértil, todos con una actitud social de buena vecindad en la que se acoge con amenidad a los forasteros (Carrillo Cázares, 1990a: 116, 260-261).

Quizá actualmente esté desdibujada dicha herencia mulata, pero hay que decirlo, los afrodescendientes participaron en el proceso que le permitió a La Piedad erigirse como tal. Después de hallado el tepame fue llevado a la casa de ambos juanes, donde fue partido con un hacha. Ahí, dentro de él, se encontraba un bulto en forma de crucifijo, el cual sería esculpido y llevado a Tlazazalca donde sería figura de disputa entre los pueblos (Carrillo Cázares, 1990a: 55-56).

Después de que Aramútaró ganara dicha disputa se regresó el Cristo a su nueva casa, donde se le construiría una capilla a su imagen y se le conferiría su nuevo nombre a Aramútaró, con el que se conoce hasta nuestros días: La Piedad. No cabe duda que además de ser los descubridores de tan importante símbolo, la población mulata, morisca, loba, etc. también jugó un papel fundamental en el desarrollo de una conciencia colectiva.

Alvarado Rodríguez (1988: 8,15) explica que ésta fue diferente a la de los españoles nacidos en Europa, puesto que se comenzaron a utilizar este tipo de imágenes religiosas “americanas” como un sustento identitario frente a otros grupos. Que, dicho sea de paso, también ilustra el sincretismo entre distintas etnias, aunque ahora no podamos responder la manera en la que se incorporó la negritud en este caso sería interesante indagar cómo es que podemos ver estas interacciones en el registro arqueológico o etnográficamente.

El cura Agustín apunta que quienes descubrieron el madero que contenía al Cristo eran de ascendencia negra. En un primer momento me pareció interesante, pero, he de aceptar, no lo suficiente como para ahondar en ello puesto que de alguna u otra forma esta población se había desdibujado entre indígenas y españoles. En otras palabras, no le di importancia. Esta cuestión me hizo reflexionar sobre las primeras líneas con las que inicia este artículo, en la manera en que asumimos cosas, cómo ignoramos otras y, en algún punto, silenciamos estas voces que tienen el mismo valor que las de otras etnias, a las que tradicionalmente nos enfocamos.

Aunado a estos problemas propios del investigador, nos enfrentamos a situaciones como el disimulo de vínculos étnicos con los afrodescendientes (mulatos, específicamente) por la rápida apropiación que hacen los españoles, criollos y mestizos de la imagen religiosa encontrada en

Aramútaró (Carrillo Cázares, 1990a: 33). Lo que le abona a la invisibilización de este grupo étnico. Sin embargo, utilizando otras fuentes y afinando el ojo antropológico es posible ver su presencia histórica desde los primeros años de conquista hasta ya entrado en siglo XVIII (y es altamente probable que hasta la actualidad). Por ejemplo, en el padrón levantado en 1758 aún se reportaban 10 criado/as y 31 esclavo/as (Carrillo Cázares, 1990a: 211), los cuales posiblemente eran de ascendencia africana.

La arqueología frente al dilema

“La arqueología no se hace en el vacío” (Johnson, 2000: 207), ni ninguna otra ciencia dedicada al estudio de lo social. Sea cual sea lo que queremos abordar, el presente que vivimos influenciará nuestra elección de objetos de estudio y hasta el marco teórico que utilizamos para abordar distintas problemáticas (es decir, la adopción de una postura teórica). De tal manera que se han perfilado áreas de interés más o menos definidas dentro del gremio, ya sea el estudio de sociedades mesoamericanas, norteamericanas, novohispanas, post-revolucionarias, modernas, etc. O bien por ámbitos como la iconografía, modos de producción, patrones de asentamiento, arqueoastronomía, etc. La amplitud de temas en los que podemos indagar en nuestra trayectoria académica es inabarcable, si es que le queremos dedicar tiempo a algo más allá de la ciencia.

Consciente o inconscientemente realizamos una discriminación entre lo que estudiamos y lo que no. Y esto me lleva a lo siguiente, el surgimiento de la antropología y la arqueología se dio junto con las primeras potencias colonialistas, pero no fue hasta hace poco que se replanteó la manera en la que hablamos de los otros, como grupos contruidos por nosotros mismos. De tal forma que algunas voces, sobre todo la de los “colonizados”, han sido silenciadas sistemáticamente por los estudiosos y es parte de nuestra responsabilidad aceptar esta situación y hacerla consciente dentro de nuestra práctica y la manera en la que escribimos sobre el pasado, sobre otras personas que ya no están aquí para hablar por ellas mismas.

Bajo la premisa civilizadora, las primeras entidades colonialistas, al conocer modos de vida de pueblos tecnológicamente menos “avanzados”, se fijaron como propósito ser aquella guía hacia el progreso cultural encaminado a mejorar la condición humana (Trigger, 1992: 62-64; Machuca, 2014: 39). Y, de igual manera, condicionaron lo que se debía investigar, escribir y excluir (v. g.

conocimientos subalternos) (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 20). En este contexto, estudiar al Otro justificó la intervención colonial en distintos países, lo que reforzó los intereses políticos de la cultura euro-americana (Lydon y Rizvi, 2010: 23).

Dentro de nuestra ciencia podemos ver los efectos de esta situación histórica a través de la preminencia de nociones evolucionistas culturales basadas en la unilinealidad con tintes racistas que se fortalecerían mediante la obra de Darwin (v. g. síntesis de Lubbock) (Trigger, 1992: 113; Dommelen, 2000: 27), por ejemplo. No se admiten situaciones intermedias, sino que asumen bloques categóricos homogéneos donde uno es superior al otro, es decir, hay dominación (Dommelen, 2000: 29). Estas nociones son evidentes dentro de teorías difusionistas, como aquellas que consideran que la cultura es normativa (esencialista) y a partir de ella podemos identificar fenómenos como la migración o contacto donde una de estas culturas tiene un papel civilizador.

Para la segunda mitad del siglo XX, después de aproximadamente 500 años de colonialismo, se consolidó el movimiento descolonizador en distintos continentes como África, Asia y Oceanía, y surge una corriente de pensamiento que busca alterar los estereotipos occidentales a través de un análisis del conocimiento producido sobre las colonias y las interpretaciones relacionadas con ello (Dommelen, 2011: 33; Machuca, 2014: 34).

Dentro de la arqueología también se reconsideró nuestra escritura como una narrativa dedicada a producir una mitología política de estados nacionales, es decir, como comunicadora de valores morales (Johnson, 2000: 208). Ante este panorama social e histórico fue necesario que el gremio comenzara a cuestionarse críticamente la manera en que la arqueología estaba contribuyendo en los procesos colonialistas mediante el sustento científico de un discurso que estaba a favor de ciertos grupos sociales.

Dentro de esta “descolonización” de la arqueología las contradicciones internas y sistémicas de nuestra metodología se hacen transparentes, es decir, se comienza a cuestionar la manera en la que escribimos sobre las sociedades colonizadas que existen al margen de la sociedad occidental y

“civilizada” (Rizvi, 2015: 156). En este sentido, la arqueología postcolonial se preocupa fundamentalmente por (Hingley, 2014: 2; Machuca, 2014: 36):

- 1) La representación del colonizado
- 2) Proveer un cuestionamiento crítico sobre los discursos colonialistas
- 3) La capacidad de dar voz a los que no la tienen, es decir, crear narrativas opuestas a las asumidas en el conocimiento colonial (a través de la hibridación)
- 4) Desarrollar teorías y métodos que ayuden a enfrentar, quebrantar y reemplazar discursos

Esto abre las posibilidades a estudiar (evitando lecturas etnocéntricas y reduccionistas) el contacto, la agencia, las poblaciones indígenas, el otro, los subalternos, la hibridación, el contacto cultural, entre otros temas (Sureda, 2012: 59). De esta manera se pretende deconstruir todo tipo de estructuras del poder occidental mediante una práctica política autorreflexiva. Este método es llamado localización estratégica (Said, 1978: 28-29), considerada como la posición del autor con respecto al material sobre el cual escribe, incluye qué voz narrativa adopta, el tipo de estructura que construye, las imágenes, temas y motivos que representan al Otro.

Aquí la estructura binaria en la que existe el otro (el colonizado) es fundamental para situarse uno mismo (el colonizador), ambas partes son inseparables en tanto que uno sólo puede existir si se considera su opuesto (Dommelen, 2000: 29). Como se puede dar cuenta, esta perspectiva no considera a las sociedades colonizadas como simples receptoras de una cultura externa (aculturación) sino que les confiere agencia a las dos y convierte la colonización en un fenómeno dinámico en el que el intercambio cultural es bidireccional y negociado. El resultado no son colonos ni nativos, sino híbridos consecuencia de la unión de identidades complementarias, no excluyentes (Machuca, 2014: 44).

Los morenos vistos en tepalcates y vasijas

Otra cuestión de interés es la manera en que podemos ver la presencia negra en el registro arqueológico puesto que es posible identificar cierta cultura material asociada a grupos más o menos definidos utilizando distintos criterios (aunque, hay que decirlo, se tiene que evitar el caer en la asunción material-etnia). En la época prehispánica existe claridad, en mayor o menor grado,

de las diferentes expresiones materiales de los pueblos mesoamericanos. Sin embargo, en el marco de este ensayo, surgió la interrogante de si para la época virreinal existía la misma cantidad de bibliografía dedicada a la detección de grupos sociales mediante “tepalcates y vasijas”, sobre todo para la población que hemos estado abordando en estas líneas.

¿Es posible ver la tradición negra mediante la cultura material? Fournier y Charlton (2008: 16) señalan que desde la arqueología histórica no se han generado investigaciones que ayuden a definir estos indicadores materiales asociados a la población africana, por lo que ofrecen una suerte de elementos ligados a una identidad étnica africana que son perceptibles en el registro (Fournier y Charlton, 2008: 18-21):

1. Cerámica manufacturada por africanos y sus descendientes: lozas burdas que, en ocasiones, contienen elementos decorativos que representan cosmogramas de origen africano.
2. Ornamentos personales: como distintivo, puede ser de manufactura europea, por lo que hay que buscar datos (como representaciones gráficas) que los vinculen a los africanos.
3. Otros artefactos: como las pipas de cerámica (cachimbos), las cuales se han relacionado con la población negra mediante el análisis de diversas fuentes.
4. Amuletos: se busca aquellos asociados con la hechicería o el vudú.
5. Restos arqueozoológicos: se buscan huellas de corte en animales que no eran usualmente consumidos por los europeos sino por los africanos.

También sería interesante conocer cómo fue su vida cotidiana. Por ejemplo, remitiendo al caso de La Piedad, las fuentes históricas dicen que en este pueblo se practicaba el oficio de pescador y no sólo eso, sino que también vivía gente que “mejor, que con el anzuelo, con sus mismas manos hacen presa con grande agilidad del Pez mas crecido, y con tal viveza, que al tacto distinguen el varón de la hembra, [...] hasta hoy se mantienen con el abasto de gruesas cantidades de Bagre, que conducen a Zacatecas, y Goanaxuato. (Esquivel y Vargas, 1794: 34-35)”.

Esto nos lleva a pensar en la manera en la que se practicaba esta actividad. Por ejemplo, en las distintas técnicas de pesca, con herramientas o sin ellas, en cómo se organizaban, si era una

actividad de subsistencia o comercial, cuántas veces se hacía, cada cuánto, las épocas, los tipos de peces, las preferencias alimenticias, etc. que pueden variar de etnia a etnia. Como lo mencionábamos, existían animales que no eran habitualmente consumidos por españoles, por lo que podemos rastrear estas preferencias asociadas a un grupo en específico.

Los datos arqueológicos, en este sentido, podrían ser escasos o difícilmente alcanzan a mostrar este tipo de información. Sin embargo, la integración de fuentes complementarias como las etnohistóricas, etnográficas y etnoarqueológicas son fundamentales para generar hipótesis que permitan conocer modos de vida que se insertaron dentro de lo que, en ocasiones, se engloba dentro de un modo de vida único.

Conclusiones

Podemos decir que las sociedades que se formaron durante la época virreinal son más que la suma de sus partes, como apuntan varios autores (Dommelen, 2000: 31; Machuca, 2014: 41), este tipo de fenómenos presentan gran variabilidad en los actores sociales implicados, en este caso los llamados colonizados y colonizadores. Chávez Carbajal (1994: 96) menciona que la incorporación de negros en la morfología local michoacana dio como resultado un contacto acelerado entre los habitantes de estas tierras, lo que se tradujo en una sociedad pluriétnica.

La Piedad es un claro ejemplo de cómo es que la población negra no fue un actor secundario, al servicio de las castas aparentemente dominantes, sino que formaron parte de procesos de avecindamiento y consolidación de un asentamiento de la época colonial. De igual manera consideramos que bajo un enfoque postcolonial es posible estudiar de manera distinta las dinámicas que tuvieron vigencia durante la época colonial.

Pensemos nuevamente en estas cuestiones relacionadas con los distintos modos de vida asociados a una identidad étnica en específico, en la pervivencia cultural que no sólo se conservó en el tiempo sino también viajó en el espacio. Es decir, aún lejos de sus patrias, las y los negros conservaron elementos identitarios que no hicieron más que enriquecer, transformar y crear culturas propias del fenómeno colonialista.

González-Ruibal (2006: 43) menciona que el objetivo de este enfoque postcolonial no es recuperar las voces reprimidas sino denunciar la imposibilidad de la existencia de un discurso subalterno (porque es “irrecuperable”), superando la preminencia de narrativas abiertamente opresivas o sutiles (como las artes u otro tipo de representaciones) donde estos grupos se inscriben.

Rizvi (2015: 158) define esta actitud como “pereza epistémica”, que es la ignorancia (consciente o inconsciente) del contexto social y de la posición del arqueólogo/a con respecto a éste, así como las decisiones que priorizan la investigación sobre el presente, pasado o futuro de otras culturas, manteniendo y cosificando estructuras de poder, creando un sistema de conocimiento injusto.

Si bien en un primer momento puede parecer que el estudio de la negritud en Michoacán, donde se creía que no había llegado esta población, puede parecer “imposible” o bien, que es difícil puesto que no hay los suficientes datos para hablar de ellos, solamente hay que prestar atención a este tipo de detalles: censos, minutas, relaciones, mapas, nombres, mitos, etc. En los que seguramente veremos la presencia de los negros, no como simples esclavos sino como actores activos en la construcción de nuevas identidades, de movimientos sociales, del sostenimiento social, entre otros.

Si bien este tema atraviesa de manera tangencial mi investigación, dio pie a la reflexión, sobre todo acerca de cómo es que usualmente vemos este periodo histórico como dicotómico, de indios y españoles, de las dos Repúblicas. Y pasamos de largo a lo que se le ha llamado nuestra “tercera raíz”, que como hemos constatado, no eran unos cuantos, sino miles de personas que viajaron cientos de kilómetros para poblar otras tierras, donde formaron nuevas familias, perecieron, pero también prosperaron.

Referencias bibliográficas

Aguirre Anaya, Alberto

(2019). Morfología de La Piedad, Michoacán, 1699-1901: Estudio urbano, arqueológico e histórico en Carlos Téllez Valencia (coord.). *Estudios michoacanos XV, temas selectos de La Piedad*. El Colegio de Michoacán, México.

Alberto-Villavicencio, Ángeles

(2019). El medio ambiente como patrimonio natural y apropiación cultural, una mirada desde el paisaje en Carlos Téllez Valencia (coord.). *Estudios michoacanos XV, temas selectos de La Piedad*. El Colegio de Michoacán, México.

Alvarado Rodríguez, María del Pilar

(1988). Del ascenso de los criollos y las pérdidas de una jurisdicción indígena en el noroeste de Michoacán. Tlazazalca en los siglos XVIII y XIX. *Relaciones. Estudio de Historia y Sociedad*, 9 (34), pp. 7-29.

Boehm, Brigitte y Margarita Sandoval Manzo

(1999). La sed saciada de la ciudad de México: la cuenca Lerma-Chapala-Santiago. Un ensayo metodológico de lectura cartográfica, *Relaciones*, XX (80), pp. 17-61.

Carreón Nieto, María del Carmen (2015). *Epidemias y desastres en el Obispado de Michoacán 1737-1804*. Morevallado, Morelia.

Carrillo Cázares, Alberto

(1990a). *La primera historia de La Piedad: El Fénix del amor*. El Colegio de Michoacán, México.

Carrillo Cázares, Alberto

(1990b). Los hospitales de Tlazazalca. Signo del ascenso y de la caída de las comunidades indígenas. *Relaciones. Estudio de Historia y Sociedad*, 9 (44), pp. 171-193.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel

(2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre/ Universidad

Central/ Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana/
Instituto Pensar, Bogotá, pp. 9-24.

Chávez Carbajal, Ma. Guadalupe

(1994). *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán, 1600-1650*. Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán.

Díaz Polanco, Héctor

(1987). Lo nacional y lo étnico en México. El misterio de los proyectos. *Cuadernos políticos*, 52, pp. 32-42.

Díaz, María Camila y María Elisa Velásquez

(2017). Estudios afroamericanos: una revisión historiográfica y antropológica. *Tabula Rasa*, 27, pp. 221-248.

Esquivel y Vargas, Agustín Francisco

(1764). *El Fénix del Amor, aparición magna, ilustrada en la milagrosa efigie de Christo Sr. Nro. En la espiracion de la cruz tradicion panegyrico historica del Smo. Christo de La Piedad, Michoacán*.

Fernández Durán, R.

(2011). *La Corona española y el tráfico de negros. Del Monopolio al Libre Comercio*. Ecobook, Madrid.

Fournier, Patricia y Thomas H. Charlton

(2008). Negritos y Pardos: Hacia una arqueología histórica de la población de origen africano en la Nueva España en F. López Aguilar, W. Wiesheu y P. Fournier (coord.), *Perspectivas de la Investigación Arqueológica*, Vol. III. PROMEP-CONACULTA-ENAH, México, pp. 201-234.

García Sánchez, Magdalena Amalia

(2019). El patrimonio arqueológico, histórico y natural de La Piedad. Diagnóstico y problemática. En Téllez Valencia, Carlos (coord.) *Estudios Michoacanos XV*. El Colegio de Michoacán, México, pp. 337-375.

Godínez, Daniel Alberto S.

(2017). *Recursos vegetales culturalmente útiles en la región de La Piedad Michoacán 1860-1950*. Tesis de maestría, Centro de Estudios Arqueológicos, El Colegio de Michoacán.

González-Ruibal, Alfredo

(2006). El giro postcolonial; hacia una etnoarqueología crítica en *Etnoarqueología de la prehistoria: más allá de la analogía*. *Treballs d' Etnoarqueología* 6. Departamento de Arqueología y Antropología, Institución Milá i Fontanals, Madrid.

Hernández Cuevas, Marco Polo

(2004). La población negra de México: parte del discurso blanqueador para "poner al negro en su lugar". *Afro-Hispanic Review*, 23 (1), pp. 3-9.

Hingley, Richard

(2014). Colonial and Post-colonial Archaeologies en Andrew Gardner, Mark Lake y Ulrike Sommer (eds.). *The Oxford Handbook of Archaeological Theory*. Oxford University Press.

INEGI

(2001). *Síntesis de Información geográfica del estado de México*.

Johnson, Matthew

(2000). *Teoría Arqueológica. Una introducción*. Ariel, España.

Lydon, Jane y Uzma Z. Rizvi

(2010). *Handbook of Postcolonial Archaeology*, Routledge, Abingdon.

Machuca, Francisco Prieto

(2014). Viejos problemas, nuevos enfoques: las aportaciones de la teoría poscolonial al estudio de la Antigüedad. *Revista Historia Autónoma*, 4, pp. 33-46.

Nicolau, Armando

(2002). *Los petroglifos del Cerro de los Chichimecas: elementos para la documentación y análisis arqueológico de un sistema de comunicación gráfica rupestre*. Tesis de licenciatura, ENAH.

Ochoa Serrano, Álvaro

(2011). *Afrodescendientes (Sobre piel canela)*. El Colegio de Michoacán, Zamora.

Ordoñez, Juan Julio G.

(2011). *Cartilla técnica: ¿qué es cuenca hidrológica?* Sociedad Geográfica de Lima-Foro Peruano para el Agua – GWP, Perú, Perú.

Restall, Matthew

(2000). Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America, *The Americas*, 57 (2), pp. 171-205

Rizvi, Uzma Z.

(2015). Decolonizing Archaeology: On the Global Heritage of Epistemic Laziness en Omar Kholeif (ed.), *Two Days after Forever: A Reader on the Choreography of Time*. RAM, Santa Monica, pp. 154–163.

Rodríguez Mota, Francisco Manuel

(2011). *Representaciones rupestres como posibles indicadores del paisaje cultural en el municipio de La Piedad, Michoacán: una propuesta*. Tesis de maestría, Centro de Estudios Arqueológicos, El Colegio de Michoacán.

Romero Flores, Jesús (1958). *Aspectos de la Historia Piedadense*, La Piedad, Michoacán.

Romero, José Guadalupe (1860). *Noticias para formar la estadística del obispado de Michoacán*, Imprenta de Vicente García Torres, México.

Said, Edward (1978). *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul, Londres.

Segev, Ran (2019). Mestisaje (miscegenation) and Labor: Rethinking free Afromexicans and the colonial labor market in the Age of Mercantilism, *Journal of Colonialism and Colonial History*, 20 (1).

Sureda Torres, Pau (2012). Aventuras y desventuras de la arqueología poscolonial. Revisión crítica de las principales aportaciones teóricas y el caso de la expansión colonial fenicia en la península ibérica. *Revista Arkeogazte*, 2, pp.57-71.

Trigger, Bruce G. (1992). *Historia del Pensamiento Arqueológico*. Crítica, Barcelona.

Van Dommelen, Peter (2000). Tras los pasos de una arqueología postcolonial. *Negociando encuentros*, 307, pp. 27-48.

Van Dommelen, Peter (2011). Postcolonial archaeologies between discourse and practice. *World Archaeology*, 43(1), pp.1-6.

Vásquez, Irene

(2010). The longue durée of Africans in Mexico: the historiography of racialization, acculturation and afro-mexican subjectivity, *The Journal of African American History*, 95(2), pp. 183-201.

Velázquez Gutiérrez, María Elisa

(2018). Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano, *Estudios Ibero-Americanos*, 44(3), pp. 435-446.

Weigand, Phil

(1995). La población negra del Occidente de México según el censo de Menéndez (1791-1793), en Agustín Jacinto Zavala y Álvaro Ochoa Serrano (coords.) *Tradición e identidad en la cultura mexicana*. COLMICH-CONACYT, Michoacán, pp. 381-392.