

ANTROPOLOGÍA

BOLETÍN OFICIAL DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

NUEVA ÉPOCA, MAYO-AGOSTO DE 2011

92

HISTORIA

- **Posrevolución y tabla rasa.** Los años radicales del estridentismo (1921-1923)

Carla Zurián de la Fuente

- **Los puertos del inmigrante en México, 1884-1910**

Delia Salazar Anaya

- **Demetrio Vallejo Martínez, el líder ferrocarrilero**

Begoña C. Hernández y Lazo

ANTROPOLOGÍA

- **La cacería del venado** entre los apaches y los huicholes: prácticas ancestrales vigentes dentro de un mismo campo semántico cultural

José Medina González Dávila

- **La Revolución que nunca fue:** pobreza, exclusión y olvido de las comunidades indígenas

José Íñigo Aguilar Medina

- **El culto a la Virgen de Guadalupe** en tres pueblos de la zona metropolitana de Toluca: San Mateo Atenco, San Pedro Cholula y San Buenaventura

Ma. Isabel Hernández González

- **Entre el hogar, la escuela y la calle:** niños y jóvenes otomíes en la ciudad de México

Marta Romer

- **Identidad y estigma entre los jóvenes**

José Íñigo Aguilar Medina

- **Percepción de la alteridad** en las organizaciones de Estados Unidos por parte del migrante laboral mexicano: los italianos

Ricardo Contreras Soto / Roberto Hernández Sampieri

- **La excepción galante: el elogio de las mulatas**

Carlos M. Tur Donatti

PATRIMONIO CULTURAL

- **La muerte niña, un ritual funerario olvidado**

Julia Santa Cruz Vargas / Erica Itzel Landa Juárez

- **La heráldica en la arquitectura**

Fermín Alí Cruz Muñoz / Ma. Estela Muñoz Espinosa

Alejandro Alí Cruz Muñoz

- **La Ciudadela de Teotihuacan, colonizada y dañada por *Nicotiana glauca*.** Formas de erradicación

Pablo Torres Soria

- **Tras la primera huella del arquitecto**

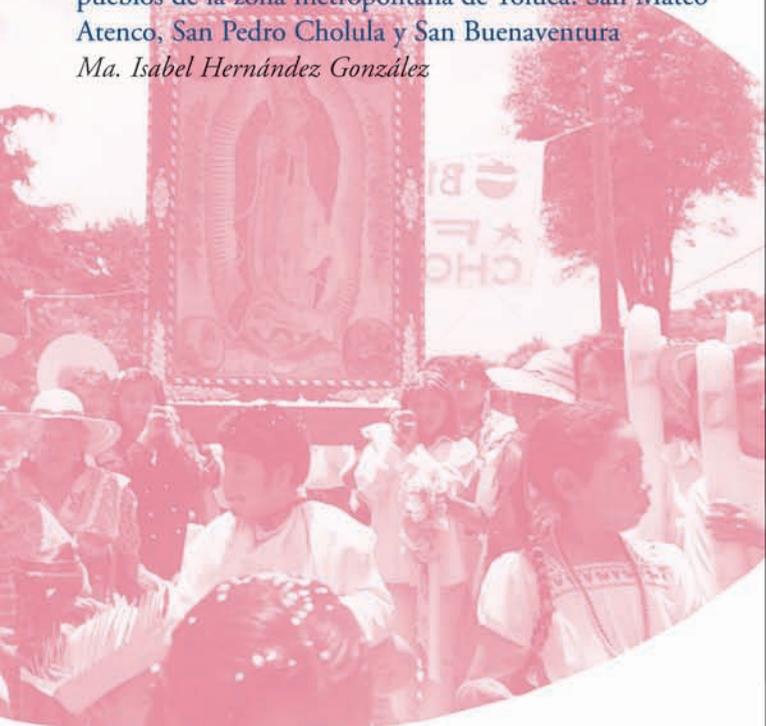
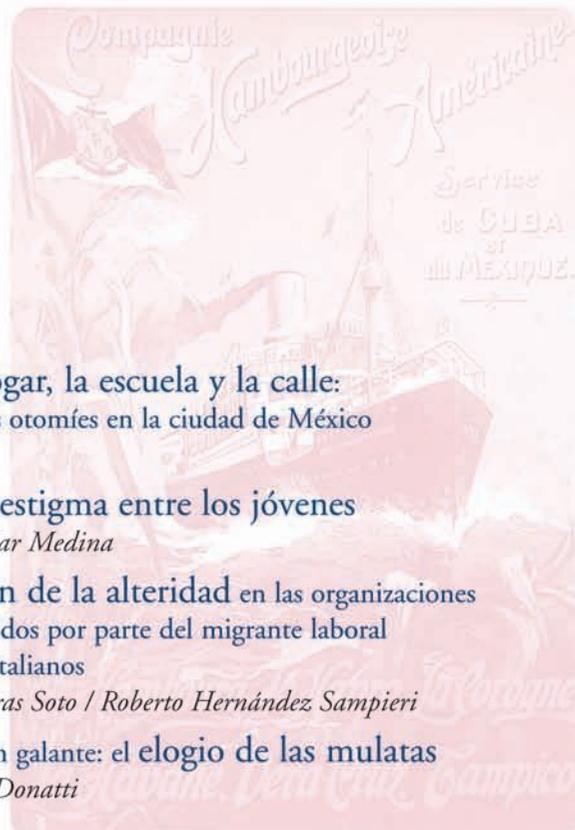
Antonio Rivas Mercado

Miguel Ángel Delgado Ruiz

- **Comentarios al *Pentateuco de Moisés*,** de Cornelio A. Lapide (1697)

Ma. Estela Muñoz Espinosa / Fermín Alí Cruz Muñoz

Alejandro Alí Cruz Muñoz



Director General

Alfonso de María y Campos

Secretario Técnico

Miguel Ángel Echegaray

Secretario Administrativo

Eugenio Reza

Coordinador Nacional de Difusión

Benito Taibo

Director de Publicaciones

Héctor Toledano

Editor

Benigno Casas

Cuidado editorial

Héctor Siever

Arcelia Rayón

Diseño

Efraín Herrera

Antropología. Boletín Oficial del INAH, nueva época, núm. 92, mayo-agosto de 2011, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2009-0508 14562000-102. ISSN: 0188-462X. Licitud de título: en trámite. Licitud de contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, séptimo piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 31 de julio de 2012, con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 0188-462X

Colaboradores

Marcelo Abramo Lauff

José Íñigo Aguilar Medina

Solange Alberro

Paulina Alcocer

Selene Álvarez Larrauri

Beatriz Braniff

María Gracia Castillo Ramírez

Beatriz Cervantes

Eduardo Corona Sánchez

Jaime Cortés

Fernando Cortés de Brasdefer

Roberto Escalante

Marisela Gallegos Deveze

Roberto García Moll

Carlos García Mora

Leticia González Arratia

Jorge René González M.

Eva Grosser Lerner

Paul Hersch Martínez

Jesús Jáuregui

Irene Jiménez

Fernando López Aguilar

Gilberto López y Rivas

Laura Magriñá

Rubén Manzanilla López

Eduardo Matos Moctezuma

Ma. Sara Molinari Soriano

Jesús Monjarás-Ruiz

J. Arturo Motta

Ma. Estela Muñoz Espinosa

Benjamín Muratalla

Johannes Neurath

Eberto Novelo Maldonado

Benjamín Pérez González

Gilberto Ramírez Acevedo

José Abel Ramos Soriano

Catalina Rodríguez Lazcano

Marta Romer

Salvador Rueda Smithers

Antonio Saborit

Cristina Sánchez Bueno

Mari Carmen Serra Puche

Jorge Arturo Talavera González

Rafael Tena

Pablo Torres Soria

Julia Tuñón

Víctor Hugo Valencia Valera

Françoise Vatan

Samuel Villela

Marcus Winter

Fotografía de portada: Ma. Isabel Hernández González, peregrinación guadalupana en San Pedro Cholula, 2011.

HISTORIA

- Posrevolución y tabla rasa.
Los años radicales del estridentismo (1921-1923)
Carla Zurián de la Fuente 3
- Los puertos del inmigrante en México, 1884-1910
Delia Salazar Anaya 21
- Demetrio Vallejo Martínez,
el líder ferrocarrilero
Begoña C. Hernández y Lazo 45

ANTROPOLOGÍA

- La cacería del venado entre los apaches
y los huicholes: prácticas ancestrales vigentes dentro
de un mismo campo semántico cultural
José Medina González Dávila 59
- La Revolución que nunca fue: pobreza, exclusión
y olvido de las comunidades indígenas
José Íñigo Aguilar Medina 85
- El culto a la Virgen de Guadalupe en tres pueblos
de la zona metropolitana de Toluca: San Mateo
Atenco, San Pedro Cholula y San Buenaventura
Ma. Isabel Hernández González 97
- Entre el hogar, la escuela y la calle:
niños y jóvenes otomíes en la ciudad de México
Marta Romer 109
- Identidad y estigma entre los jóvenes
José Íñigo Aguilar Medina 119
- Percepción de la alteridad en las organizaciones
de Estados Unidos por parte del migrante
laboral mexicano: los italianos
*Ricardo Contreras Soto /
Roberto Hernández Sampieri* 126
- La excepción galante: el elogio de las mulatas
Carlos M. Tur Donatti 140

PATRIMONIO CULTURAL

- La muerte niña, un ritual funerario olvidado
144 Julia Santa Cruz Vargas / Erica Itzel Landa Juárez
- La heráldica en la arquitectura
*150 Fermín Alí Cruz Muñoz / Ma. Estela Muñoz
Espinosa / Alejandro Alí Cruz Muñoz*
- La Ciudadela de Teotihuacan, colonizada y dañada
por *Nicotiana glauca*. Formas de erradicación
157 Pablo Torres Soria
- Tras la primera huella del arquitecto
Antonio Rivas Mercado
166 Miguel Ángel Delgado Ruiz
- Comentarios al *Pentateuco de Moisés*,
de Cornelio A. Lapide (1697)
*173 Ma. Estela Muñoz Espinosa / Fermín Alí Cruz
Muñoz / Alejandro Alí Cruz Muñoz*

RESEÑAS

- Miradas posibles: los ojos múltiples
del arte y del ritual
178 Rodrigo Díaz Cruz / Adriana Guzmán
- Tsik*, los números mayas y su historia
191 Joel García León
- Altavista, en el siglo de su descubrimiento
193 Ma. Cristina Morales Viramontes







Retrato de Germán List Arzubide, realizado por Ramón Alva de la Canal. Las viñetas firmadas como F.R. son de Fermín Revueltas.

Posrevolución y tabla rasa. Los años radicales del estridentismo (1921-1923)

H Mil novecientos diecinueve: piedra constitutiva

Hacia 1919, un suceso administrativo de carácter legal y ordinario devino con el tiempo en detonante que iría trocando la violencia revolucionaria en cotidianeidad posrevolucionaria. Sucede que tras una serie de negociaciones, iniciadas desde 1917, Luis González Obregón, cronista e historiador de número en las Academias de la Lengua y de la Historia, entregó al Primer Jefe Venustiano Carranza el Archivo General de la Nación, resguardado en el ala sur de Palacio Nacional. El nuevo director del acervo sería el poeta Rafael López, amigo del cronista, quien a pesar de su progresiva ceguera y hasta su muerte permaneció como Jefe de Investigadores e Historiadores del Archivo. Gesto insólito, pues desde 1911 González Obregón —en calidad de director de la Comisión Reorganizadora del Archivo General de la Nación, y más tarde su director—, se había negado en reiteradas ocasiones a entregar el archivo a los caudillos y generales revolucionarios que se lo solicitaban —incluido el golpista general Victoriano Huerta—, debido a la mina de oro que descansaba en él: los ramos de tierras y propiedades comunales. Con la entrega a Carranza, entre muchos otros actos, hacia 1919 se tomaba simbólicamente la capital del país, de nueva cuenta y para siempre, como asiento de la nación.

Sin duda el país continuaba en llamas; no obstante, en el ánimo de hacer gobierno, ya con la legitimidad constitucionalista de por medio, los poderes del Estado comenzaron a sentar la práctica de la política pública en la ciudad de México, más allá del movimiento armado cernido al interior del país. Bajo los preceptos de reconstrucción nacional, y al cuidado de sus instituciones, la Revolución se iría cicatrizando artificialmente. Los cimientos sobre los que se fincó esta cotidianidad fueron, por una parte, el México rural, abatido, inamovible, que, escarbando, salía del ras de tierra tras el movimiento armado revolucionario, sustrato reconocido como

* Coordinación Nacional de Museos y Exposiciones, INAH.



Festejos del Centenario de la Consumación de la Independencia, 1921.

el depositario de la honra nacional y al que solamente se le hacía justicia desde el proscenio de la plástica, la literatura y la música. Por otra, el México porfiriano, arraigado en usos y costumbres, el de la paz y el progreso, que afianzó desde el poder su morada en la capital de las diversiones, los edificios suntuosos y los espacios públicos. De hecho, las diversas esferas de la antigua estructura institucional resultaron medulares para la reconstrucción económica, política y social. Esta dualidad rural-urbana atestiguó la emergencia de postulados culturales, políticos y económicos que complementarían el programa desbordado y ambicioso de la reconstrucción nacional promovida desde el Estado.

Los festejos centenarios: la confusa legitimidad

Por edicto presidencial, y en contraposición con las magnánimas fiestas porfirianas de 1910, las festividades septembrinas para celebrar el Centenario de la Consumación de la Independencia serían revestidas de un carácter “ eminentemente popular ” y dentro del más puro “ mexicanismo ”.¹ Sin embargo, difícil resultaba

¹ *Excelsior*. *El periódico de la vida nacional*, 17 de mayo de 1921. Para lograr la aceptación internacional se invitaron a todos aquellos países “ que tuvieran relaciones amistosas con México ”, para enviar delegaciones a las fiestas; con este gesto podían resarcirse las disputas contraídas, y México restablecería comunicación diplomática con Estados Unidos y los principales centros de poder europeos.

una celebración “ fraternal ”, pues las diferencias y contradicciones de un país recién emergido de una revolución afloraban muy visiblemente. Al interior del país, los diversos grupos de la sociedad acudían al llamado presidencial, aunque cada uno con una idea distinta de lo que había sido su historia reciente. Para sus supuestos protagonistas (miembros de la alta sociedad, mendigos, diputados, pelados, miembros del clero, niños y pobres), el sentido de estos conceptos nacionalistas y de mexicanidad no era de ninguna manera el mismo. A pesar de que habían cambiado las condiciones del país, el discurso oficialista del Estado apenas se perfilaba: era un amasijo de planteamientos que comenza-

ban, temerosos, a salir a escena. Tras un mes de acalorados festejos, la ciudad de México regresó a sus labores cotidianas. El 2 de octubre *Revista de Revistas* presentó un sugerente colofón, a través del artículo “ La utilidad de las fiestas centenarias ”, donde se adujo que todo esto había sido trascendental para el carácter y espíritu del pueblo mexicano, para restablecer el carácter festivo del país, tras una década de enfrentamientos armados, y para volver a colocar en la historia nacional la figura de Agustín de Iturbide, del Ejército Trigarante, y de una fiesta de consumación que había dejado muchas décadas de festejarse.

La actitud de veneración hacia el México heroico que logró concluir la etapa de la lucha independentista (en 1821), engranaba una transferencia directa hacia el muy posterior Estado obregonista de las fiestas centenarias, en el sentido de que este último daba por terminada la Revolución para entrar en una nueva etapa, la de las instituciones. “ Sin duda [anota el especialista Héctor Olea] las contradicciones de este grupo hegemónico, afectivamente colonizador y efectivamente colonizado, no hacen sino mostrarle al mundo la lacra de una sociedad ritualista, de estratos inamovibles que, a los propósitos científicos, desarrollistas y antitradicionales, seguirá uniendo su tenaz posición conservadora, providencialista. En una palabra: posrevolucionaria.”² El México oficial que controló la cultura y la educación

² Héctor Olea, “ El preestridentismo: Siqueiros, un antihéroe en



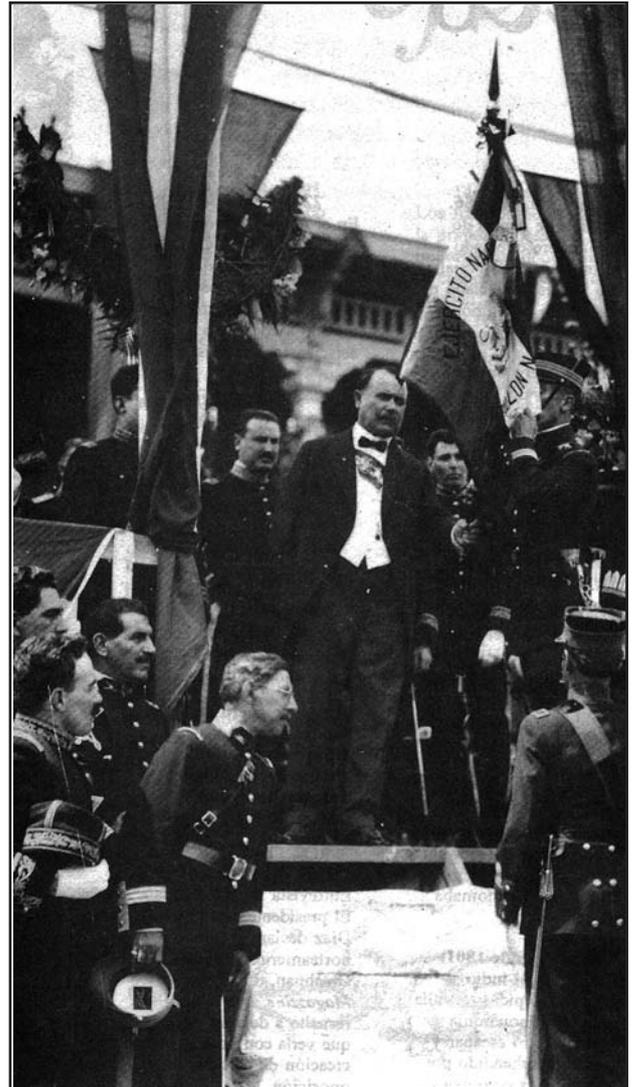
durante el cuatrienio del general Álvaro Obregón (1921-1924) se circunscribió a la figura de José Vasconcelos, secretario de Educación, que desde la capital ordenaba el énfasis en lo rural, en las misiones culturales alfabetizadoras, en el método de dibujo Best Maugard, así como en las catequesis laicas de las decoraciones murales y los libros.

En el seno de este México surgían más proyectos, algunos parcialmente apoyados por el Estado y otros satanizados por su renovación y ruptura: internacionistas, cosmopolitas, desintegradores del modernismo, transformadores nacionales y exaltadores urbanos. En un primer momento parecieron contrapuestos, pero fueron caras de la misma moneda, pues la estorbosa presencia de unos justificaba la exaltación de otros. Aunque la política posrevolucionaria buscó la forma de redondear contradicciones, equilibrar diferencias y enarbolar en una sola bandera la pluriculturalidad de México, salía a flote la negación de un todo homogéneo, simplista, así como la generación de una compleja red de influencias cruzadas y presencias extranjeras que ofrecieron al medio cultural una atomización de tendencias, estilos e ideas. La literatura y el arte moderno contribuyeron a tensionar la de por sí tambaleante justificación gubernamental de lo que significaba el país después de diez años de luchas armadas.

A escena, el vate veracruzano

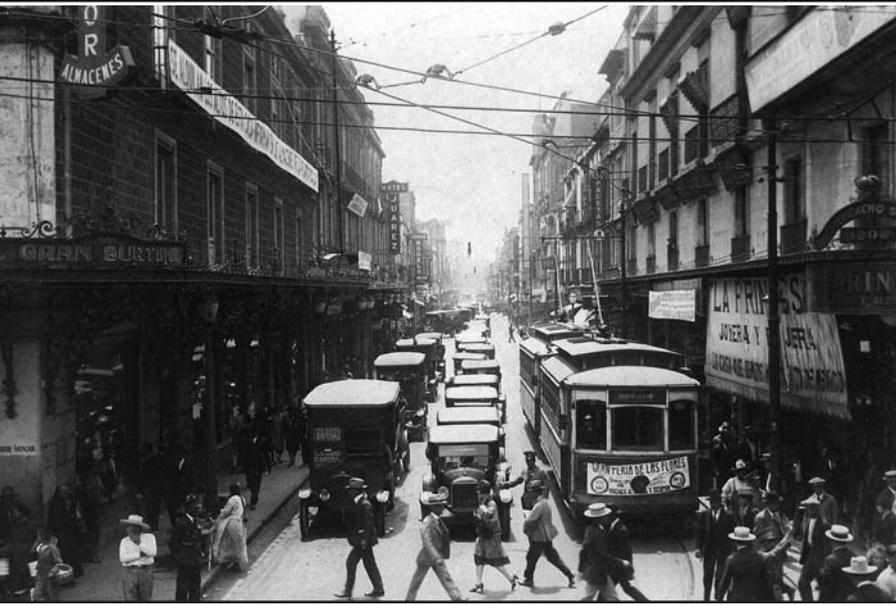
Por otra parte, ese 1919 atestiguó también otro suceso que, al cabo de dos años, detonaría la irrupción vanguardista en México: el licenciado Maples, abogado defensor de la compañía petrolera El Águila, llegaba por asuntos laborales a la ciudad de México procedente de Tuxpan, Veracruz, acompañado de su primogénito, Manuel Maples Arce. Los deseos por abrir horizontes condujeron al joven Maples a la redacción de *Revista de Revistas*, lugar donde entabló una corta pero fructífera amistad con Ramón López Velarde. Esta visita le renovó el deseo de participar de forma más

el cierne del sistema manifiesto”, en *Otras rutas hacia Siqueiros*, México, INBA-Museo Nacional de Arte, 1996, p. 92.



Presentación del presidente Álvaro Obregón en los festejos centenarios de 1921.

intensa en la actividad literaria y de darse a la tarea de conocer publicaciones españolas como *Grecia*, *Cosmópolis*, *Cervantes*, *Tableros* o *Prisma*. Debido a los negocios del padre y al ingreso del hijo como estudiante a la Escuela Libre de Derecho, los Maples se establecieron en la capital del país en 1920. A diferencia de la perspectiva urbana trazada por Vasconcelos en *La Tormenta*, donde describía una ciudad adolorida y hecha pedazos, Maples Arce ofrecía otra mirada, distante de la mediatizada ciudad vasconceliana, como también ajena a la anfitriona de los festejos centenarios. Su perspectiva nos ofrecía una vigorosa urbe de transeúntes, velocidad, gasolina, humo, anuncios publicitarios, concebida asimismo como el corazón excepcional



Avenida Madero hacia la década de 1930.

desde el que se abrían los horizontes de la renovación literaria. Así la observaba:

La ciudad comenzaba a despabilarse temprano. A ciertas horas las plazas, las calles y los mercados desbordaban de actividad. Un incesante tráfago animaba y ponía en movimiento a todo el mundo. Observaba las fisonomías e imaginaba sus preocupaciones. Participaba así de esa realidad social y por momentos creía captar el alma de la ciudad. Veía a la gente haciendo cola frente al Montepío Luz Saviñón y me preguntaba sobre las condiciones de nuestro pueblo, presintiendo todas sus penas y escasez. A medida que el día avanzaba, se hacía más intenso el ritmo ciudadano. En la calle de Isabel la Católica los cambistas hacían tintinear sus monedas de oro y plata a la puerta de los bancos. Los mercados rebullían de gente de toda condición. De los “rápidos” descendían los burócratas para encaminarse hacia los ministerios.³

Le fascinaba observar la avenida Madero, presenciar el desfile de coches que iba y venía, así como los rápidos, los tranvías y la turbamulta paseando a pie por las aceras o detenida frente a los escaparates de Sanborn's, el Salón Rojo, a las puertas del Palacio de Iturbide o persiguiendo el amanecer. Fue tal el sortilegio del poeta, que describía cada sensación al doblar las esqui-

³ Manuel Maples Arce, *Soberana juventud*, Madrid, Plenitud, 1967, p. 90.

nas o descender de los tranvías, sobrecogido por los aspectos de un centro creciente, tan opuesto a la costeña Tuxpan. Sobre los trenes en la estación de Buenavista anotaba:

Oía la vibración de los vagones y el silbato de las locomotoras que mi lirismo de aquellos días unía a mis ternuras amorosas. El grito de aquellos trenes que salían hacia las llanuras de la noche resonaba en mi corazón extrañamente [...] Mi verdadero mundo estaba entonces en la ciudad que amaba, aunque no la sintiera como un paraíso sino como una vibrante abstracción.⁴

En poco tiempo Maples Arce tomó contacto con la vida intelectual; se hizo amigo de periodistas, poetas, pintores, refugiados políticos, historiadores y muchos otros bohemios con los que aprendía y discutía acaloradamente de política, arte y poesía. Aunque en sus memorias ensalzaba sus “impulsiones líricas”, era un gran observador de su realidad y un crítico del caudillismo de la época.

Comenzaba yo a observar la vida política de mi país; la manera de ejercer las funciones públicas, a considerar las contradicciones entre los ideales democráticos y la realidad de los hechos; pues mientras se proclamaba por un lado la efectividad del sufragio, por otra se imponía a palos “literalmente” la voluntad cívica, porque en la práctica los grupos contendientes no se tenían ningún respeto ni ejercían derecho alguno, ya que no puede considerarse tal acción violenta para prevalecer e imponerse en el orden político.⁵

⁴ *Idem*. Once años antes de estas impresiones, Filippo Tommaso Marinetti lanzaba su *Manifiesto futurista*, en el cual cantaba a la urbe: “Cantaremos las grandes muchedumbres agitadas por el trabajo, el placer o la revuelta; las resacas multicolores y polifónicas de las revoluciones en las capitales modernas; la vibración nocturna de los arsenales y los astilleros bajo sus violentas lunas eléctricas; las estaciones glotonas tragadoras de serpientes que humean, los puentes de saltos de gimnasta lanzados sobre la cuchillería diabólica de los ríos asoleados; los paquebots aventureros husmeando el horizonte; las locomotoras de gran pecho, que pifan sobre los rieles, como enormes caballos de acero embridados de largos tubos, y el vuelo deslizante de los aeroplanos, cuya hélice tiene chasquidos de bandera y de muchedumbre entusiasta.”

⁵ *Ibidem*, p. 70.



Paralelamente al trabajo de divulgación de las nuevas corrientes literarias y artísticas europeas, realizado en *Revista de Revistas* y en *Zig-Zag* desde 1920, *El Universal Ilustrado* hizo todo lo posible para que aparecieran en sus páginas obras de Tablada, Marinetti, Darío, Apollinaire, Rimbaud o Baudelaire, definiendo así las modalidades contemporáneas. También, a través de encuestas, entrevistas y sondeos realizados por Enrique González Martínez, Francisco Borja Bolado, Carlos González Peña, Francisco Monterde y Febronio Ortega a diversos poetas y escritores, la discusión sobre el futuro de las letras mexicanas se colocaba sobre la palestra. Maples Arce obtuvo sus conocimientos sobre los *ismos* europeos en revistas y libros que llegaban a las redacciones de los periódicos capitalinos. Le interesaba disfrutar la sugerente tipografía, la profusión de diseños novedosos; interiorizar los contenidos de los manifiestos e impresos futuristas, dadaístas o ultraístas, e integrar esos renovadores alfabetos a la realidad de un país en guerra. A pesar de sus acercamientos a los postulados europeos, Maples sabía poco acerca de las relaciones entre vanguardistas, que para 1920 algunos se disputaban violentamente su originalidad, sus adeptos y primacías estéticas. Más allá de los grupos o movimientos, los poetas que atrajeron a Maples Arce fueron Charles Baudelaire, Paul Verlaine, Juan Ramón Jiménez, Manuel Machado, Vicente Huidobro, José Juan Tablada y Ramón López Velarde. De acuerdo con el investigador Luis Mario Schneider,⁶ Maples Arce sospechaba que el modernismo y posmodernismo agotaban las retóricas y que la nueva poesía debía tomar su lugar:

Preconizaba un cambio en la expresión, pero sobre todo en las imágenes, de las que hacía depender el misterio de la poesía en aquellos años. Cada verso debería encerrar

⁶ Cfr. Luis Mario Schneider, *El estridentismo o una literatura de la estrategia*, México, Dirección General de Publicaciones-Conaculta (Lecturas Mexicanas, 4ª serie), 1997.

una imagen para pasar a otra, enlazada, virtual o explícitamente, fundida en los términos de la comparación. Desaparecían las relaciones visuales para transformarse en algo prodigioso. En mi impaciencia renovadora no admití complacencias; adopté la actitud más radical y agresiva. La emprendí contra los poetas consagrados y mantuve una decisión iconoclasta. Proclamé la creación de una poesía nueva, juvenil, original, sensible al espíritu moderno; una “magia verbal”, una superación de las viejas formas retóricas.⁷



Retrato de Manuel Maples Arce realizado por Ramón Alva de la Canal.

Talleres experimentales

No fue sólo la realidad de su país la que orilló a Maples Arce a elevar su llamado de vanguardia. Agotados, otros escritores y artistas latinoamericanos buscaron nuevas formas de expresión que contrarrestaran las durezas academicistas en la plástica, así como los resabios del modernismo, pues esa realidad se alejaba de la nueva era y del replanteamiento de los problemas de la vida moderna en la cultura y los principios estéticos del arte. Más allá de las fronteras, finalizada la Primera Guerra Mundial, el conocimiento en Latinoamérica del futurismo, dadaísmo, ultraísmo, cubismo, constructivismo, surrealismo, atrajo hacia sí una cauda de movimientos plásticos y literarios que se iniciaron en la región entre 1914 —con la lectura del manifiesto *Non serviam* de Vicente Huidobro—⁸ y 1931, cuando discurrió el movimiento de vanguardia de Nicaragua, que representó una de las últimas corrientes, así como el fin de los *Contemporáneos*, vanguardia no rupturista que trató de vincular las producciones nacionales con la cultura universal.

Estas vanguardias tuvieron su origen y respondieron a inquietudes culturales propias. Fuera de las múltiples

⁷ Manuel Maples Arce, *op. cit.*, p. 122.

⁸ Un fragmento reza: “No he de ser tu esclavo, madre natura; seré tu amo. Te servirás de mí, está bien. No quiero y no puedo evitarlo; pero yo también me serviré de ti. Yo tendré mis árboles que no serán como los tuyos, tendré mis montañas, tendré mis ríos y mis mares, tendré mi cielo y mis estrellas.”

actividades realizadas por éstas, emergió una crítica profunda que puso en tela de juicio el arte y la cultura latinoamericanos de principios del siglo XX. En América Latina existieron numerosas expresiones: el martinfierrismo argentino, el modernismo brasileño, el creacionismo chileno, el estridentismo mexicano, cada una en su entorno, y a la vez partícipes del concierto de la época. La información de las escuelas de vanguardia se dio por medio de escritores como Enrique Gómez Camino y Rubén Darío, quienes amén de no quebrantar el sentido de su ruptura modernista, consideraron mundanos los atisbos del futurismo, tal como Huidobro también lo dejó entrever. Sin embargo, la sociedad latinoamericana no se hubiera visto tan influida de no ser por aquellos que fungieron como eslabones entre ambos continentes: Vicente Huidobro, Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier, Oswald de Andrade, César Vallejo, Evaristo Ribera Chevremont y Miguel Ángel Asturias.

Los escritores emergentes de la vanguardia latinoamericana sintieron más respeto y consideración por los distintos movimientos de renovación originados en Europa. Presentían de algún modo la actitud iconoclasta que todo *ismo* adoptaría frente a un arte de rebuscamientos literarios que reflejaban, de alguna manera, la concepción del mundo lírico, unilateral. Otros autores menos condescendientes hablaban de corrientes de vanguardia irónicas y escépticas, de ahí que sólo demostraran la pérdida de capacidad y sensibilidad para comprender e interpretar el nacimiento de una nueva contemporaneidad en el campo estético. Así fue la mordaz ecuación del escritor Rufino Blanco Fombona, que todavía en 1927 no lograba comprender los alcances de la nueva narrativa: CINEMATÓGRAFO + POEMITA + TONTERÍA – TALENTO = NOVELA.⁹ Pero esto fue decisivo. Gracias a ellos se marcó la pauta a seguir de las escuelas vanguardistas que se dieron en México a partir de 1920 y tuvieron resonancia en la literatura y el arte.

Guillermo de Torre, apóstol del ultraísmo español, explicaba en la introducción de *Historia de las literatu-*

⁹ Hugo Verani (ed.), *Narrativa hispanoamericana de vanguardia*, México, UNAM/El Equilibrista, 1996, p. 41.



Portada de *Vida-Americana*, núm. 1, mayo de 1921. Tomada de Carla Zurián, *Fermín Revueltas. Constructor de espacios*, México, RM-INBA, 2002.

ras de vanguardia el comportamiento con el cual los jóvenes, a la sazón de un espíritu combativo y polémico, afrontaron esa aventura libertaria. De Torre sabía que estos movimientos de choque, ruptura y apertura no aspiraban a la permanencia, y menos a la inmovilidad, sino que anhelaban el continuo cambio, la evolución, desaparición y sus posibles sucesiones. Los fundadores de las vanguardias literarias despertaban el espíritu alegre, la irreverencia cáustica y el desdén de lo solemne; sin embargo, al decir del poeta: “este temple anímico, irónico o burlón fue confundido con uno *bluff*. Mas por muy dadas al disfraz, a todas las fantasías y extralimitaciones que sea en cierto momento una escuela experimental, no cabe confundirla en modo alguno con la facetada gratuita, según quiso hacerse frecuentemente”.

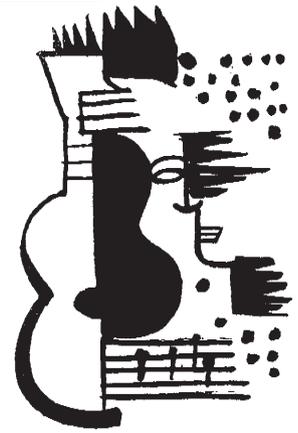
Un manifiesto mexicano en Barcelona

Un llamado fundamental, dirigido a las conciencias plásticas mexicanas, se tradujo en el documento firmado por Siqueiros en París. Al llegar a Francia en 1919,

como canciller del consulado mexicano, Siqueiros tomó contacto con el anarcosindicalismo; absorbió de los pintores expresionistas su afán por “servir a una idea y no a una estética”, y recibió el impacto emocional del futurismo. En mayo de 1921, dentro del único número de la revista *Vida Americana* (con portada de Marius de Zayas, que Siqueiros fundó en Barcelona) publicó los “Tres llamamientos de orientación actual a los pintores y escultores de la Nueva Generación Americana”. En el primero de esos llamamientos, el pintor incitó al acercamiento de “todas las inquietudes espirituales de renovación nacidas de Pablo Cézanne”, y planteó “la vigorización substancial del impresionismo, del cubismo depurador y del futurismo que aporta nuevas ideas emotivas”. Asimismo concitó a vivir “nuestra maravillosa época dinámica”, a amar “la mecánica moderna que nos pone en contacto con emociones plásticas inesperadas; los aspectos actuales de nuestra vida diaria; la vida de nuestras ciudades en construcción”, y hablaba del “ARTE DEL FUTURO”. Por primera vez se manejaban ideas que habían de regir muchos aspectos de la pintura mexicana y que consistían en armonizar el pasado y el presente, lo propio y lo universal. Para que este anhelo madurase y se tradujera en frutos, se requería de las condiciones ideológicas y políticas que como efecto de la Revolución se podrían retomar.¹⁰ Este manifiesto fue uno de los primeros desplegados vanguardistas hecho por dos mexicanos, casi dos años antes de que apareciera *Actual No. 1. Hoja de vanguardia*. En el manifiesto también se hablaba sobre las “influencias perjudiciales” del arte tradicional y los “rituales de renovación” de las corrientes de vanguardia europeas:

Como principio ineludible en la cimentación de nuestro arte, ¡reintegremos a la pintura y a la escultura sus valores desaparecidos, aportándole a la vez nuevos valores! [...] Seamos hábiles obreros; volvamos a los antiguos en su

¹⁰ David Alfaro Siqueiros y Diego Rivera, “3 Llamamientos de orientación actual a los pintores y escultores de la nueva generación americana”, en *Vida-Americana. Revista Norte Centro y Sud-americana de vanguardia*, Valencia, L'Eixam Edicions/Institut Valencià d'Art Modern (facsimil: “Los papeles del siglo pasado”), 2000, pp. 2-3.



base constructiva, en su gran sinceridad, pero no recurramos a “motivos” arcaicos que nos serían exóticos: ¡Vivamos nuestra maravillosa época dinámica! [...] ¡Debemos, ante todo, tener el firme convencimiento de que el arte del futuro tiene que ser, a pesar de sus naturales decadencias transitorias, ascendentemente superior!¹¹

Siqueiros exhortaba a los artistas a adoptar el valor constructivo de los antiguos pobladores americanos, sin caer en las modas y “estilizaciones de la vida artística” como el indianismo, americanismo o primitivismo. Impugnaba las teorías que tenían como base “la relatividad del arte nacional”, pues aseguraba que, al universalizar los principios estéticos, las obras realizadas en los diversos países contendrían inevitablemente su propia fisonomía racial y local. Asimismo, clamaba por un reordenamiento de los artistas de América ante los avances del arte europeo, por la justa valoración del arte popular, y por el rechazo al “pintoresquismo imitativo y retrógrado”. Los “Tres llamamientos” tuvieron buena acogida entre los pintores mexicanos y sus coteráneos establecidos en Europa, pues el reconocimiento de una nación posrevolucionaria debía contener, también, un nuevo planteamiento artístico de cepa moderna. El conocimiento de *Vida Americana* en México era capital para Siqueiros; por tanto, encargó su difusión a Diego Rivera una vez desembarcado en México hacia julio de 1921:

Rivera tenía inclusive la misión, resuelta por común acuerdo, de decirme cómo había encontrado a la tierra y con quiénes se podía contar para iniciar nuestro movimiento muralista proyectado. ¿Qué acogida había tenido

¹¹ *Idem.*



Actual, núm. 1. Tomada de Carla Zurián, *Fermín Revueltas. Constructor de espacios*, México, RM-INBA, 2002.

nuestro manifiesto “A los plásticos de América”, publicado en la revista *Vida Americana* que yo edité en Barcelona con la colaboración permanente de Salvat-Papasseit y la ayuda circunstancial de Salvador Dalí¹²

Estos planteamientos también cimentaron a los futuros estridentistas, así como a los pintores jóvenes de la Preparatoria y sus ayudantes, con los cuales se integraría su organización en septiembre de 1922. Entre los meses de noviembre y diciembre de ese mismo año, estos pintores formarían el Sindicato de Obreros, Técnicos, Pintores y Escultores de México (SOTPE), cuyo programa consistía en colectivizar las

¹² Cfr. María José González Madrid, “*Vida Americana*, la aventura barcelonesa de David Alfaro Siqueiros”, libro introductorio del facsimilar de *Vida Americana. Revista norte, centro y sudamericana de vanguardia*, Valencia, L'Eixam Edicions/Institut Valencià d'Art Modern (facsimilar: “Los papeles del siglo pasado”), 2000, p. 18.

decoraciones murales, conformar un arte público y proponer una estética de inspiración socialista, es decir, aliarse con los trabajadores para actuar como grupo organizado. Esto cobró un giro ideológico entre los pintores, pues conocieron las doctrinas anarcosindicalistas y comunistas. Entre los objetivos del manifiesto declaraban: “socializar las manifestaciones artísticas, tendiendo hacia la desaparición absoluta del individualismo burgués”. Siqueiros recordaba la conexión entre su documento y la vanguardia literaria:

Nuestro manifiesto *A los plásticos de América*, publicado en *Vida Americana*, de Barcelona, había producido una intensa conmoción en el campo intelectual, entonces en extremo reducido, en mi país. De hecho, nuestra proclama estética había interpretado bien la conciencia artística y los anhelos de un grupo de plásticos y escritores. Fueron Manuel Maples Arce, Germán List Arzubide, Gutiérrez Cruz, quienes me informaron antes que nadie de esa corriente.¹³

Los portavoces radicales del estridentismo

El estudio del estridentismo no se entendería sin la existencia de sus revistas como agentes del cambio, las cuales estuvieron presentes a lo largo de la vida de esta vanguardia (1921-1927). La primera fue *Actual. Hoja de vanguardia* que publicó tres números entre finales de 1921 y julio de 1922 en la ciudad de México; foro rupturista del poeta Manuel Maples Arce, en cuyo número de apertura apareció el manifiesto fundacional de vanguardia en México: el “Comprimido estridentista de Manuel Maples Arce”. La segunda revista fue *Irradiador*, con tres números editados también en la ciudad de México, en septiembre, octubre y noviembre de 1923, y *Horizonte*, la más longeva, con diez números que circularon desde la ciudad de Xalapa, Veracruz, entre abril de 1926 y mayo de 1927. Estas publicaciones se dieron a conocer al mismo tiempo que los manifiestos, libros de poesía, novelas y crónicas del movimiento; sin embargo, tuvieron una conjunción estética que añadió crítica literaria, cine, caligramas,

¹³ David Alfaro Siqueiros, *Me llamaban el Coronelazo*, México, Grijalbo, 1977, p. 421.

análisis político, traducciones y obras artísticas como viñetas, grabados, caricaturas, óleos, esculturas, dibujos y fotografías: redes expresivas en la construcción de un imaginario de época urbano, iconoclasta, vertido al exterior.

Actual N° 1. Hoja de vanguardia

La génesis testimonial del vanguardismo en México puede encontrarse en los tres ejemplares de *Actual*, periódicos murales editados en solitario por el poeta Manuel Maples Arce, a la postre líder del movimiento, que vieron la luz entre finales de 1921 y julio de 1922. Raros y extintos materiales, no pueden ser consignados como productos del movimiento, sino apenas la plataforma de lanzamiento para la conformación del grupo, que se iría estableciendo a lo largo de 1922. Bajo el título de *Actual N° 1. Hoja de vanguardia*, esta impresión por ambas caras tuvo como único tema el lanzamiento del “Comprimido estridentista de Manuel Maples Arce”, convertido en el primer manifiesto de la vanguardia lanzado en México.¹⁴ Aunque la historiografía ha fechado su aparición el 30 de diciembre de 1921, recientemente se ha abierto el espectro de su publicación a los últimos tres meses de ese año.¹⁵ Esta hoja volante transmitía un llamado público para que los intelectuales mexicanos construyeran una sociedad artística amparada en la urgencia de mostrar la “transformación vertiginosa del mundo”, así como el deseo del autor por renovar la poesía y despertar las conciencias. Con diseño sugerente por la disposición de sus encabezados y el empleo tipográfico de pesadas capitulares, amén del retrato en gran formato de su autor (con traje y portando una flor blanca en la solapa), *Actual N° 1* incluía un prólogo, catorce puntos donde

¹⁴ El de Siqueiros fue más antiguo, pero publicado en Barcelona.

¹⁵ El especialista en vanguardias españolas y argentinas, Carlos García, ha dado una vuelta de tuerca al afirmar que el manifiesto de Borges tampoco fue lanzado en la revista *Prisma* de Buenos Aires en diciembre de 1921, sino en octubre o noviembre, hipótesis gracias a la cual se han ido engranando una serie de documentos que, previamente, concordaban a fuerzas.



Estridentistas en Xalapa: De izquierda a derecha: Germán List Arzubide, Ramón Alva de la Canal, Manuel Maples Arce, Leopoldo Méndez y Arqueles Vela, 1925. Foto tomada del libro de Luis Mario Schneider, *El estridentismo, México 1921-1927*, Dirección General de Publicaciones-UNAM, 1985.

se vertebraba el pensamiento rupturista de Maples Arce, así como un directorio de vanguardia con casi doscientas firmas de escritores y artistas. En el prólogo dejó asentadas las “iluminaciones subversivas” de Renée Dunan, Filippo Tomasso Marinetti, Guillermo de Torre, Lasso de la Vega, Joan Salvat-Papasseit, así como “algunas cristalizaciones marginales” de sus propios postulados renovadores:

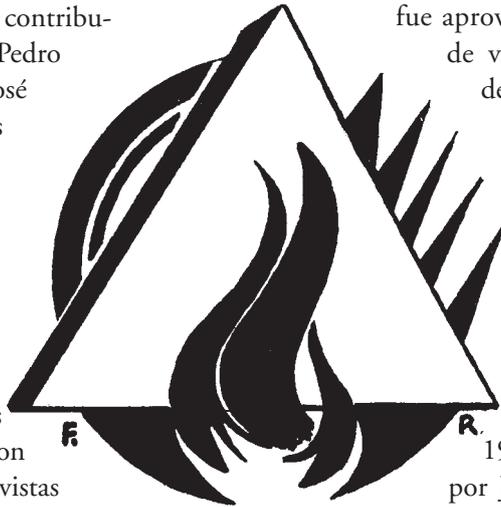
Me centralizo en el vértice eclactante de mi insustituible categoría presentista, equiláteramente convencida y eminentemente revolucionaria [...] para defenderme de las pedradas literales de los últimos plebiscitos intelectivos: Muera el Cura Hidalgo, Abajo San Rafael, San Lázaro, Esquina, Se prohíbe fijar anuncios.

Los catorce puntos fueron escritos en el mismo tenor iconoclasta, donde exaltó las nuevas teorías artísticas, el vórtice de la ciudad, sus construcciones y cableados, así como los elementos de la modernidad urbana: fábricas humeantes, puentes de acero, automóviles, música de jazz, tranvías, acumuladores, dínamos, bocinas y olor a gasolina. Entretanto, el directorio de vanguardia que cerraba el manifiesto contenía casi

doscientos nombres de artistas, poetas e intelectuales, latinoamericanos y europeos, entre quienes estaban diez mexicanos: Alfonso Reyes, José Juan Tablada, Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, Marius de Zayas, José D. Frías, Fermín y Silvestre Revueltas, Pedro Echeverría y Gerardo Murillo, mejor conocido como el Dr. Atl. De éstos, sólo tres contribuyeron de lleno en el movimiento: Pedro Echeverría, Fermín Revueltas y José D. Frías. Echeverría escribió varios poemas en *Actual* núm. 2 y *Actual* núm. 3; Frías fue seguidor y crítico, mientras que Revueltas colaboró activamente en las publicaciones y exposiciones que el estridentismo convocaba. El investigador Carlos García sostiene que los nombres de algunos de los firmantes extranjeros de *Actual* núm.1 fueron extraídos por Maples Arce de las revistas *Cosmópolis*, *Grecia*, *Ultra*, *Tableros* y *Reflector*. Ellos son: Rafael Cansinos Assens, Heynicke, Klemm, Bartolomé Galíndez, Ramón de Valle-Inclán, Joan Salvat-Papasseit y Kurt Schwitters. Además, no podían faltar los nombres de Guillermo de Torre, Jorge Luis Borges, Vicente Ruiz Huidobro, Gerardo Diego, Juan Ramón Jiménez, José Ortega y Gasset, Georges Braque, Tristán Tzara y Jean Cocteau, entre muchos más.

Replicado en innumerables antologías, estudiado por puñados de plumas y desde diversas latitudes, la voz de este manifiesto sigue dando tela de dónde cortar. Si se pretende analizar desde la especialidad de cada crítico o escritor, las variables son infinitas, complacientes, contradictorias o adversas (algunos escritos incluso pueden desmotivar cualquier acercamiento posterior con el movimiento). Pero también, cada lectura nos adentra en las perspectivas que las generaciones dan a sus documentos fundacionales. En el caso de los manifiestos, planes, proclamas, programas, noticias o acontecidos, México ha sido un lugar privilegiado para su recepción, pues la hoja volante circulada de mano en mano, o fijada en muros, ha sido costumbre añeja y recurrente. Así que para los años veinte, tras

una década de guerras intestinas, no era algo fuera de lo común engominar paredes para colocar proclamas. Por otra parte, qué mejor lugar para el pregón impreso que la calle, sitio idóneo para lanzar consignas, interrelacionarse, incorporar a los amigos, destapar a los enemigos y fundirse entre la multitud. Esta puerta abierta fue aprovechada por Maples Arce y su hoja de vanguardia, cuando algunas paredes del centro histórico y de las facultades universitarias fueron aderezadas con su imagen, apropiándose del espacio urbano y llamando la atención para que la intimidad poética se asomara en las aceras. A tal punto se desconocía la vanguardia en México, que la opinión pública no la tomó en cuenta, salvo por una nota del 8 de enero de 1922 en *Revista de Revistas*, firmada por José D. Frías y titulada "Un manifiesto literario", ambigua en sus apreciaciones pero que le otorgaba al poeta el beneficio de la duda:



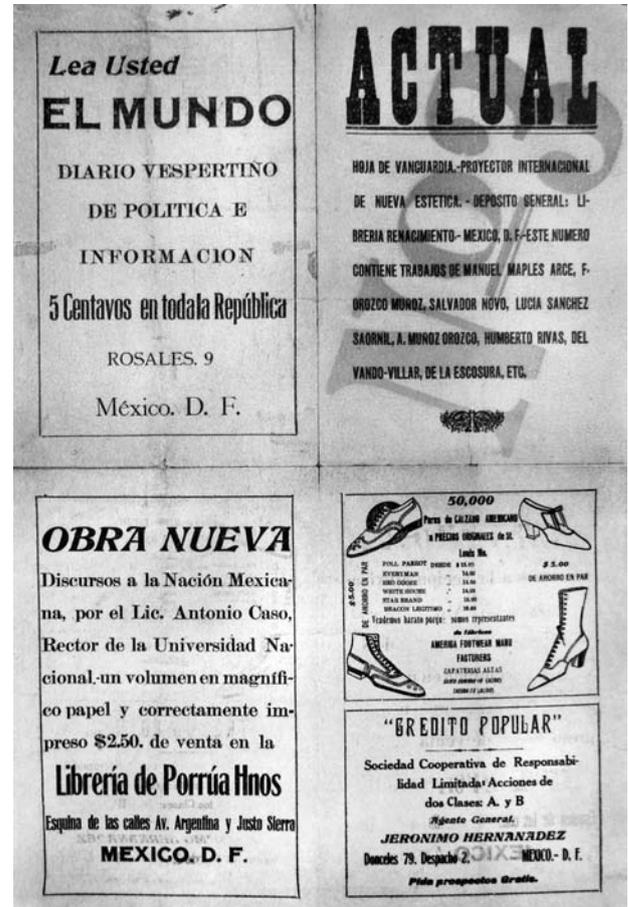
No sé hasta qué punto Maples Arce haya querido hacer humorismo en su manifiesto. Ni puedo juzgar de su sinceridad o de su fe. ¿Quién puede adivinar en esos alharquientos tumultos de las "escuelas" lo que habrá de nacer de ellos? ¿Por qué hemos de pensar que sólo un loco puede lanzarse a desafiar la publicidad en la forma de esa hoja de vanguardia? En una literatura como la nuestra, la mexicana, que apenas se diferencia de la española, que posee tan pocos caracteres propios, que no ha fijado su léxico [no está mal que Maples Arce] agite un poco las aguas, con ese proyectil, aunque inocente, cuando menos rizará la superficie de las linfas aletargadas.

Las críticas a la postura vanguardista de Maples pueden atisbarse. En principio, se observa un afán por conocer y devorar la cultura europea, las vanguardias y sus vertientes; conectar los postulados con una realidad mexicana que se incorporaba lentamente al trajín urbano y modernista; desconocer la producción poética anterior, en una actitud iconoclasta e inconsecuente; rodearse de una necesidad febril de ser escuchado y proponer un proyecto literario, libertario e ingenuo

que, hasta cierto momento, desencadenó reacciones y ganó adeptos. Al rodearse de artistas, escritores e intelectuales que vieron en la ciudad la posibilidad de modernización, el planteamiento vanguardista se radicalizó; ahora no sólo la renovación del lenguaje movía a Maples, sino el ataque frontal contra los que se negaban a acatar la nueva doctrina actualista.

Actual núm. 2 y *Actual* núm. 3

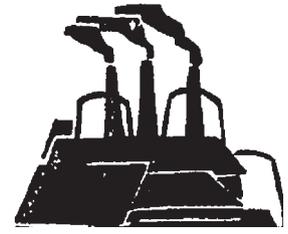
En febrero de 1922 apareció *Actual* núm. 2, conformado por poemas telegráficos de Pedro Echeverría, mejor conocido como Polo-As, que fue el primero en responder al llamado, y en julio, *Actual* núm. 3, que tuvo más homogeneidad vanguardista y cuyo diseño evocaba las revistas del dadaísmo, en especial el *Bulletin Dadá* de 1918. Bajo el subtítulo *Hoja de Vanguardia*. —*Proyector internacional de nueva estética*—, este impreso abrió con un poema de Manuel Maples Arce, y continuó con una selección de textos cuyos autores, probablemente, también fueron extraídos de revistas españolas y francesas: Alfonso Muñoz Orozco, Isaac del Vando Villar, Humberto Rivas, Joaquín Rivas Panedas, Yvan Goll (en traducción de Guillermo de Torre), y Guillaume Apollinaire, traducido por Ciria y Escalante. Conociendo la relación de amistad que mantenía Maples Arce con el pintor mexicano Fermín Revueltas, no parecería extraño afirmar que este último colaboró en la formación de los tres números de *Actual*, pues las disposiciones tipográficas, el manejo de los planos, la fotografía y la distribución de los encabezados, fueron soluciones empleadas por Revueltas en el diseño de *Irradiador*, la futura segunda revista del estridentismo, aparecida en 1923. Paralelamente, también existió el balance personal de Maples Arce sobre este “año segundo de la Era Estridentista, 1922 de Jesucristo”, titulado “El movimiento estridentista en 1922”. Ahí explicaba, con amplia fuerza argumentativa y de lenguaje, las razones del lanzamiento del “Comprimido estridentista”, los logros más orgánicos de su propuesta, y rechazaba a los indecisos que, muy por encima, le habían brindado a Maples Arce “palmaditas amistosas en el hombro” sin declarar abiertamente su adhesión:



Actual, núm. 3. Tomada de Rocío Guerrero et al., *Vanguardia estridentista. Soporte de la estética revolucionaria*, México, INBA-Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, 2010

El estridentismo no tiene amigos. Hemos renunciado a los elogios. No queremos caricias. Lo único que deseamos es que todo el mundo se renueve. Que no anden en zancos [...] En México no hay más que dos grandes grupos: la falange estridentista y la falange de los lamecazuelas literarios.

La labor estridentista de 1922 ha sido una labor misericordiosa e irradiante. Conseguimos: 1°. Hacer un aporte de fuerza espiritual a nuestra lírica, del que antes carecía— 2°. Improvisar un público— 3°. Urbanizar espiritualmente algunos gallineros literarios— 4°. Desbandar a los totoles académicos— 5°. Cambiar la marcha de los horarios— 6°. Exaltar el furor agudo de los rotativos— 7°. Libertar el aullido sentimental de las locomotoras estatizadas en los manicomios tarahumaras— 8°. Provocar la erupción del Popocatépetl.



El estridentismo no es una escuela, ni una tendencia, ni una mafia intelectual, como las que aquí se estila; el estridentismo es una razón de estrategia. Un gesto. Una irrupción.¹⁶

Después del “Comprimido estridentista”, el segundo manifiesto fue redactado en la ciudad de Puebla, el 1 de enero de 1923. Para entonces Maples Arce contaba con la adhesión de dos integrantes de la revista poblana *Ser*, Germán List Arzubide, el director gerente, y Miguel Aguillón Guzmán, el representante en México. También se había unido, desde agosto de 1922, el secretario de redacción de *El Universal Ilustrado*, el guatemalteco Arqueles Vela, autor de la mejor reseña de *Andamios interiores* y hombre de espí-

ritu vanguardista que encajaba a pedir de boca con los postulados de Maples Arce. Aunque más corto y menos críptico que *Actual núm. 1*, el *Manifiesto Estridentista núm. 2* resultó más violento e inconsecuente, pues estuvo ordenado con base en tres apartados. En el primero se afirmaban las directrices estéticas del movimiento, así como las nuevas posibilidades de una poética y un lenguaje artístico; en el segundo, textualmente, se “cagaban” sobre personajes de la historia nacional, como el decimonónico general Ignacio Zaragoza, “bravucón insolente de zarzuela”. También resultaron “enmierdados” intelectuales poblanos como José Miguel Sarmiento, Manuel Rivadeneyra y Palacio, Felipe Neri del Castillo. Otros “confinados a las heces vanguardistas” resultaron *el Tío Sam* y el rey Alfonso XIII. El último apartado proclamaba abrazar “la única verdad”, la verdad estridentista, y condenar a los opositores: “A los que no estén con nosotros se los comerán los zopilotes”. Las líneas postreras, en tono sardónico, concluían: “Apagaremos el sol de un sombrero. Feliz año nuevo. ¡Viva el mole de guajolote!”. Los firmantes eran Manuel Maples Arce, Germán List Arzubide, Salvador Gallardo, Miguel N. Lira, Mendoza, Molina, Salazar y “doscientas firmas más”.

Entre el tráfico de revistas murales, artículos y manifiestos lanzados, entre diciembre de 1921 y enero de 1923, fueron publicados los dos primeros libros del estridentismo. El ya citado *Andamios interiores*, de Maples Arce, y *La Señorita Etcétera*, de Arqueles Vela. El 15 de julio de 1922 salió a la venta el primero, anticipado en una noticia de *Actual N° 3* que acaso pasó sin pena ni gloria entre los lectores. Impreso por Editorial Cvltvra, la edición fue costeadada por Maples Arce y resultó el primer libro de vanguardia escrito por un mexicano y publicado en el país: un reflejo directo de los postulados teóricos cifrados en el “Comprimido estridentista”. Algunos ejemplares viajaron a Buenos Aires, donde el ultraísmo se había afianzado en escritores como Macedonio Fernández, Norah Lange, Eduardo González Lanuza y Jorge Luis Borges, quien justamente, a finales de 1922, escribió una crítica del libro en el número 2 de la primera época de *Proa*, cuando eran apenas tres hojas desplegadas, que luego reeditó en *Inquisiciones* (1925). El 14 de diciembre, *El*

¹⁶ Manuel Maples Arce, “El movimiento estridentista en 1922”, en *El Universal Ilustrado*, 28 de diciembre de 1922.



Andamios interiores. Tomado del libro de Luis Mario Schneider, *El estridentismo. México 1921-1927*, México, Dirección General de Publicaciones-UNAM, 1985.

Universal Ilustrado publicó en el número 7 del suplemento “La Novela Semanal”, la también primera novela de vanguardia en América Latina escrita por Arqueles Vela: *La Señorita Etcétera*. Carlos Noriega Hope, director de *El Universal Ilustrado*, prologó la obra de su propio secretario de redacción:

Un remordimiento literario que nunca nos perdonaríamos en esta *Novela Semanal* de *El Universal Ilustrado*, sería el de imponer nuestros gustos y pasiones, cerrando la puerta a todos los que no pensarán o sintieran como nosotros [...] De allí que Manuel Maples Arce, el poeta estridentista, nos merezca un lugar exactamente igual al que corresponde a cualquier otro poeta de distintas tendencias. De allí, también, que en este suplemento Arqueles Vela publique su primera novela estridentista, *La Señorita Etcétera*.

Ésta fue la remesa de obras más antiguas editadas por el movimiento, las cuales apuraban a un cambio en la retórica que no podía mantenerse en la sombra por más tiempo. Con detenimiento, su lectura resulta de una congruencia novedosa. Como estampa intuitiva de los momentos presentes, era volver la vista a los elementos que hacían posible el continuo jaleo de los habitantes por la ilusoria capital en construcción.

Irradiador. Revista de vanguardia. Proyector internacional de nueva estética bajo la dirección de Manuel Maples Arce y Fermín Revueltas

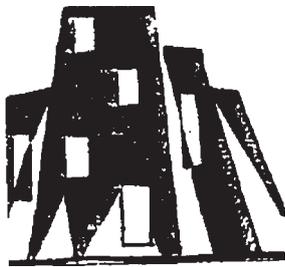
Bajo el título de *Irradiador. Revista de vanguardia. Proyector internacional de nueva estética publicado bajo la dirección de Manuel Maples Arce y Fermín Revueltas*, la publicación contó con novedosos recursos tipográficos que dieron a sus escritos un dinamismo sugerente, al combinar los encabezados con letras de diversos tamaños; se emplearon asimismo caligramas en las partes centrales y se incluyeron xilografías a página completa. Autores y editores jugaban con los neologismos, juntaban frases, creaban “partituras poéticas” y dejaban a las palabras en libertad para que el lector hiciera una interpretación personal de ciertos textos. El pintor Fermín Revueltas, coeditor de la revista, diseñó porta-



Portada de *Irradiador*, núm. 1. Tomada de Carla Zurián, *Fermín Revueltas. Constructor de espacios*, México, RM-INBA, 2002.

das e interiores, así como los anuncios publicitarios de la cigarrera El Buen Tono, que llegaron a aparecer en las contraportadas. Su contenido artístico y literario abrió el campo a los seguidores del estridentismo en términos de dar cabida a nuevas concepciones sobre la ciudad, el tiempo acelerado, las teorías abstraccionistas y las reseñas de publicaciones sobre la vanguardia. En la búsqueda por integrar las formas y los discursos, los tres números de *Irradiador* tuvieron sendos caligramas en las páginas centrales: el primero fue diseñado por Diego Rivera, *Caligrama estridencional*, con ideas y frases redactadas entre Maples Arce, Julio Torri, Salvador Gallardo y Germán List Arzubide; el segundo, firmado por Gonzalo Deza Méndez, *La marimba en el patio*, y el tercero, un poema pentagramático de *Polo-As* (Pedro Echeverría).

Irradiador núm. 1 presentaba un texto editorial explosivo, “Irradiación inaugural”, así como poemas del ultraísta español Humberto Rivas, del joven argentino Jorge Luis Borges, además del caligrama ya comentado



medios periodísticos, como las dos entregas que Maples Arce hizo a *El Universal Ilustrado*, bajo el nombre de “Diorama estridentista”, del 10 de enero y 21 de febrero de 1924. En el primer “Diorama” aparecieron poemas de Salvador Gallardo, Jorge Luis Borges, Nicolás Beauduin y Salvador Reyes, con el retrato de W. Kennedy, realizado por David Alfaro Siqueiros, y la xilografía de Norah Borges. El 21 de febrero se publicó el segundo “Diorama”, con poemas de Alfonso Muñoz Orozco, Rafael Lasso de la Vega, Vicente Huidobro y Pedro Garfias, ilustrado por el estadounidense Walt Kuhn y la mexicana María M. de Orozco.

Irradiador llegó a convertirse en una revista nodal para el estridentismo, pues además de haberse concebido cuando el grupo estaba ya constituido por sus poetas y prosistas principales (Manuel Maples Arce, Germán List Arzubide, Arqueles Vela, Salvador Gallardo y Luis Quintanilla, mejor conocido como *Kyn-Taniya*), reunió entre sus páginas a un sinnúmero de intelectuales y artistas, tanto mexicanos como extranjeros, que ya habían tomado contacto e intercambiaban materiales con el grupo. Por fortuna, después de mucho tiempo de búsqueda y hasta hace pocos años, la revista fue “redescubierta”, lo cual ha posibilitado en buena medida su estudio y difusión.

Interacción entre vanguardistas

Durante los años del estridentismo se dieron diversos niveles de interacción entre las vanguardias latinoamericanas y europeas. Los primeros acercamientos vienen de Maples Arce y datan de cuando trabajaba en la redacción de *Revista de Revistas* y colaboraba para el semanario *Zig-Zag*, entre 1919 y 1921. José de Jesús Núñez y Domínguez, director del primero, recibía material, manifiestos, revistas o publicaciones de vanguardia europea (pues la latinoamericana era incipiente) y se los daba a Maples Arce, quien comenzó a hacer contactos, hasta publicar su poema, “Esas rosas eléctricas”, en *Cosmópolis* núm. 34, de octubre de 1921. Esta revista fue capital para la conformación de *Actual* núm. 1, pues diversos poetas y escritores que ahí colaboraban aparecen en el Directorio de Vanguardia del manifiesto:

“Diorama estridentista”, núm. 1, en *El Universal Ilustrado*, 10 de enero de 1924.

Con la publicación de mi poema “Esas rosas eléctricas” en la revista *Cosmópolis*, que dirigía Gómez Carrillo en Madrid, me relacioné con otros escritores europeos. Guillermo de Torre me envió su manifiesto *Vertical* y Humberto Rivas su revista *Vltra*, que hacía en unión de otros escritores jóvenes: Pedro Garfias, Gerardo Diego, Joaquín Rivas Panedas, Adriano del Valle, etc. De Francia y de Italia me llegaron libros y *plaquettes*, que leí con vivo interés. Marinetti me mandó sus manifiestos futuristas y algunas monografías ilustradas de los pintores de aquel momento: Boccioni, Severini, Soficci. De Francia recibí revistas y libros de Pierre Reverdy, André Salmón, Blaise-Cendrars, Pierre-Albert Birot, Phillipe Soupault, algunos de los cuales traté personalmente años después. Gran alegría me daba ver los paquetes con los sellos europeos en que venían las revistas y libros vanguardistas. En algunas de estas publicaciones aparecían cuadros de Picasso, Juan Gris, Braque y algunos otros pintores, que mostraba a



mis amigos para despertarles la inquietud de hacer cosas nuevas.¹⁷

A partir de 1922, Maples Arce continuó con su búsqueda y se fue interesando en las nuevas corrientes que surgían en América Latina con el mismo afán de ruptura que el “Comprimido estridentista”. Así, un mes antes de sacar *Actual* núm. 3, se relacionó con Alvar Yépez y Nazaré, refrendó su apoyo al movimiento chileno y se adhirió a las firmas de su manifiesto *La Rosa Náutica* (marzo-mayo de 1922), publicado en *Antena. Hoja vanguardista*, Tour Eiffel, Valparaíso.¹⁸ Y todavía después de salir a la luz *Andamios interiores* (julio de 1922), Maples Arce lo hizo circular entre la primera camada de vanguardistas latinoamericanos, incluidos Borges, Gómez Carrillo y De Torre, quien en su ansiosa búsqueda de influencias decretaría en su libro *Literaturas europeas de vanguardia* (1925) que el mexicano tuvo en el poemario una influencia directa de Julio Herrera y Reissig.¹⁹ A principios de 1923, luego del lanzamiento del *Manifiesto estridentista* núm. 2 en Puebla, y cuando el grupo estridentista estaba conformado por Vela, List Arzubide y Gallardo, los nexos con los vanguardistas internacionales se mantuvieron mediante el intercambio de publicaciones o muestras de solidaridad, no obstante que los mexicanos ya estaban más centrados en preocupaciones propias (códigos estéticos, interés en los movimientos obreros, entronización de sus principios ante la actitud despectiva de críticos, periodistas y escritores). Aun así, el estridentismo logró una cauda de simpatizantes fuera de México que se vio reflejada en las colaboraciones para los tres números de la revista *Irradiador*, y el material de su cuarta revista que apareció en forma del “Diorama estridentista”.

La comunidad de propósitos innovadores era indudablemente una causa de acercamiento. El público reacciona-

¹⁷ Manuel Maples Arce, *Soberana...*, pp. 124-125.

¹⁸ Algunos otros firmantes fueron Jorge Luis Borges, Vicente Huidobro, Salvador Reyes, Guillermo de Torre, Jacques Edwards y Julio Walton. Cfr. Jorge Schwartz, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, México, FCE (Tierra Firme), 2002, pp. 127-128.

¹⁹ *Ibidem*, p. 151.

ba de manera semejante ante el arte nuevo, y esto también influía en nuestra solidaridad. Con todas las publicaciones de alguna significación en América teníamos canje. Enviábamos y recibíamos libros de todas partes, a veces con expresiones significativas. Recuerdos de esta fraternidad tengo con Alberto Hidalgo, Jorge Luis Borges, Oliverio Girondo, Miguel Ángel Asturias, Pablo Neruda, Ángel Cruchaga Santamaría, Luis Cardoza y Aragón, Jorge Carrera Andrade, Salvador Reyes, César Vallejo, Mariano Brull, Salomón de la Selva, Eugenio Florit, Jorge Zalamea, José María González de Mendoza.²⁰

Quizás los años del estridentismo en Xalapa (1925-1928) no fueron tan fructíferos en cuanto a relaciones con los vanguardistas latinoamericanos y europeos, a pesar de que en la revista *Horizonte* fueron reseñadas algunas cosas del costarricense Max Jiménez y del chileno Armando Zegrí. Sin embargo, estas amistades tuvieron un *revival* al aparecer *El Movimiento Estri-*

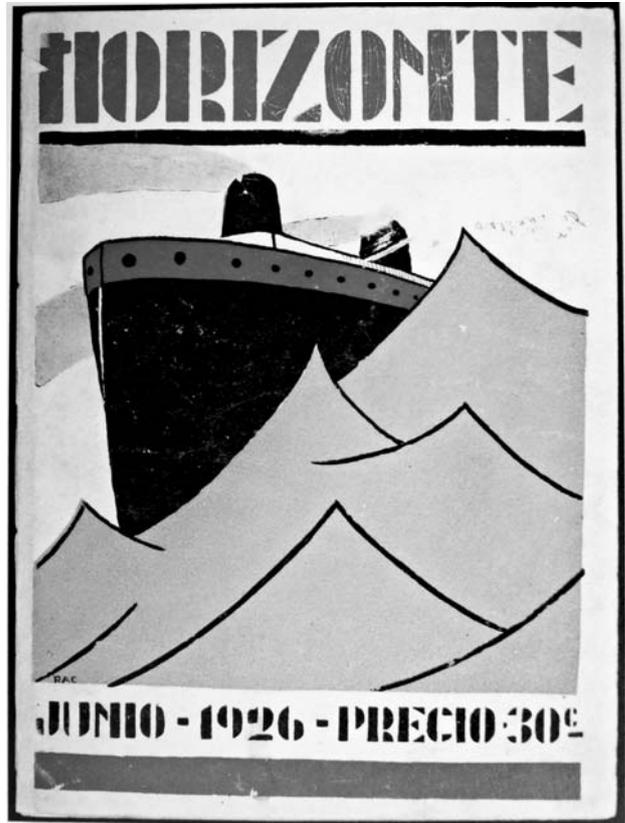
²⁰ Roberto Bolaño, “Tres estridentistas en 1976”, en *Plural*, vol. VI, núm. 62, noviembre de 1976, p. 56.



dentista de List Arzubide en 1926, cuyos comentarios a la edición hechos por nacionales y extranjeros fueron editados en *Opiniones sobre el libro "El movimiento estridentista"* de 1928, que para esa fecha se hallaba en plena diáspora. Por tanto, podría presumirse que el conocimiento del desarrollo y la disolución del estridentismo, en diversos países, fue más bien "póstuma", lo que no exime la relación entablada, desde principios de la década de 1920, con el entonces iconoclasta Maples Arce.

Reminiscencias

El análisis de un movimiento de este tipo, con toda la carga simbólica que ha implicado en su momento y en el presente conlleva a una reflexión: en principio, el estridentismo merece permanecer en su hábitat (México, 1921-1928), pues ése ha sido el punto de partida para entender las razones de sus escritores y artistas al pronunciarse en favor de un cambio de ojos en la estructuración e interpretación de la cotidianidad, lo que también implicó una reconciliación con su propio tiempo y un esfuerzo por proponer, desde la atalaya vanguardista, caminos alternativos para situarse en el México revolucionario. Las producciones del estridentismo no hablan más de un movimiento marginal y cerrado, sino de un laboratorio de experimentación que permaneció abierto por más de siete años, para ser nutrido de libros, revistas, poemas, obras de teatro, novelas, crónicas, entrevistas, fotografías, grabados, diseños, pinturas, esculturas o composiciones musicales que no desearon aparecer en otro medio impreso (que los había) y que se insertaron como producciones de un grupo que tenía muchos lazos multidisciplinarios para ser nutrido desde la diversidad y no, a la usanza del Estado, tapando sin miramientos y a la brevedad los huecos pluriculturales por donde pudiera filtrarse la tentación de la alteridad. Para los que creen que ordenando o haciendo coherentes las construcciones estéticas del estridentismo favorecerá para bien o para mal la aprehensión del movimiento, he aquí un fragmento de texto igual de provocador, escrito apenas en 1923 por José Clemente Orozco, que viene como anillo al dedo cuando se trate de



Portada de la revista *Horizonte*, junio de 1926.

socavar el placer y la estimulación anímica que ciertos textos han generado en sus lectores:

Desconfíe usted de la pintura que necesita explicaciones para ser "entendida". ¿Qué le parecería que en el momento de estar gozando de buena música, un erudito musical le saliera con un discurso "explicativo"?

Hay ERUDITOS de la pintura: la conocen tan bien que por sus obras pasa la pintura de todos los demás[...] ¡menos la suya!

¿Pintura para el Pueblo? Pero si el pueblo mismo hace su propia pintura: no necesita que se la hagan.

La Pintura *no se oye, se ve*, y para *verla* basta con *tener ojos*. No haga usted caso de lo que digan: juzgue por sí mismo con sus PROPIOS OJOS.

Mentira que "hay que ser conocedor" para comprender y sentir una pintura; el hombre más rudo y más ignorante puede ser atraído y subyugado por la belleza, donde quiera que ésta se encuentre. ¡Bonitos quedábamos con



que se necesita ser un conocedor del arte de la cocina para poder saborear una buena comida!²¹

En fin, vanguardistas europeos y latinoamericanos quisieron ver su realidad con otros ojos y renovar el modo de situarse en el mundo. Cada cual, desde su trinchera, revolucionó literariamente con fisonomía propia, pues el encanto de su época consistió en abrir camino hacia la modernidad a partir de un lenguaje, sólo entendible entre ellos, donde la corrección, la parsimonia obligatoria y el prejuicio académico fueran totalmente desechados. Un lenguaje crítico que

²¹ José Clemente Orozco. *El artista en Nueva York (cartas a Jean Charlot, 1925-1929 y tres textos inéditos)*, prologado por Luis Cardoza y Aragón, apéndice de Jean Charlot, México, Siglo XXI/El Colegio Nacional, 1993, pp. 140-141. Jean Charlot aproximó este texto hacia 1923 como colaboración para *La Falange*, pero permaneció inédito. De ser así, un texto personal, algo solitario, logra el diálogo con la "Irradiación inaugural" de Maples Arce, redactada también en 1923 en segunda persona del singular (¿será anterior que la de Maples Arce?), en semejantes términos de hartazgo y como puya para hacer más estentórea su reacción. Y aunque una fue publicada y otra no, ambos escritos no se conocieron sino hasta medio siglo más tarde.

moviera a la risa, a la burla mordaz, a las diversiones banales e incluso a la frivolidad de quien lo lograra decodificar. En resumen, el planteamiento de una nueva valoración estética y moral. La futura vanguardia mexicana se insertaría en esta búsqueda exaltadora de los ánimos, indignando la seriedad de los académicos, tal como lo reclamaba Jerónimo Coignard:

La humanidad, como queriendo justificar su existencia, procura trascendentalizar las mezquindades que le preocupan. Ha sustituido la música por la sonora mecánica de jazz. La pintura se convierte en una ampliación fastidiosa de la geometría analítica. La política, que en tiempos de Pericles la hacían guiñando los ojos y contrayendo burlonamente los labios mujeres frágiles y olorosas a amor como Aspasia, hoy tiene rigorismo científico. Se miden las sensaciones, y se coleccionan las estampillas y los besos.

El estridentismo propuesto por Maples Arce tuvo como principales indicadores de su programa los movimientos vanguardistas europeos, de los cuales tomó algunos supuestos teóricos vertidos en sus manifiestos. Del mismo modo, recurrió a las artes visuales para complementar su discurso y perfilar una propuesta estética que reflejara el esfuerzo de un grupo por interpretar los valores y las aspiraciones de su entorno. Tras la nueva expresión poética en los albores de la década de 1920, su esfuerzo culminó con un proyecto atrevido que desató una visceral polémica literaria publicada en los diarios de circulación nacional, comentado en los círculos intelectuales y artísticos del momento, pues uno de sus objetivos fue irrumpir en la pasividad casi inamovible de la burocracia y de la academia.



Los puertos del inmigrante en México, 1884-1910



[...] siempre es estremecedor eso de zarpar rumbo a las tierras cálidas. Empieza en el muelle, aumenta un poco cuando se pasa frente a la plana y monótona costa de Florida, se vuelve perturbador en la exquisita bahía de La Habana, y en Progreso, donde uno se pasa treinta y seis horas contemplando las verdes aguas del Golfo, los tiburones insolentes y la extensión de arena y palmeras agitadas bajo el sol de Yucatán, ese estremecimiento esclaviza como una droga a la que uno sucumbe aunque no la apruebe.

Charles Malcom Flandrau, ¡Viva México!, 1908

La historiografía sobre las grandes migraciones internacionales llegadas a América Latina desde Europa, Asia, África y Oceanía, que se presentaron con mayor intensidad durante las últimas dos décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, generalmente ha señalado el innegable impulso que otorgó al proceso el desarrollo científico y tecnológico de los medios de transporte marítimo, que disminuyó el costo, la duración y los riesgos de la travesía, para aquellos individuos que buscaron probar mejores espacios de desarrollo allende los mares. Es por ello que, en conjunción con otros factores, como las políticas públicas liberales que alentaban el arribo de inmigrantes y capitales externos a suelo americano, a partir de la octava década del siglo decimonónico fue más evidente un incremento en el volumen y la intensidad de los trasvases de individuos y caudales entre distintos continentes. No resulta extraño entonces comprender las razones por las cuáles en el imaginario del inmigrante de aquel entonces —sellado incluso por el cine, la literatura y no pocas series televisivas—, generalmente se aludiera a populosas estaciones portuarias, en las que se presentaban individuos de muy diversas características étnicas y culturales; maletas y bultos, que servían de asiento para resistir las largas horas de espera como preludio de la partida o la admisión; cubiertas, camarotes y escalinatas de múltiples buques trasatlánticos, diferenciados

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

F. 14
SERVICIO DE MIGRACION
REGISTRO DE EXTRANJEROS

NUM. 13430
7905

SE EXPIDE EL 29 DE ABRIL DE 1907

A Bellón Anselmo

ESTADIA EN ESTE PAIS POR 3 MESES

QUIEN ENTRA EN MEXICO POR Veracruz, 6 de Mayo de 1907

290

SELO

CONSTITUCION FISICA: Gravado
 ESTATURA: 175 COLOR: Blanco
 PELO: Castaño cano CEJAS: Castaño
 OJOS: Azul NARIZ: Recta
 MENTON: redondo BIGOTE: —
 BARBA: — SEÑAS PARTICULARES: —

DATOS COMPLEMENTARIOS
 EDAD: 63 AÑOS, FECHA EN QUE NACIO: 1846
 ESTADO CIVIL: viudo PROFESION, OFICIO U
 OCUPACION: comerciante
 IDIOMA NATIVO: Francés OTROS IDIOMAS
 QUE HABLE: español
 LUGAR Y PAIS EN QUE NACIO: Barcelona, España
 NACIONALIDAD ACTUAL: Francés
 RELIGION: Católica RAZA: Blanca
 LUGAR DE RESIDENCIA: México, D. F.
 NOMBRE Y DOMICILIO EN MEXICO DE PERSONAS QUE PUEDAN DAR
 REFERENCIAS DEL INTERESADO: Av. 10. A. Sept. 51
 FIRMA DEL FUNCIONARIO DE MIGRACION

por clase social y costo pecuniario y, claro está, sórdidas estaciones sanitarias y migratorias establecidas en puertos y fronteras, cuyos médicos y funcionarios definían el destino de los hombres y mujeres que vislumbraron un futuro más próspero, acariciando el llamado “sueño americano”.

En México, durante el mismo lapso y proceso, las aduanas marítimas y estaciones sanitarias establecidas en Veracruz, Progreso, Manzanillo, Mazatlán o Salina Cruz sólo fueron el escenario por donde descendían escalinatas de portentosos buques transatlánticos, ocasionalmente algunas decenas de inmigrantes, puesto que el volumen de los trasvases llegados al territorio nacional nunca fue masivo —y difícilmente podría asemejarse al intenso tráfico migratorio que recibió la legendaria isla Ellis, en Nueva York, para los que arribaban a Estados Unidos o la que recibió el Hotel de los Inmigrantes, en el caso de Buenos Aires, al sur del continente—. En dichas instalaciones portuarias también se registró y a veces incluso seleccionó a los individuos que optaron por buscar mejor fortuna en tierras mexicanas durante el ocaso del siglo XIX y la alborada del siglo XX.

Distintos trabajos monográficos sobre los extranjeros en México reconocen a Veracruz como principal puerto de ingreso de los inmigrantes transoceánicos, —cuya importancia inicia desde el periodo colonial y decrece hasta bien avanzado el siglo XX—,¹ y se han señalado también algunas estimaciones que refieren a los puertos de ingreso privilegiados por algunos con-

¹ Sirve como ejemplo el libro editado por Carlos Martínez Assad, *Veracruz. Puerto de llegada*, México, H. Ayuntamiento de Veracruz, 2000.

tingentes, diferenciados por su origen étnico o nacional, o han recogido un amplio número de anécdotas y experiencias personales mediante entrevistas, memorias o diarios. No obstante, hasta el momento poco se ha avanzado en una visión general y comparativa que aborde la problemática del transporte marítimo como motor de la migración y contraste el influjo de cada uno de los puertos de ingreso de los inmigrantes en la historiografía mexicana. Es por ello que el hallazgo de algunas series

estadísticas escasamente explotadas, que dan cuenta sobre la nacionalidad, monto, procedencia, destino y fecha de internación o salida de los pasajeros extranjeros que traspasaron las fronteras marítimas del país durante el Porfiriato, reforzadas mediante el apoyo de distintas descripciones, memorias y notas de prensa de la época, nos permitirán incursionar en dicha historia que será el objetivo del presente artículo.²

Por razones de orden, y debido a la amplitud del tema, sólo se abordarán algunos aspectos destacados del periodo 1880-1910, definido en cierta medida por la cobertura de las series estadísticas disponibles y por el auge migratorio que vivió México en aquellos años, debido a un conjunto de políticas públicas liberales que alentaban la inmigración extranjera, la apertura económica al exterior y los avances científicos y tecnológicos. En un primer momento, se perfilarán las obras de infraestructura portuaria realizadas en aquel entonces, que en gran medida permitieron el arribo de grandes navíos transatlánticos y facilitaron el traslado de inmigrantes internacionales hacia el territorio nacional. En un segundo momento, se abordará la importancia y nacionalidad de las líneas navieras que realizaban el tráfico marítimo de altura y cabotaje; luego se presentará una valoración de las cifras globales de los pasajeros consignados en las estadísticas anuales de la época y, por último, se buscará reconstruir las rutas seguidas por dis-

² Cabe señalar que algunos de los aspectos atendidos con mayor detenimiento en este artículo se apuntaron en Delia Salazar Anaya, *Las cuentas de los sueños. La presencia extranjera en México a través de las estadísticas nacionales, 1880-1914*, México, Instituto Nacional de Migración-Centro de Estudios Migratorios /INAH/ DGE Ediciones, 2010.

tintos flujos migratorios de acuerdo con su nacionalidad de origen, móvil de partida y llegada a México.

Las obras de infraestructura

Si bien la red ferroviaria nacional consolidada a partir de la década de 1890 aceleró la carrera migratoria en México, facilitó de igual manera los trasvases de población en la frontera norte, al reducir el costo y la duración de los traslados y estimular la llegada de capitalistas, técnicos y jornaleros extranjeros encargados de la traza, construcción y operación de los llamados “camino de hierro”.³ Los litorales del Golfo de México y el mar Caribe, así como del Océano Pacífico, también fueron escenarios en donde fluyeron propios y extraños gracias al desarrollo portuario apuntalado por el gobierno federal durante la época. A ello contribuyeron los trabajos de remoción y reacondicionamiento de los principales puertos marítimos del país, que constituyeron, por así decirlo, el segundo proyecto modernizador de las comunicaciones del régimen porfiriano, una vez que, desde el inicio de su vida independiente en México no se habían dado las condiciones propicias para expandir o crear puertos naturales y artificiales, que ofrecieran la profundidad suficiente para facilitar el arribo de grandes buques mercantes.

De tal forma, en concordancia con toda una política que pretendía posicionar a México en el concierto de las naciones más desarrolladas de mundo, las radas de Veracruz, Tampico, Coatzacoalcos, Progreso y Campeche en el Golfo de México, y las de Mazatlán, Guaymas, Manzanillo, Salina Cruz y Acapulco en el Pacífico, vieron durante aquellos años la rehabilitación o construcción de modernos muelles, diques, varaderos, rompeolas, bodegas, así como de flamantes y suntuosos edificios en donde debían alojarse las oficinas de las aduanas marítimas. Obras públicas de enorme inversión que naturalmente se acompañaban de la introducción de la luz y energía eléctrica, la instalación de líneas

³ Véase Delia Salazar Anaya, “Ferrocarriles e inmigración internacional en el norte de México, 1880-1914”, en R.B. Brown (coord.), *El impacto del ferrocarril en Chihuahua*, Ciudad Juárez, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2009, pp. 75-112.

telegráficas, la habilitación o renovación de faros y la introducción de otros instrumentos marítimos o del mobiliario requerido para la operación y atención de los usuarios.⁴

Los edificios de las aduanas portuarias del país en aquel entonces, construidos con los más suntuosos materiales —a veces importados del exterior pieza por pieza, como el de Tampico—, fueron ejemplo de la modernidad porfiriana y aparecieron fotografiados y descritos con particular diligencia en muy diversos impresos que contenían descripciones geográficas y que sirvieron como elementos de promoción y fomento económico del régimen porfirista.⁵ Pero más allá de su resonancia, en muchos de los proyectos de modernización portuaria emprendidos en aquella época, el capital externo no tuvo una participación tan importante en el financiamiento de las acciones materiales como sí lo tuvo en el desarrollo ferroviario que se presentó en el mismo lapso, en vista de que estos rubros eran parte de la obra pública financiada por el erario federal y algunas veces por los gobiernos locales.⁶ No obstante, los trabajos requeridos para la rehabilitación de los puertos generalmente fueron encargados o concesionados a diversas empresas de contratistas extranjeros.⁷

⁴ Inés Herrera Canales, “La circulación (comercio y transporte en México entre los años 1880-1910)”, en Ciro Cardoso (coord.), *México en el siglo XIX, 1821-1910. Historia económica y de la estructura social*, México, Nueva Imagen (Serie Historia), 1994, p. 446. Véase también Fernando Paz Salinas, *La política económica del Porfiriato*, México, INEHRM, 2000, pp. 24, 50, 68 y 69.

⁵ Véase como ejemplo: J.R. Southworth, *Veracruz lustrado*, México, Edición del Gobierno de Veracruz-Llave, 2007, edición facsimilar de la publicada bajo el título: *El Estado de Veracruz-Llave. Su historia, agricultura, comercio e industrias en inglés y español*, México, octubre de 1900.

⁶ En las obras portuarias el financiamiento federal se obtuvo básicamente del endeudamiento interno y externo o bonos de las reservas del tesoro. Gloria Peralta Zamora, “La hacienda pública”, en Nicolau D’Olwer, Fernando Rosenzweig, et al., *El Porfiriato. La vida económica*, Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia moderna de México*, México, Hermes, vol. 7, 1965, pp. 957, 969 y 972.

⁷ Algunos naturalmente sólo se quedaron en proyectos frustrados. Tal fue el caso de uno que obtuvo un empresario constructor de ascendencia francesa, J.B. Eads, que la prensa del periodo señaló. “Ha traído, según se dice, un proyecto para formar en Veracruz un gran puerto. Que tenga éxito”, en *El Diario del Hogar*, 30 de noviembre de 1881, p. 3.

Si sirve como ejemplo, las grandes obras portuarias —por largo tiempo esperadas y multicitadas en la prensa como las más ambiciosas de la administración liberal—, llevadas a cabo en los puertos de Veracruz, Salina Cruz o Coatzacoalcos, estuvieron en manos de la empresa británica S. Pearson & Son, que también obtuvo dos de los contratos más importantes de su tiempo: la construcción del desagüe de la ciudad de México y del ferrocarril de Tehuantepec.⁸ Otra empresa británica, accionista también del Ferrocarril Central Mexicano, llevó a cabo las obras portuarias de Tampico, mientras que un empresario estadounidense tuvo a su cargo las obras de Manzanillo. Otros proyectos menores se otorgaron a distintos contratistas nacionales y extranjeros, mediante los cuales se llevaron a cabo acciones en Acapulco, Progreso, Guaymas, Villahermosa (San Juan Bautista) y Campeche.⁹

Algunos puertos fueron habilitados con la participación de empresas privadas, aunque el gobierno federal no dejó de aportar recursos —incluso muy superiores— en el impulso de algunos esperanzados proyectos de colonización extranjera y nacional, como fue el caso

⁸ La descripción puntual de la obra del puerto de Veracruz puede consultarse en Priscilla Connolly, *El Contratista de don Porfirio. Obras públicas, deuda y desarrollo desigual*, México, FCE/El Colegio de Michoacán/UAM Azcapotzalco, 1997, pp. 327-379. Sobre Coatzacoalcos y Salina Cruz, que formaban parte de las obras de Ferrocarril Nacional de Tehuantepec, véase José Ruiz Cervantes, “Promesas y saldos de un proyecto hecho realidad (1907-1940)”, en Leticia Reina Aoyama (coord.), *Economía contra sociedad. El Istmo de Tehuantepec*, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México / Gobierno del Estado de Tabasco / Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca / Nueva Imagen, 1994, pp. 25-117. Sobre otros puertos: Mario Trujillo Bolio, *El Golfo de México en la centuria decimonónica. Entornos geográficos, formación portuaria y configuración marítima*, México, Cámara de Diputados. LIX Legislatura / CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, 2005.

⁹ Priscilla Connolly, *op cit.*, pp. 90-93. Cabe señalar que, en mayo de 1881, el ejecutivo solicitó al Congreso la autorización para contratar la construcción de las obras necesarias para el servicio marítimo de los puertos del Golfo y el Pacífico. También se acordó el otorgamiento de concesiones a empresas encargadas de la construcción de muelles, ferrocarriles especiales, almacenes y máquinas para carga y descarga. Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Mexicana ó colección de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia á la República*, México, Imprenta del Comercio, 28 de mayo de 1881, vol. 14, pp. 768-769.

de la habilitación del puerto de Todos Santos —hoy Ensenada— en el Distrito Norte de Baja California, en donde la Compañía Internacional y la Compañía Mexicana de Terrenos y Colonización debieron realizar distintas acciones de trazado, habilitación e infraestructura urbana y portuaria.¹⁰ En el Territorio Sur de la misma península, la Compañía minera francesa El Boleo, acondicionó el puerto de Santa Rosalía para embarcar y desembarcar sus productos, como parte de sus compromisos contraídos con el gobierno federal bajo el traspaso de una concesión como colonia minera.¹¹ De igual forma, en Sinaloa, en 1902, se abrió Topolobampo como puerto de altura para la introducción del material ferroviario que importaba la empresa Kansas City Mexico and Oriente, que también iniciaba los trabajos de construcción de un ferrocarril que vincularía a la frontera norte con el Océano Pacífico, así como los productos requeridos para el establecimiento de los colonos estadounidenses que formarían parte del proyecto.¹²

A la par que se desarrollaron grandes arreglos portuarios, también se iniciaron obras públicas dirigidas al saneamiento e infraestructura de las poblaciones ubicadas en las costas, tales como pavimento, alumbrado, agua potable, drenaje y otras labores de canalización hidráulica.¹³ Aunque las obras de saneamiento vinieron a subsanar una apremiante necesidad nacional, en los puertos resultaban más que indispensables para disminuir los efectos de enfermedades endémicas y epidémicas que asolaban a la población y que habían sido especialmente virulentas entre los forasteros.¹⁴

¹⁰ David Piñera Ramírez, *Los orígenes de Ensenada y la política de colonización*, México, Universidad Autónoma de Baja California / Gobierno del Estado de Baja California / Grupo Cultural Septentrión, 1991, pp. 84-87.

¹¹ *Ibidem*, p. 85. Alberto Leduc, Luis Lara y Pardo y Carlos Roumagnac, *Diccionario de geografía, historia y biografía mexicanas*, París, Imprenta de la Vda. de C. Bouret, 1910, p. 892.

¹² Sergio Ortega Noriega, *Breve historia de Sinaloa*, México, El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / FCE (Disco compacto), 1998, s.p.

¹³ Inés Herrera Canales, “Veracruz, puerta del comercio exterior mexicano”, en Veracruz. *Primer puerto del Continente*, México, Gobierno del Estado de Veracruz-Llave / Fundación ICA, 1999, p. 182.

¹⁴ Los puertos eran zonas en donde los factores ecológicos se

Al respecto, un estudioso señalaba que la condición de la ciudad de Veracruz “[...] era tal, que los viajeros no extraños a la insalubridad evitaban la antigua ‘tumba de los españoles’ y si tenían que permanecer en ella unos días u horas antes de embarcarse, si no se enfermaban, escribían relatos de su aventura y haber escapado al peligro del ‘vómito negro’ [fiebre amarilla]”. Aún con los adelantos en materia higiénica y sanitaria, las estadísticas de la época no dejaban de señalar el enorme impacto de las enfermedades epidémicas y endémicas durante el Porfiriato. Tal fue el caso de Tamaulipas en 1906, en donde la “fiebre intermitente” y “la caquexia palustre” (paludismo y malaria), especialmente virulentas en el puerto de Tampico, se distinguían como las principales causas de la mortalidad de los habitantes del estado.¹⁵ En Mazatlán, una epidemia de peste bubónica promovió que el Consejo Superior de Salubridad¹⁶ creara nuevos lazaretos y controlara el ingreso y la salida de individuos de la población a fin de controlar la propagación de la mortífera enfermedad, cuyo contagio en más de un caso se atribuyó a los inmigrantes chinos que llegaban por las radas del Pacífico mexicano, muchos de los cuales arribaron a la región bajo contratos penosos por la necesidad de mano de obra que requerían las empresas encargadas de la construcción de ferrocarriles y la habilitación de puertos, así como distintas obras de infraestructura hidráulica.¹⁷

Claro está, los promotores de la inmigración y la buena imagen de México en el extranjero también hacían esfuerzos para demostrar que en el país se toma-

unían a los biológicos y permitían una mayor propagación de las enfermedades epidémicas y endémicas, en especial la fiebre amarilla, el paludismo o la tifoidea. Miguel E. Bustamante, “La situación epidemiológica de México en el siglo XIX”, en Enrique Florescano y Elsa Malvido (comps.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1992, vol. II, pp. 436 y 426.

¹⁵ Dirección General de Estadística, *Anuario estadístico del estado de Tamaulipas*, 1 de enero de 1906, p. 47.

¹⁶ Órgano encargado de la normatividad y vigilancia de la sanidad en el Distrito Federal y los puertos y fronteras federales en aquel entonces.

¹⁷ *El Contemporáneo*, de San Luis Potosí, 10 y 14 de abril de 1902, pp. 2 y 3.

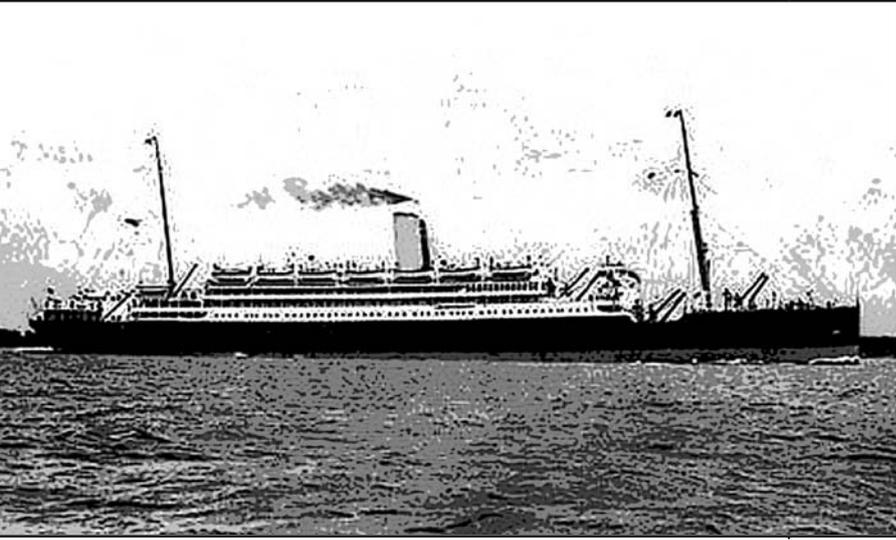


ban las medidas higiénicas y sanitarias necesarias para controlar las enfermedades infecciosas, al tiempo que trataban de demostrar que los migrantes internacionales venían a subsanar la sentida “carencia de brazos” —como se decía en la época—, y no eran portadores de enfermedades. Así como muestra, en febrero de 1908, ante un rumor sobre un brote de fiebre amarilla en México, el rotativo *El Diario* pretendía desmentir que los trabajadores asiáticos transmitieran distintos males, señalando: “El Médico de la Delegación Sanitaria en el puerto de Santa Rosalía, Baja California, dio aviso de que el 29 del pasado fondeo el vapor ‘Tunquis’ conduciendo a bordo 458 inmigrantes chinos, con destino a la negociación minera El Boleo. Después de un minucioso examen se vio que todos los inmigrantes se hallaban en buen estado de salud.”¹⁸

No obstante, durante el periodo que nos ocupa, en la literatura de viajeros extranjeros se llegó a observar un importante cambio de percepción sobre la condición de los puertos marítimos del país, debido al impacto de las obras públicas. Al respecto, el francés Ludovic Chambón escribió: “Veracruz ya no es la ciudad innoble y maloliente que se ha descrito desde la Conquista. Veracruz ya no es la metrópoli de la fiebre amarilla. Gracias a los trabajos de saneamiento y a la desaparición de las murallas que antes la sofocaban, ahora se puede pasear en las calles limpias y llenas de aire.”¹⁹ Con igual admiración, el italiano Adolfo Dollero, en 1910, señalaba que al llegar a Veracruz, “en

¹⁸ *El Diario*, 7 de febrero de 1908, p. 8.

¹⁹ Ludovic Chambon, *Un gascón en México*, México, Conaculta (Mirada viajera), 1994, pp. 127-128.



vez de la sucia población de antaño, cuyas calles se veían invadidas muy seguido por esa inmundas aves de rapiña denominadas ‘zopilotes’ (*Cathartes papa*), se encontraba una ciudad moderna, pavimentada de asfalto, con luz eléctrica, tranvías eléctricos, drenaje, servicio de agua potable y unos 40 000 habitantes aproximadamente”.²⁰

Sobre el puerto de Progreso —segunda rada en importancia en cuanto al arribo de extranjeros al país como veremos más adelante—, la opinión de los viajeros era un tanto menos elogiosa, por su precaria infraestructura natural y material. El mismo Chambón —al narrar su arribo por tan importante puerto yucateco— señalaba: “Los barcos anclan a dos kilómetros de la playa porque el mar es abierto. Todo lo que recibe Yucatán pasa por Progreso (que es más bien un desembarcadero que un puerto).”²¹ Las condiciones de salubridad, los estragos de la fiebre amarilla, el paludismo o la malaria y, aún el agreste comportamiento del personal encargado del traslado y atención de pasajeros en los puertos de México, no dejó de llamar la atención de uno que otro fuereño, más aún cuando se trataba de navíos de cabotaje, que sólo fondeaban en aguas nacionales. El mismo crítico francés contaba:

En Progreso me embarqué hacia Isla del Carmen en un barco poco confortable a bordo, sin mantel en la mesa, sólo una sábana en la litera, el capitán y sus oficiales baja-

²⁰ Adolfo Dollero, *México al día (impresiones y notas de viaje)*, México, Librería de la Vda. de C. Bouret, 1911, p. 614.

²¹ Ludovic Chambon, *op. cit.*, p. 32.

ban al comedor en mangas de camisa y bebían a chorros. Todo se hacía con tal menosprecio hacia los pasajeros y la pulcritud, que con los recuerdos de este viaje me sería fácil reconstruir la vida de los terribles corsarios que surcaban los mares en los viejos tiempos de la Isla de la Tortuga.²²

Tal vez por este panorama ambivalente, la renovación de los puertos no sólo cubría una necesidad nacional —en gran medida asociada a las condiciones de higiene y salubridad—, sino que también formó parte de un proyecto económico y político mayor, encabezado por la elite política y económica que suponía la existencia de una abrumadora gama de recursos nacionales en el territorio mexicano, pero que era incapaz de explotarse por la enorme carencia de brazos y capitales en algunas regiones del país. No en vano, durante el periodo el gobierno porfirista lanzó toda una campaña propagandística —muy difundida en la crónica de viajeros, la prensa periódica e innumerables descripciones geográficas—, que pretendía mostrar las obras portuarias como sinónimo de avance, modernidad y estímulo a la inmigración y la inversión externa. Claro, en estas descripciones se evidenciaba el optimismo extremo de las elites progubernistas y no pocas alabanzas. Si sirve como ejemplo, en 1907 durante la inauguración de las obras portuarias de Salina Cruz y Coatzacoalcos, que acompañaban al Ferrocarril del Istmo de Tehuantepec, se levantó un arco triunfal para recibir al primer mandatario y a su comitiva que, según el rotativo *El Diario*, decía: “Ruta del Istmo Mexicano, puente comercial del mundo, la profecía de Humboldt realizada por la energía y previsión del General Díaz.”²³

No es de extrañarse que, en la búsqueda de ver consumada “la profecía” del sabio alemán Alejandro de Humboldt —quien llegó a la Nueva España al finalizar el periodo colonial y a quien se le atribuyó la noción de asemejar al territorio nacional como un “cuerno de abundancia”—, en cada proyecto de infraestructura urbana, el gobierno federal y los gobiernos estatales contribuyeran a tan ambiciosa empresa mediante jugosas con-

²² *Ibidem*, p. 55.

²³ *El Diario*, 24 de enero de 1907, p. 1.

cesiones otorgadas a empresas privadas que pretendían apuntalar “la buena marcha de la nación”, aunque en su mayoría dichos privilegios casi siempre se asignaron a las compañías extranjeras que también habían recibido los contratos para la construcción de las grandes obras portuarias. Nuevamente las más portentosas obras cayeron en manos de la firma S. Pearson & Son., como fue el caso de distintas acciones de infraestructura urbana llevadas a cabo en Veracruz, Coatzacoalcos, Salina Cruz y Mazatlán, en tanto que otra compañía británica llevó a cabo las del puerto de Tampico.²⁴

En la realización de dichas acciones las empresas contratistas —al igual que había sucedido en los trabajos ferroviarios— requirieron de los conocimientos y la colaboración de distintos ingenieros y técnicos especializados de origen europeo o estadounidense —que llegaron al país en condiciones laborales privilegiadas—, así como de un interminable caudal de inmigrantes asiáticos y caribeños en carácter de jornaleros, encargados de llevar a cabo los trabajos más pesados vinculados al acondicionamiento de los puertos o la construcción de canales, caminos y otras tantas obras públicas y privadas.²⁵ Fueron así los “motores de sangre” que contribuyeron a la modernidad porfirista, como señaló González Navarro en no pocas de sus obras clásicas al respecto.²⁶

Si sirve como ejemplo del trato diferencial que recibieron muchos inmigrantes externos en aquel entonces, en Veracruz, la empresa del contratista británico Weatman Pearson empleó los primeros terrenos ganados al mar, para construir las adecuadas habitaciones en las que residieron temporalmente los ingenieros y técnicos extranjeros encargados de la dirección y ope-

ración de las grandes obras portuarias,²⁷ en tanto que los jornaleros asiáticos o caribeños vivían en barracas con escasa infraestructura. Unos y otros inevitablemente se enfrentaron a algunas calamidades y complicaciones por el clima y el embate de enfermedades infecciosas. El propio empresario británico, no sin falsa modestia en la ceremonia inaugural de Salina Cruz, también señaló:

[...] después de siete años de trabajos, ambos puertos y el ferrocarril, están concluidos para poder despachar el primer cargamento en el tráfico internacional [...] sobra que diga aquí, que estos años fueron años de trabajos rudos y casi insuperables y cuya descripción omito. Durante los primeros años, la empresa tenía que manifestarse agradecida cuando pasaba siquiera un día sin que no tropezara con dificultades y contratiempos inesperados, dificultades que son inherentes a toda gran obra de este género en las regiones tropicales, y sólo después de sufrir grandes penalidades y arrastrar sacrificios personales a los que nos sometimos con gusto y paciencia y poniendo en juego la energía a la que ha servido de glorioso ejemplo, vuestra gran carrera, señor general Díaz, se ha logrado obtener los resultados que al fin vemos.²⁸

Las compañías transportistas

El mejoramiento y saneamiento de la infraestructura portuaria, al mismo tiempo que se abocó a incrementar el tráfico mercante, facilitó además el traslado de inversionistas, ingenieros, técnicos, marinos, jornaleros y empleados de confianza de diversa índole y ascendencia nacional hacia las zonas costeras, vinculados a tan importantes contratos. Durante los gobiernos de Juárez y Lerdo y con mayor intensidad durante la sucesivas administraciones de Díaz y el interregno de Manuel González, los artífices de la política económica nacional otorgaron todo tipo de concesiones y subsidios a distintas compañías navieras, con el objetivo de mantener relativamente comunicado al país hasta la llegada del preciado ferrocarril. Ante la falta de capitalistas nacionales y debido al escaso éxito de algunas

²⁴ Priscilla Connolly, *op. cit.*, pp. 93-96; Inés Herrera Canales, “Veracruz...”, *op. cit.*, pp. 181-182.

²⁵ Su presencia también se refleja nítidamente en la composición nacional de la población extranjera consignada en los censos nacionales de 1895, 1900 y 1910 en los distritos, cantones y municipios en donde se ubicaban los puertos de Campeche y Progreso. En ellos el número de habitantes de origen inglés, sueco, suizo y estadounidense sobresale frente a otras minorías.

²⁶ Tal sería el caso de Moisés González Navarro, *El Porfiriato. La vida social*, en Daniel Cosío Villegas, *Historia Moderna de México*, vol. IV, México, Hermes 1990 (Primera edición julio de 1957).

²⁷ Priscilla Connolly, *op. cit.*, p. 343.

²⁸ *El Diario*, 24 de enero de 1907, p. 1.

Cuadro 1. Principales empresas marítimas en el Golfo de México

Empresa y nacionalidad

Puertos que tocan los vapores

Trasatlántica Española (española)

Nueva York, La Habana, Progreso, Veracruz, Tampico, Campeche, Tuxpan, Frontera, Alvarado y Coatzacoalcos, en conexión con puertos europeos, latinoamericanos y del Norte de África.

New York and Cuba Mail Steam Ship Company (estadounidense)
Línea directa de E. Escalante e hijo (mexicana)

Nueva York, La Habana, Progreso, Veracruz, Tampico, Campeche, Tuxpan, Laguna, Frontera, Alvarado y Coatzacoalcos.
Progreso y Nueva York

Frederick Leykand and Company o West India, and Pacific Steam Ship Co.(inglesa)

Liverpool, Veracruz, Tampico, St. Thomas, Colón, Kingston, Nueva Orleáns, Progreso, Coatzacoalcos, en conexión con las líneas para Barbados, Trinidad, La Guayra, Puerto Caballero, Curazao, Santa Marta, Sabanilla y Cartagena.

Mexican Lloyd Trading and Transport Co. (estadounidense)

Baltimore u otro puerto de EUA en el norte Atlántico y Veracruz u otros puertos mexicanos del Golfo.

Compañía de vapores del Atlántico y del Golfo de México (inglesa)

Mobile, Panzacola u otro puerto de EUA en el norte Atlántico, y Veracruz, Coatzacoalcos, Progreso y otros puertos mexicanos del Golfo.

Munson Steamship to Cuba and Mexico (estadounidense)

Nueva York, Filadelfia u otro puerto de EUA en el norte Atlántico y Veracruz o Tampico.

Compañía de Navegación de Olazarri (española)

Amberes, El Havre, Burdeos, Bilbao, Veracruz, Tampico, Progreso y Nueva Orleáns.

Mala Imperial Alemana (alemana)

Hamburgo, El Havre, Veracruz, Tampico, Progreso, Tuxpan, Coatzacoalcos, Frontera, Laguna y Campeche.

Línea de vapores Harrison (inglesa)

Liverpool, Veracruz, Tampico, Progreso, Tuxpan, Coatzacoalcos, Frontera, Laguna, Campeche, Barbados, Saint Thomas, Trinidad, La Guayra, Puerto Cabello, Curazao, Santa Marta, Sabanilla, Cartagena, Port-au-Price, Kingston, Colón y Nueva Orleáns.

Tabasco, Chiapas Trading Transportation Co. (estadounidense)

Veracruz, Coatzacoalcos, Frontera y uno o más puertos de los EUA, Sudamérica y Europa.

Mexican American S.S. Co. (estadounidense)

Puertos de Estados Unidos en el Atlántico y diversos puertos de México en el Golfo.

Yucatán Line Steamship Co. (estadounidense)

Nueva York, Progreso, Veracruz, Tampico y puertos del sur de EUA.

Canadiense Mexicana del Atlántico (canadiense)

Montreal, Charlottetown, Halifax, Tampico, Veracruz y Progreso.

Fuente: "Líneas de navegación contratadas para el servicio postal", en Dirección General de Estadística (DGE), Anuarios *Estadísticos, 1894-1907; Memoria de Comunicaciones y Obras Públicas, 1900-1909*, tomada de Enrique Cárdenas de la Peña, *Historia de las Comunicaciones y los Transportes de México. Marina Mercante*, México, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, 1988, pp. 349-350. Sobre la Trasatlántica Española: Manuel Miño Grijalva, "Tendencias generales de las relaciones económicas entre México y España", en Clara E. Lida (coord.), *Tres aspectos de la presencia española en México durante el Porfiriato*, México, El Colegio de México, 1981, pp. 65-70.



empresas locales, el gobierno nacional otorgó a capitalistas externos diversos estímulos, entre los que destacaban un pago en efectivo por cada viaje realizado y la exención de pago por derechos de puerto (tonelaje, pilotaje, anclaje y faro), cuando las compañías transportaran correspondencia, pasajeros o mercancías sujetas a derechos.²⁹

A largo plazo, aunque las autoridades del ramo intentaron estimular el crecimiento de una marina mercante nacional, pocos intentos tuvieron los resultados esperados por falta de capitales y tecnología suficiente, por lo que, en consecuencia, el comercio de altura tendió a estar dominado por compañías extranjeras,³⁰ mientras que en el tráfico de cabotaje fue más notoria la participación de empresas nacionales. Al finalizar el siglo XIX, las líneas navieras estadounidenses —entre los que destaca Alexander and Sons—³¹ lograron un claro control sobre el comercio exterior, ya que la mitad de los buques extranjeros que tocaban puertos nacionales pertenecían a empresas de ese país. Las líneas británicas seguían en la competencia, junto con alemanas, españolas, francesas, canadienses, belgas y holandesas.³²

Entre 1880 y 1910, el comercio exterior, del que dependía buena parte del erario estatal, se incrementó en forma considerable, multiplicándose por ocho, al tiempo que se duplicó el número de navíos que llevaban a cabo dicho tráfico.³³ A ello también contribuyó el engarce de los puertos marítimos con estaciones ferroviarias, que contaban con grandes bodegas para el almacenamiento de mercancías, con lo que paulatinamente también se favoreció el comercio interno en el territorio nacional.³⁴

Cabe señalar que desde 1882, en correspondencia

²⁹ Enrique Cárdenas de la Peña, *Historia de las comunicaciones y los transportes de México. Marina mercante*, México, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, 1988, p. 328.

³⁰ Manuel Miño Grijalva, “Tendencias generales de las relaciones económicas entre México y España”, en Clara E. Lida (coord.), *Tres aspectos de la presencia española en México durante el Porfiriato*, México, El Colegio de México, 1981.

³¹ Después se denominó New York and Cuba Mail Steamship Company.

³² Véanse cuadros 1 y 2 en relación con la nacionalidad de las principales empresas navieras que obtuvieron concesiones del gobierno mexicano.

³³ Inés Herrera Canales, “La circulación...”, *ed. cit.*, p. 445.

con la política de colonización de la administración de Manuel González, en algunos contratos de líneas navieras, como el que se firmó con la Compañía Transatlántica Mexicana, el gobierno nacional se comprometió a desembolsar el costo del pasaje de los colonos extranjeros que se transportaran al país,³⁵ situación que siguió observándose en otras tantas concesiones a largo plazo. En esos mismos años, los principales medios de prensa generalmente aludían a la buena recepción dada a los nuevos pobladores que tocaban puerto mexicano. Así sucedió en Veracruz en octubre de 1881, cuando arribó el vapor “Atlántico” con más de 400 colonos italianos originarios de Tirol, el Véneto y Lombardía, de quienes se dijo habían llegado “en óptimas condiciones de salud”, y muy pronto su prosperidad serviría como estímulo para el arribo de “miles de inmigrantes”.³⁶ Y, aunque a largo plazo nunca llegaron tantos colonos agrícolas como se esperaba, el desembarco de algunos motivaba la algarabía de la elite progubernista. En 1901, la prensa de la colonia española residente en México señaló que al puerto de Progreso, procedentes de San Juan de Puerto Rico, habían “llegado cincuenta y seis familias portorriqueñas que van a trabajar en diversas fincas de campo establecidas en Yucatán”. También se informaba que “Dichas familias hicieron el viaje a bordo del vapor español ‘Dolores Herrera’ y comenzarán sus labores dentro de poco tiempo.”³⁷

Pero más allá de atraer algunos colonos, las empresas concesionarias —así como había sucedido con otros contratos detentados por consorcios extranjeros en la época— promovieron y permitieron la llegada de inmigrantes económicos como representantes de sus intereses en México, así como de distintos técnicos, mari-

³⁴ Al respecto Southworth describió: “La Veracruz es el término oriental del Ferrocarril Mexicano é Interoceánico; y el término Norte del Ferrocarril de Veracruz y Alvarado. Estos caminos de hierro rinden un servicio perfecto; siendo puntos de unión entre los vapores y ferrocarriles para todas las partes del interior, la costa, y las varias partes del río”; J.R. Southworth, *op. cit.*, p. 87.

³⁵ Enrique Cárdenas de la Peña, *op. cit.*, p. 344.

³⁶ José Mariano Zilli Manica, *¡Llegan los colonos! La prensa de Italia y de México sobre la migración del siglo XIX*, México, Ediciones Punto y Aparte, 1989, pp. 60-61.

³⁷ *El Correo Español*, 26 de abril de 1901, p. 2.

nos y empleados de confianza —a veces de su mismo origen nacional— que se establecieron temporal o definitivamente en algunas radas mexicanas. No fueron pocas las casas comerciales alemanas, estadounidenses, británicas, francesas e incluso españolas, fundadas en los puertos de Golfo de México, el mar Caribe o el Océano Pacífico que fungían como comisionistas de las compañías de vapores transatlánticos, muchas veces de la misma nacionalidad. Dichas casas tenían a su cargo el almacenamiento y traslado cotidiano de mercancías de exportación e importación, realizaban trámites aduaneros y sanitarios, anunciaban los días de arribo y salida de los buques, así como el costo de los pasajes y demás servicios. Y aunque los comerciantes se llegaron a quejar de los abusos de las firmas navieras, que en ocasiones no entregaban el número total de bultos o mercancías contenidos en otros, la rapidez con que realizaban sus viajes las líneas extranjeras condicionaban la necesidad de contratar sus servicios, a pesar de algunas pérdidas.³⁸

Las compañías transportistas ofertaban naturalmente sus navíos en distintos medios impresos, que en general aludían a la calidad del servicio que ponían a disposición de los negociantes y pasajeros, quienes requerían trasladar sus mercancías o personas allende los mares. Así por ejemplo, la Royal Mail Steam Pocket Company, coloquialmente denominada “Mala Real Inglesa”, al iniciar la década de 1890 anunciaba que en sus trayectos desde Veracruz hacia Cherburgo o Southampton —puertos de Francia e Inglaterra— ofrecía las “mayores comodidades conocidas”, basadas en una “buena mesa”, trato y aseo “de lo más esmerado” y distintos descuentos en el precio de los pasajes de primera, segunda y tercera clase. Siendo que los boletos y servicios de transporte de mercancía podían adquirirse en la casa comercial británica Watson Phillips y Cía. de la ciudad de México o en M. C. de Markoe y Cía., en el puerto de Veracruz.³⁹

Pero más allá de los anuncios comerciales contratados exprofeso por cada línea de vapores, fue común que también sufragaran articulistas con fines propa-

gandísticos, que aludían al avance y rapidez de los buques que operaban. Así *El Correo Español*, en un artículo de 1897, denominado “El vapor *La Navarre*”, decía:

Este hermoso transatlántico francés ha hecho con rapidez extraordinaria su último viaje entre el puerto de Saint Nazaire y el de Veracruz, habiendo salido de aquel puerto el 21 de mayo y llegado a este último el 5 del actual a las 7 de la mañana.

Hay que advertir también que “La Navarre” hizo en menos de 48 horas el viaje de la Habana a Veracruz.

Es notable por su rapidez y condiciones marineras este vapor de la Transatlántica Francesa, y es preferido a otros para el viaje de esta República a Europa.⁴⁰

Pero, más allá de los elogios, tales avances en la rapidez de los traslados efectivamente habían modificado el tiempo real en que un pasajero o una mercancía se trasladaba por el Atlántico. Incluso al iniciar la octava década del siglo XIX, la duración de los viajes transatlánticos —que dos o tres décadas atrás podrían haber tenido una duración de casi tres meses— se habían reducido a sólo un mes. Si sirve como evidencia, el rotativo *El Siglo Diez y Nueve*, en 1885, señaló que “el buque inglés *Actor* había salido de Liverpool el 25 de julio y se esperaba su llegada a México, el 25 de agosto”.⁴¹ Referencia que muestra que en sólo doce años más un pasajero venido de Europa ya sólo debía invertir la mitad de tiempo en fondear en un puerto mexicano, como sucedió con el vapor *Navarre* en 1897. Por tanto, aunque la distancia entre distintos puertos o las condiciones climáticas eventualmente podían alterar los itinerarios, las empresas de vapores al finalizar el Porfiriato difundían en distintos medios sus fechas de arribo y embarque con bastante claridad, gracias a los avances técnicos y científicos.

El incremento y diversificación de los géneros de importación también se evidenció en la prensa periódica, en innumerables inserciones mercantiles que habitualmente daban cuenta sobre el volumen y tipo de mercancías que traficaban las principales casas

³⁸ *El Diario*, 22 de diciembre de 1906, p. 3.

³⁹ *El Monitor Republicano*, 1 de julio de 1880, p. 4.

⁴⁰ *El Correo Español*, 9 de junio de 1897, p. 2.

⁴¹ *El Siglo Diez y Nueve*, 11 de agosto de 1885, p. 3.

comerciales extranjeras establecidas en las localidades portuarias, con aquellas que se detentaban como mayoristas y minoristas en distintos centros urbanos del interior del país, en donde destacaban no pocos inmigrantes españoles, alemanes, británicos, franceses y estadounidenses.⁴² Fue práctica constante que los grandes comerciantes portuarios desempeñaran funciones de cónsules de sus naciones de origen o de alguna otra nación extranjera que no contara con representantes afines en las principales radas del país. Los cónsules extranjeros más allá de atender los asuntos de negocios y trámites requeridos, también estuvieron a cargo de difundir y vigilar las regulaciones migratorias entre sus paisanos, así como lo hacían los mexicanos en el exterior. Tal es el caso de una inserción publicada en el *Correo Español*, uno de los periódicos de la colonia española residente en México, denominada “Aviso a los cónsules de México” que decía:

La Secretaría de Gobernación, por conducto de la de Relaciones, ha comunicado a los Cónsules de Méjico en países extranjeros que publiquen de la mejor manera que posible sea, las condiciones que se exigen a todo emigrante para desembarcar en cualquier playa de esta República.

Necesita todo emigrante hacerse de un certificado que compruebe su buena salud, certificado médico que debe ser visado, por el Cónsul de Méjico respectivo.

Si la fecha de dicho documento data de más de dos meses, éste no será válido.

Por su parte, el Cónsul debe indicar si el certificado es de alguna Junta de Salubridad o de otra autoridad.⁴³

Fue así como el auge mercantil, insumos, maquinaria y refacciones de importación que requirieron las firmas industriales y mineras de origen externo, así como las compañías encargadas del mejoramiento y construcción de medios de transporte y obras de infraestructura, de las que ya hemos hablado, facilitaron el

⁴² Véase como ejemplo las notas “Mercantil”, que daban cuenta sobre los movimientos de las aduanas, el tipo de mercancías y las casas comerciales que enviaban sus productos a los comerciantes de la ciudad de México, que generalmente se publicaban en el rotativo *El Siglo Diez y Nueve*, durante la década de los años ochenta.

⁴³ *El Correo Español*, 20 de julio de 1907, p. 3.



establecimiento y expansión de un selecto número de inmigrantes externos que fungían como propietarios o empleados de confianza de las casas comerciales fundadas en los principales puertos de país. En el Pacífico mexicano, por ejemplo, las cuentas y las ganancias de los comerciantes alemanes asentados en Mazatlán, Guaymas o Manzanillo —incluso desde la primera mitad del siglo XIX— se beneficiaron sensiblemente del auge de la minería cuprífera de la península de Baja California, encabezada por El Boleo y Cananea, así como de la comercialización de algunos productos agrícolas de importación, como el café producido en el Soconusco chiapaneco, en donde las inversiones alemanas fluyeron con enorme caudal.⁴⁴

Junto con ellos, en los puertos que miraban al Pacífico también se estableció una amplia gama de comerciantes españoles, británicos, franceses, italianos y estadounidenses, casi siempre propietarios o empleados de los almacenes mayoristas de importación y exportación; pero también surgieron reducidos núcleos de pequeños comerciantes de origen asiático que aprovecharon el tráfico mercantil establecido con los puer-

⁴⁴ Al respecto véanse los importantes trabajos de Brígida von Mentz, Verena Radkau, Beatriz Scharrer y Guillermo Turner, *Los pioneros del imperialismo alemán en México*, México, CIESAS (Ediciones de la Casa Chata, 14), 1982 y Brígida von Mentz, Verena Radkau, Daniela Spenser y Ricardo Pérez Montfort, *Los empresarios alemanes, el tercer reich y la oposición de derecha a Cárdenas*, México, CIESAS (Colección Miguel Othón de Mendizábal, 11 y 12), 1988. En fecha más reciente, también han aparecido distintos textos que abordan el papel de distintas casas comerciales, en donde destacan diversos artículos y ensayos publicados por estudiosos de la historia empresarial y/o regional, como Pablo Serrano Álvarez, Luis Antonio Martínez Peña, Alfonso Guillén Vicente, Mario Contreras Valdez y Pedro Luna Jiménez, Martín Pérez Acevedo, entre otros.

Cuadro 2. Principales empresas marítimas en el Pacífico

Compañía y nacionalidad

Compañía del Desarrollo de Baja California (mexicana)
 Compañía de vapores de la Costa del Pacífico (estadounidense)
 Compañía inglesa y sudamericana de vapores (inglesa y chilena)
 Mala del Pacífico (estadounidense)
 Compañía Kosmos (alemana)

México y Oriente (estadounidense)
 The China Comercial SS. Co, Ltd. (china)
 Canadiense Mexicana del Pacífico (canadiense)
 Compañía de Navegación entre puertos mexicanos del Pacífico, Hawai y Asia (?)

Puertos que tocan los vapores

San Diego, Ensenada, San Quintín, Isla de Cedros y demás puertos de Baja California.
 San Francisco, Ensenada, San José del Cabo, Mazatlán, La Paz, Guaymas, Altata, Santa Rosalía y Bahía Magdalena.
 Valparaíso, San Francisco, San Benito, Tonalá, Puerto Ángel, Salina Cruz, Acapulco, Manzanillo, San Blas y Mazatlán.
 San Francisco, Mazatlán, Manzanillo, Acapulco, San Blas y puertos intermedios hasta Panamá.
 Hamburgo, Amberes, Londres, Acapulco, Manzanillo, San Blas, Mazatlán, San Francisco y puertos de Centro y Sudamérica, así como Salina Cruz, Puerto Ángel, Tonalá, San Benito, Santa Rosalía, Guaymas y puertos del golfo de California.

Hong Kong u otros puertos de China, del Japón y de los Estados Unidos en el Pacífico y Salina Cruz.
 Entre Vancouver y Victoria, de Columbia Británica, y los puertos mexicanos de Mazatlán, Manzanillo, Acapulco y Salina Cruz.
 Los puertos del pacífico, las islas Hawai y el continente de Asia y sus islas.

Fuente: "Líneas de navegación contratadas para el servicio postal", en DGE, *Anuarios Estadísticos, 1894-1907. Memoria de Comunicaciones y Obras Públicas, 1900-1909*, tomada de Enrique Cárdenas de la Peña, *Historia de las Comunicaciones y los Transportes de México. Marina Mercante*, México, Secretaría de Comunicaciones y Transportes, 1988, p. 350.

tos estadounidenses para importar mercancías novedosas. Tal fue el caso de no pocos inmigrantes chinos y japoneses que después de desempeñar sus contratos, formaron pequeños expendios de productos alimenticios, restaurantes y loncherías en Guaymas, Mazatlán, Manzanillo o Ensenada, muchas veces refaccionados por sus paisanos residentes en San Francisco, en donde se ubicaban las colonias chinas y japonesas más importantes de Estados Unidos.⁴⁵

⁴⁵ El impacto de la migración china y japonesa en las zonas portuarias sólo ha sido atendido parcialmente en distintos trabajos que abordan el fenómeno en el nivel nacional o regional. Jorge Gómez, Evelyn Hu-Dehart, Catalina Velázquez, Humberto Monteón y Trueba Lara, etcétera. Sólo se mencionan algunos ensayos que aportan datos estadísticos sobre los puertos de ingreso reunidos en María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, Centro de Estudios de Asia y África-El Colegio de México, 1997.

Otros inmigrantes, que inicialmente arribaron a las radas yucatecas o veracruzanas, también incursionaron en nuevas formas de compraventa y comercialización de productos suntuarios modestos o de primera necesidad e indumentaria de puerta en puerta. Entre ellos estuvieron los buhoneros sirios, libaneses y palestinos, cuyos rostros y mercancías venidas del antiguo imperio otomano o transformadas en México, se convirtieron en referente común en prácticamente todas las localidades que miraban al mar ubicadas en el territorio nacional en esos años.⁴⁶

⁴⁶ Pueden verse los ensayos que abordan a los migrantes del antiguo Imperio Otomano en María Elena Ota Mishima (coord.), *op. cit.*, y Carlos Martínez Assad, *op. cit.*. También Delia Salazar, "Hispanos y levantinos en el comercio del Caribe mexicano, 1880-1914", en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, núms. 83-84, julio-diciembre de 2008, pp. 3-18.



De pasajeros e inmigrantes

Así como se incrementó el tonelaje de carga de las mercancías de importación y exportación, también aumentó el volumen de los desplazamientos humanos. Buen referente para evaluar tal incremento lo constituyeron las estadísticas portuarias que llevó a cabo la Dirección General de Estadística (DGE) a partir de 1884. Gracias a los datos que enviaban periódicamente las capitanías y jefaturas de puerto a dicha dependencia, contamos con datos globales sobre el movimiento exterior de pasajeros que empleaban buques de altura y cabotaje en el periodo 1884-1907.⁴⁷ Dicha estadística, en gran medida sintetiza los informes sobre el monto, nacionalidad y nombre de los pasajeros que solían transportar las líneas navieras nacionales y extranjeras que operaban en los principales puertos marítimos del país en aquellos años y que pueden localizarse en diversos medios de prensa, en donde además es posible identificar el nombre del vapor, su bandera y fecha exacta de arribo y a veces de partida.

⁴⁷ La estadística de pasajeros de 1894 y 1907 ofrece datos sobre entrada y salida de nacionales y extranjeros para puertos del Golfo: Alvarado, Campeche, Coatzacoalcos, Frontera, Isla del Carmen, Progreso, Tampico, Tuxpan y Veracruz. En 1907 incluye Chetumal y los siguientes puertos del Pacífico: Acapulco, Guaymas, La Paz, Mazatlán, Puerto Ángel, San Blas, San José del Cabo, Salina Cruz, Santa Rosalía, Tonalá y Todos Santos (Ensenada). De 1908 a 1910 sólo contamos con datos totales, sin distinción del puerto; Dirección General de Estadística "Movimiento exterior de pasajeros registrado por las capitanías de puerto", en *Boletín Semestral de Estadística, 1884-1893*, México, DGE; *Anuarios Estadísticos, 1894-1907* y *Boletín de la Dirección General de Estadística, 1913*, núm. 4.

Gracias a los primeros *Boletines Estadísticos*, que recorren los años de 1884 a 1891 —que consignaban los movimientos de navíos de cabotaje y altura conjuntamente—, sabemos que en dicho lapso prácticamente se duplicó el número de transeúntes que emplearon las líneas navieras para ingresar o salir de México. Por ejemplo, según la estadística portuaria, durante 1884 se logró contabilizar la entrada de 12 975 pasajeros y hacia 1891 su monto llegó a 29 846. A partir de 1892, a pesar de la irregularidad en el registro, debido a que en ocasiones algunas capitanías de puerto no enviaban sus datos completos a DGE, el número de pasajeros que empleaban barcos de gran calado para ingresar o salir del país siguió en expansión, cuando menos hasta 1910. Aunque, no sin algunos momentos de franca caída, como se observó en 1908, debido a los efectos de una fuerte crisis económica mundial que inició en 1907, cuyo impacto en el movimiento migratorio en zonas portuarias fue bastante notorio.

Vale precisar que, el movimiento de pasajeros registrado entre 1884 y 1891, como se muestra en el cuadro 3, contabiliza a los individuos distinguidos por su nacionalidad que empleaban embarcaciones de altura y cabotaje y por tanto refleja a un alto número de mexicanos, en tanto que a partir de 1892 éstos se reducen drásticamente. Ello se debió fundamentalmente al hecho de que los mexicanos generalmente se trasladaban en barcos pequeños, que recorrían trayectos cortos, a veces entre puertos de cabotaje de menor importancia nacional o con algunos similares del Caribe o Centroamérica.

En contraste, a partir de 1892, cuando la estadística sólo consigna los viajes realizados en embarcaciones de altura —cuyos itinerarios eran más largos, en especial hacia Europa y Estados Unidos—, resultó evidente que los extranjeros tomaran la delantera entre los pasajeros transportados. Si bien el turismo o los viajes de negocios o estudio estaban restringidos a una pequeña elite nacional y extranjera durante el periodo porfiriano, capaz de pagar los altos costos de un pasaje de un navío transatlántico, los emigrantes mexicanos pobres, cuya cifra debió ser mucho más significativa de la que podía percibirse en las embarcaciones, generalmente se dirigían a pie o en ferrocarril hacia Estados Unidos o sim-

Cuadro 3. Movimiento marítimo de pasajeros, 1884-1910

Años	Pasajeros			Mexicanos			Extranjeros		
	Entradas	Salidas	Diferencia	Entradas	Salidas	Diferencia	Entradas	Salidas	Diferencia
1884	15 828	12 975	2 853	9 671	7 982	1 689	6 157	4 993	1 164
1885	14 813	12 033	2 780	10 101	8 360	1 741	4 712	3 673	1 039
1886	15 815	13 385	2 430	10 993	9 235	1 758	4 822	4 150	672
1887	24 136	18 736	5 400	13 859	11 682	2 177	10 277	7 054	3 223
1888	26 681	22 612	4 069	16 736	14 779	1 957	9 945	7 833	2 112
1889	30 892	25 548	5 344	18 948	16 056	2 892	11 944	9 492	2 452
1890	32 380	27 640	4 740	20 026	17 912	2 114	12 354	9 728	2 626
1891	29 846	25 767	4 079	18 950	7 159	1 791	10 896	8 608	2 288
1892	8 498	6 267	2 231	2 119	1 429	690	6 379	4 838	1 541
1893	7 086	6 244	842	1 576	1 580	-4	5 510	4 664	846
1894	6 469	5 053	1 416	1 239	1 425	-186	5 228	3 628	1 600
1895	6 179	3 870	2 309	687	769	-82	5 492	3 105	2 387
1896	11 557	6 394	5 163	1 191	1 757	-566	10 366	4 637	5 729
1897	13 728	7 109	6 619	2 044	1 811	233	11 650	5 298	6 352
1898	9 643	8 625	1 018	895	1 024	-129	8 748	7 601	1 147
1899	11 603	9 984	1 619	1 036	1 266	-230	10 567	8 715	1 852
1900	13 104	9 702	3 402	1 662	1 871	-209	11 442	7 831	3 611
1901	12 349	9 022	3 327	2 003	1 858	145	10 391	7 164	3 227
1902	14 207	9 474	4 733	1 903	1 804	99	12 304	7 670	4 634
1903	15 382	8 843	6 539	1 893	1 811	82	13 489	7 032	6 457
1904	15 359	10 601	4 758	1 622	2 166	-544	13 737	8 435	5 302
1905	18 235	13 418	4 817	1 849	2 369	-520	16 386	11 049	5 337
1906	26 586	14 891	11 695	2 260	2 752	-492	24 326	12 139	12 187
1907	29 898	15 512	14 386	2 054	2 471	-417	27 844	13 041	14 803
1908	8 102	7 944	158	—	—	—	—	—	—
1909	18 077	13 956	4 121	—	—	—	—	—	—
1910	24 203	8 421	15 782	—	—	—	—	—	—
Total	460 656	334 026	126 630	145 317	131 328	13 989	264 966	172 378	92 588

Fuente: Dirección General de Estadística "Movimiento exterior de pasajeros registrado por las capitanías de puerto", en *Boletín Semestral de Estadística, 1884-1893*, México, DGE; *Anuarios Estadísticos, 1894-1907* y *Boletín de la Dirección General de Estadística, 1913*, núm. 4. De 1884-1891 la estadística incluye el movimiento de cabotaje y el de altura. A partir de 1892 sólo el movimiento de altura.

plemente cruzaban una difusa frontera con las naciones de Centroamérica.

De tal forma, al valorar el número de pasajeros de origen extranjero llegados por vía marítima a México, resulta notorio que su cifra aumentara sistemáticamente, a pesar de las diferencias en el registro de altura y cabotaje referido, puesto que los inmigrantes interna-

cionales casi siempre se transportaban en vapores transatlánticos que llegaban a los grandes puertos del Golfo o del Pacífico y eran muy pocos los que empleaban navíos de menor calado. Sin embargo, en algunos casos la estadística muestra algunas variaciones inexplicables en el movimiento de pasajeros extranjeros, como sucedía con los individuos de nacionalidad china que llega-

ban por los puertos del Pacífico, que también ingresaban mediante el contrabando humano llevado a cabo por ciertas empresas transportistas mediante radas de menor importancia; pero debido a los riesgos que conllevaba por la falta de revisión adecuada, muy pronto las autoridades sanitarias prohibieron el ingreso de contingentes chinos por puertos de cabotaje.⁴⁸

Otras disminuciones en el registro de pasajeros de nacionalidad extranjera se observan en aquellos individuos que seguramente emprendían viajes de negocio por lapsos breves, como fue el caso de estadounidenses, españoles, alemanes y británicos. Cabe señalar que dicho comportamiento —en particular de los transeúntes de nacionalidad española— tal vez se debe a que muchos cubanos —cuya isla era colonia española hasta esta fecha— comúnmente viajaban de La Habana a México en embarcaciones menores. En el caso de alemanes y británicos su disminución a largo plazo se debe a los viajes de corta distancia que llevaban a cabo algunos negociantes y finqueros residentes en Centro-américa y el Caribe. En el caso de los estadounidenses, la cercanía geográfica con su país de origen también incidió en que algunos viajeros emplearan habitualmente buques pequeños para ingresar o salir al país.⁴⁹

Aunque en el periodo, los datos que registraban el movimiento de pasajeros, consignados en los *Boletines* y *Anuarios Estadísticos*, no aportaban informes sobre el objetivo de cada viaje, no es errado afirmar que muchos de ellos se convirtieron en inmigrantes temporales o definitivos en el territorio nacional.⁵⁰ Tal es el

⁴⁸ Moisés González Navarro, *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1970*, México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1994, vol. 2, p. 258.

⁴⁹ Véase el cuadro 4 de pasajeros según su nacionalidad.

⁵⁰ El reglamento de la DGE en su capítulo XV, referente a la estadística de la navegación en general, el movimiento marítimo y la marina nacional, señala en su artículo 78 que “Los datos que conciernen á este ramo, son: el movimiento marítimo con la entrada y salida de buques, su nacionalidad, tonelaje, tripulación, pasajeros y cargamento que llevan, y los pormenores referentes, número y condiciones de vapores subvencionados”. Y en el artículo 79 que “Los datos sobre marina nacional comprenderán: el número, clase y tripulación de los buques”; Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Mexicana*, México, Imprenta del Comercio, 1876, pp. 569-570.



caso que, entre 1884 y 1907, hace la diferencia simple entre el número de arribos y salidas de pasajeros de nacionalidad extranjera, lo cual indica que anualmente eran muchos los que se quedaban, por lo que podríamos hablar de un saldo migratorio favorable para México. Proceso inverso sucedía con los mexicanos, ya que con excepción del periodo 1901-1903, la diferencia entre ingresos y salidas generalmente arrojaba un saldo negativo. Tales contrastes en gran medida corroboraban una tendencia también observada en las estadísticas ferroviarias del mismo periodo; durante el Porfiriato, México recibió un flujo importante de inmigrantes extranjeros, pero también expulsó a un alto número de mexicanos, sobre todo hacia Estados Unidos, aunque no por ello faltarían aquellos extranjeros o nacionales que hubieran escapado a la estadística oficial o se trasladaran por puertos de cabotaje, en ferrocarril o simplemente a pie. Ambas tendencias tienen un movimiento ascendente en el lapso que nos ocupa, mismo que se acelera en la primera década del siglo XX, cuando algunos flujos migratorios intercontinentales e intracontinentales confluyeron en México en mayor caudal, en tanto que las contradicciones internas provocaron un sensible aumento en la emigración de mexicanos.⁵¹

Como ya se mencionó, si durante el Porfiriato el mayor número de concesiones navieras se otorgó a firmas estadounidenses, no sorprende que el tráfico de pasajeros o inmigrantes entre México y Estados Unidos tuviera una importante expansión entre 1894 y 1907. El 28% de los individuos transportados por vía maríti-

⁵¹ Vale mencionar que el barco fue el medio de transporte por excelencia para los inmigrantes extranjeros, mientras que el ferrocarril lo fue para la emigración de mexicanos.

**Cuadro 4. Entradas de pasajeros por los puertos del Golfo de México
Nacionalidad más relevantes 1884-1907**

Años	Total	Mexicanos	Extranjeros	Españoles	Estadounidenses	Franceses	Libaneses y sirios	Británicos	Cubanos	Italianos	Alemanes	Chinos	Japoneses	Otros
1884	11365	6276	5089	2898	737	571	59	201		355	193	3		72
1885	10162	6514	3648	1925	732	313	1	213		193	170	6		95
1886	9882	6471	3411	1746	465	441	50	209		236	156	2		106
1887	10736	6931	3805	2148	472	495	56	232		142	180	3		77
1888	13648	8995	4653	2473	506	498	274	289		252	192	7		162
1889	17974	11095	6879	3722	723	516	508	507		271	329	13		290
1890	18863	12169	6694	3209	1161	546	348	640		236	323	66		165
1891	16616	10349	6267	3024	697	507	364	433		413	275	216		338
1892	5530	1030	4500	2378	494	391	55	316		278	178	295		115
1893	5114	635	4479	2064	430	470	102	218		210	176	692		117
1894	4637	404	4233	2096	592	442	170	148		206	193	207		179
1895	5153	334	4819	2628	597	468	110	250		181	182	271		132
1896	9261	373	8888	6213	498	506	212	325		144	225	667		98
1897	10833	680	10153	7665	811	517	178	362		118	249	194		59
1898	7880	321	7559	5693	492	523	78	299		154	169	48	0	103
1899	9321	470	8851	4578	754	460	178	418	915	274	271	496	0	507
1900	10731	997	9734	4188	1069	692	271	684	867	1323	258	194	3	185
1901	9020	1074	7946	3976	1029	563	329	622	575	377	243	13	0	219
1902	11459	1145	10314	4729	1360	500	781	719	1096	308	307	319	1	194
1903	11333	1257	10076	4100	1147	414	576	875	1871	301	403	194	0	195
1904	8917	1048	7869	3248	1117	496	562	650	887	219	352	144	9	185
1905	13401	1124	12277	5232	1741	615	1494	596	1212	409	542	56	2	378
1906	18281	1355	16926	6913	1929	885	2611	1125	1228	519	822	127	11	756
1907	17184	1356	15828	6712	2213	884	1924	737	1160	463	825	247	9	654
Total	267301	82403	184898	93558	21766	12713	11291	11068	9811	7582	7213	4480	35	5381

Fuente: "Movimiento exterior de pasajeros registrado por las capitánías de puerto", en *Boletín Semestral de Estadística*, 1884-1893, México, DGE; *Anuarios Estadísticos*, 1894-1907.

ma procedía de los principales puertos estadounidenses.⁵² Algunas líneas navieras de dicha nacionalidad —aunadas a otras europeas— cubrían el servicio de transporte con Europa, Asia, Centroamérica y el Caribe, por lo que se facilitó el incremento en el número de pasajeros provenientes de España (27%), Cuba (14%), Francia (8%), el Reino Unido de la Gran Bretaña (7%), Alemania (2%), Guatemala (2%) e Italia (1%) y de otras naciones entre las que destacan las del Asia de Este y el Oriente Medio (12%).⁵³ Las proporciones se modifican en el caso de los individuos de nacionalidades extranjeras que salieron hacia el exterior en el mismo lapso, ya que el grupo mayoritario tomó el camino de Estados Unidos (38%) y Cuba (27%), y con menor ímpetu hacia España (18%), Francia (6%), Guatemala (3%), el Reino Unido de la Gran Bretaña (3%), Alemania (1%) e Italia (1%).⁵⁴

El paulatino establecimiento de líneas de vapores extranjeras —que disminuyeron el tiempo y el costo de los pasajes, junto con el saneamiento y mejoramiento de la infraestructura portuaria— estimuló el tráfico de pasajeros en el Golfo de México. Fue así que los puertos de Veracruz, Progreso y Tampico —abiertos a la navegación de altura— sirvieron como puerta de entrada al 72% de los pasajeros de nacionalidad extranjera que llegaron a México por vía marítima durante el periodo 1894-1907. Veracruz concentró a la mayoría (54%), pero fundamentalmente a los procedentes de España, Cuba, Estados Unidos, Francia, Alemania, Inglaterra e Italia. Progreso seguiría en orden de importancia (14%), aunque recibió un flujo mayor de Cuba y Estados Unidos. Por su cercanía con Estados Unidos,

⁵² Véase cuadros 2 y 3.

⁵³ De los 204 308 pasajeros que ingresaron a México entre 1894 y 1907, 58 001 procedían de Estados Unidos; 54 182 de España; 28 727 de Cuba; 15 867 de Francia; 13 497 del Reino Unido de la Gran Bretaña, 4 219 de Alemania; 4 191 de Guatemala; 1 307 de Italia y 28 508 más de otras naciones entre las que se distingue China, aunque la serie no se logra construir por algunos cambios en la nomenclatura empleada; DGE, *Anuarios Estadísticos, 1894-1907*.

⁵⁴ *Idem*. De los 132 499 pasajeros que salieron hacia el exterior entre 1894 y 1907, 50 743 iban a Estados Unidos; 35 862 a Cuba; 24 361 a España; 7 565 a Francia; 4 426 a Guatemala; 3 677 a al Reino Unido de la Gran Bretaña, 1 504 a Alemania; 1 154 a Italia y 3 208 a otras naciones.

el mayor número de transeúntes que llegaron al puerto de Tampico lo hicieron desde ese país, muy particularmente cuando se empezó a desarrollar la industria petrolera en las costas del Golfo de México, seguidos muy de cerca por los que habían salido desde distintas posesiones territoriales del Reino Unido de la Gran Bretaña en América.⁵⁵

Aunque, el tráfico de pasajeros fue menor por el Pacífico (28%), resultó mucho más diversificado en cuanto a los puertos de acogida: Salina Cruz en Oaxaca y Ensenada (Todos Santos) en el territorio norte de Baja California, absorbieron al mayor número de individuos que ingresaron al país por esos litorales, aunque Mazatlán, Manzanillo, Acapulco, Santa Rosalía, Guaymas, La Paz, San Blas y Soconusco también vieron la llegada de pequeños flujos. Por último vale mencionar que, en términos generales los puertos de Baja California, Sonora y Sinaloa recibieron a una corriente mayoritaria de individuos procedentes de Estados Unidos, mientras que los puertos de Oaxaca, Colima y Chiapas recibieron a otra de origen asiático, en especial de China y Japón.⁵⁶

Las rutas de la inmigración

Los datos sobre la nacionalidad de los pasajeros que se trasladaron a través de los litorales mexicanos —consignados en la estadística de la época—, en cierta medida permiten trazar las rutas seguidas por algunos flujos migratorios de carácter internacional que se hicieron más caudalosos y evidentes al finalizar el siglo XIX, y más aún durante la primera década del siglo XX.⁵⁷ Si

⁵⁵ *Idem*. De los 204 308 pasajeros que ingresaron a México entre 1894 y 1907, tres puertos del Golfo reciben a la mayoría: Veracruz 109 647 (54%), Progreso 27 797 (14%) y Tampico 8 514 (4%).

⁵⁶ *Idem*. De los 204 308 pasajeros que ingresaron a México entre 1894 y 1907, cuatro puertos del Pacífico reciben a la mayoría: Salina Cruz, con 22 047 (11%), Ensenada (Todos Santos) 21 704 (11%), Mazatlán 7 685 (4%) y Acapulco 2 186 (1%).

⁵⁷ *Idem*. Se tomaron las informaciones referentes a las nacionalidades de los pasajeros que ingresaron a los principales puertos de altura de México. Se seleccionaron los grupos cuantitativamente más importantes, que son también los que se registraron comúnmente: estadounidenses, ingleses, franceses, españoles, alemanes, chinos, italianos, turcos, rusos y austriacos. Aunque existen cam-

bien en términos generales los flujos mayoritarios se originaron en Europa mediterránea, noroccidental y central, así como en el Medio Oriente, y después de atravesar las aguas del Océano Atlántico se internaron en México por los principales puertos de altura del Golfo de México, otros flujos menores procedentes del suroeste de Asia lo hicieron por los puertos del Pacífico mexicano. No obstante, algunos contingentes migratorios recorrieron una ruta más compleja antes de internarse en México. Como hemos señalado, muchos de ellos habían inmigrado a otro país americano y de ahí se trasladaron hacia México; otros más lo hicieron en sentido inverso, por lo que se presentó un intercambio constante de inmigrantes entre diversos estados americanos y claro está también un flujo migratorio de inmigrantes que salían de México para regresar a sus naciones de origen.

Tanto por tradición como por avenencia la corriente migratoria más importante que recibió México durante el Porfirato —y aún durante las primeras décadas del siglo XX— fue la española, como lo fue en los siglos precedentes. Aunque, en contraste con la emigración colonial, los españoles que se embarcaban a México al finalizar el siglo XIX lo hacían preferentemente desde los puertos de Asturias, Galicia y el País Vasco —en particular Santander, Gijón y Bilbao, y en menor proporción desde Barcelona y Cádiz—, en donde se incrementó una emigración permanente de los jóvenes más desposeídos de la población española, que arribaban a México como empleados de confianza de comercios e industrias bajo el respaldo de algún paisano o familiar ya asentado.⁵⁸ Dichos migrantes ingresaron a México mayoritariamente por los puertos de

bios en la nomenclatura, obtuvimos algunos datos esporádicos sobre cubanos, japoneses, guatemaltecos, libaneses y árabes.

⁵⁸ Quince puertos españoles eran los más comunes para la emigración española: Almería, Barcelona, Bilbao, Cádiz, La Coruña, Gijón, Las Palmas, Málaga, Palma de Mallorca, Santa Cruz de la Palma, Santa Cruz de Tenerife, Santander, Valencia, Vigo y Villagarcía. Sin embargo, la emigración a México fue distintiva de Santander, Gijón y Bilbao; Alejandro Vázquez, “La salida”, en *Historia general de la emigración española a Iberoamérica*, Madrid, Historia 16 / Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. Dirección General de Migraciones / Quinto Centenario / Fundación Centro Español de Estudios de América Latina (CEDAL), 1992, vol. I, pp. 248-251.



Veracruz (81%), Progreso (16%), Tampico (1%) y Salina Cruz (1%). Esta inmigración tuvo un importante crecimiento a largo plazo,⁵⁹ aunque se presentó un pequeño revés durante 1898-1899, asociado a los efectos de la guerra hispano-estadounidense, que culminó con la Independencia de Cuba. Si bien su flujo naturalmente se originó en la península ibérica, muchos españoles llegaron a México después de haber residido un tiempo en Cuba, por lo que en términos generales es posible afirmar que se generaron dos movimientos migratorios de hispanos hacia México: uno partía de Europa y llegaba directamente a México, y el otro se dirigía a Cuba y más tarde hacia México. Claro está, que el corredor migratorio, económico y cultural establecido entre España, Cuba y México también trajo al territorio mexicano a inmigrantes nacidos en la isla caribeña, pero debido a que muchos de ellos se registraron bajo la nacionalidad española, este movimiento de carácter netamente americano resultó prácticamente imposible de contabilizar a través del crisol de la estadística, ya que la inmigración cubana seguía en buena medida el patrón de ingreso de la inmigración ibérica.⁶⁰

⁵⁹ Entre 1894 y 1907 la cifra de pasajeros españoles se multiplica casi cinco veces. Esta tendencia creciente se confirma con la tendencia de la inmigración española que obtuvo Clara Lida, mediante una muestra de los datos del Registro Nacional de Extranjeros de la Secretaría de Gobernación (RNE en adelante). Véase Clara E. Lida, *Migración y exilio. Reflexiones sobre el caso español*, México, El Colegio de México / Siglo XXI Editores, 1997, pp. 55-56.

⁶⁰ Como mencionamos, el puerto de Progreso recibió a un fuerte contingente de pasajeros procedentes de Cuba. Dato que conjuntado con los informes esporádicos que aparecen en los *Anuarios* permite observar que el mayor contingente de aquellos que decla-

Si bien ya hemos mencionado que durante los primeros años de la década de 1890 llegaron al puerto de Veracruz contingentes importante de inmigrantes italianos contratados como colonos agrícolas, para establecerse en los estados de Veracruz, San Luis Potosí, Morelos, Puebla y aun en el Distrito Federal, los datos del periodo 1884-1907 muestran que la tendencia de la inmigración italiana siguió fluyendo fundamentalmente en el puerto de Veracruz (81%). Aunque hay que señalar que los fallidos intentos de colonización italiana provocaron la repatriación o la salida del país de muchos de ellos, debido a la inclemencia del clima o las escasas oportunidades que les ofreció el campo mexicano. Así, por ejemplo, en la estadística de los años 1884 y 1887 el número de italianos que salió del país, en términos generales, superó los ingresos, presentándose un saldo negativo para México. No obstante, la tendencia que se revirtió durante la década de los años noventa del siglo XIX. Aunque otros inmigrantes económicos italianos también ingresaron al país por los puertos de Progreso y Tampico. Llama la atención que, aunque la llegada por las radas del Pacífico fue menor en comparación con las del Golfo, los puertos de Ensenada y Salina Cruz también recibieron un flujo de inmigrantes italianos procedentes de Norteamérica; éste, junto con el que ingresó por Tampico, estuvo constituido esencialmente por obreros y técnicos especializados (véanse cuadros 4 y 5). De tal forma que, seguramente muchos italianos llegaron a México después de haber inmigrado a Estados Unidos, contratados por diversas empresas para la construcción de vías férreas o como obreros especializados en industrias o mineras. Si bien, los italianos arribaron en pequeño número a partir de 1884, llama la atención el hecho de que un contingente de relativa importancia se registrara precisamente en 1900, año en que José B. Zilli Manica —estudioso de dicha inmigración— diera cuenta de la llegada de un “inusual grupo de braceros italianos” traídos a México desde Italia por la compañía estadounidense del ferrocarril de Veracruz al Pacífico.⁶¹

raron ser cubanos se concentró en Progreso. Los datos de los Censos Generales de Población muestran el mismo comportamiento.

⁶¹ Sobre los dos grupos de trabajadores italianos que llegaron a

Desde los puertos de Havre y Marsella se desprendió una pequeña corriente inmigratoria de franceses hacia México, integrada fundamentalmente por barcelonetas, pirenaicos, parisinos, alsacianos y lorenses, que llegaron al país a probar suerte como inversionistas, comerciantes, profesionistas, técnicos e incluso como docentes, científicos o artistas, en un periodo de enorme influencia de la cultura y la economía francesa en el mundo.⁶² Los franceses siguieron la misma ruta de ingreso de los españoles, ya que el mayor número de inmigrantes llegó por los puertos de Veracruz (89%) y

Veracruz en 1900, véase José B. Zilli, *Braceros italianos para México. La historia olvidada de la huelga de 1900*, Xalapa, Universidad Veracruzana (Biblioteca de la Universidad Veracruzana), 1986.

⁶² Jean Meyer, “Los franceses en México durante el siglo XIX”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. I, núm. 2, Zamora, El Colegio de Michoacán, primavera 1980, pp.19-20; “Xenofilia de elite: los franceses en la ciudad de México durante el Porfiriato”, en Delia Salazar (coord.), *Xenofobia y xenofilia en la historia de México, siglos XIX y XX. Homenaje a Moisés González Navarro*, México, Instituto Nacional de Migración / INAH / DGE Ediciones, 2006, pp. 233-266.

**Cuadro 5. Entradas de pasajeros por los puertos del Pacífico mexicano
Nacionalidad más relevantes 1884-1906**

Entrada Pacífico	Total	Mexi- canos	Extran- jeros	Estadou- nidenses	Chinos	Alemanes	Británicos	Japoneses	Franceses	Españoles	Italianos	Libaneses y sirios	Cubanos	Otros
1884	4463	3395	1068	567	72	159	33		48	128	37	0		24
1885	4651	3587	1064	565	132	137	25		49	80	23	3		50
1886	5933	4522	1411	714	277	124	20		68	101	47	19		41
1887	13400	6928	6472	5333	190	273	154		266	122	74	2		58
1888	13033	7741	5292	3785	117	285	280		285	181	217	4		138
1889	12918	7853	5065	3264	520	353	219		242	187	115	48		117
1890	13517	7857	5660	2757	1655	269	360		252	112	121	10		124
1891	13230	8601	4629	2606	828	280	305		147	179	77	0		207
1892	2968	1089	1879	1462	45	93	128		34	32	45	0		40
1893	1972	941	1031	778	28	39	91		36	9	24	1		25
1894	1830	835	995	734	23	49	93		43	10	11	1		31
1895	1026	353	673	462	77	29	52		20	1	13	0		19
1896	2296	818	1478	915	247	36	81		42	47	25	0		85
1897	2894	1364	1530	802	438	52	88	0	25	61	19	0	0	45
1898	1763	574	1189	772	148	52	74	6	44	39	12	1	0	41
1899	2282	566	1716	1187	207	56	86	9	44	51	25	0	2	49
1900	2373	665	1708	1114	240	45	76	11	29	56	46	1	0	90
1901	3329	929	2400	1191	909	47	75	6	21	31	34	0	4	82
1902	2748	758	1990	1348	257	74	93	5	27	78	22	1	4	81
1903	4049	636	3413	1230	1792	51	95	6	32	78	44	2	1	82
1904	6442	574	5868	1095	3714	92	74	657	22	42	24	2	6	140
1905	4834	725	4109	1250	2198	79	75	258	21	59	28	2	8	131
1906	8305	905	7400	1767	3124	166	115	1349	35	124	90	9	8	613
Total	130256	62216	68040	35698	17238	2840	2692	2307	1832	1808	1173	106	33	2313

Fuente. "Movimiento exterior de pasajeros registrado por las capitánías de puerto", en *Boletín Semestral de Estadística, 1884-1893; Anuarios Estadísticos, 1894-1906*.

Progreso (4%). Aunque algunos también venían por Panamá y de ahí recorrían la ruta del Pacífico en dirección al norte del continente, lo que explica algunos ingresos por Ensenada y Santa Rosalía, en relación con el mineral de El Boleo en Baja California, que operaba una firma francesa capitalizada por la casa bancaria Rothschild.⁶³

Aunque el número de franceses que cotidianamente llegaban a México alcanzó un número superior a 14 mil individuos entre 1884 y 1907 —y el saldo migratorio sólo arroja un grupo de más de tres millares—, llama la atención el importante número de pasajeros procedentes de Francia, consignados en la estadística, el cual superaría al número de entradas que mostraron los pasajeros de nacionalidad francesa. Esta diferencia muestra que, desde diversos puertos franceses también se desprendía otra corriente migratoria bastante significativa procedente del antiguo imperio otomano, en la que destacaban inmigrantes económicos de Líbano y Siria, procedentes Trípoli o Beirut, que llegaban a Marsella como un paso previo para cruzar el Atlántico en su camino a América, cuyo ingreso a México se dio fundamentalmente por Veracruz, y en menores proporciones por Progreso y Tampico, aunque cabe la posibilidad de que otros inmigrantes sirios o libaneses hubieran salido desde otros puertos de Europa o hubiesen viajado antes a los Estados Unidos o Cuba.⁶⁴

En el caso británico encontramos algunas similitudes con la inmigración española, en relación con las zonas de procedencia colonial. La amplitud de las inversiones y posesiones británicas en el mundo —en

especial en el Caribe—, aunado a su extenso desarrollo naviero empresarial del imperio, generaron un movimiento migratorio muy diversificado. De igual forma se presentó un flujo migratorio intercontinental que uno intracontinental: el primero, integrado por inversionistas, profesionistas y técnicos, llegó desde los territorios británicos de Inglaterra, Irlanda y Escocia, y con menor intensidad de las colonias inglesas en Asia, en especial desde Hong Kong; el segundo, muy inferior en número, llegó desde otras posesiones británicas en Centroamérica, el Caribe y las Antillas —en particular de Honduras Británicas—, así como desde Canadá. Estos movimientos se reflejaron también en las zonas de ingreso mayoritario, como Veracruz y Tampico (43% y 32%, respectivamente) (cuadro 4). Su llegada evidentemente también se asocia con las labores que realizaron empresas británicas en no pocos puertos nacionales, como ya se mencionó.

Los alemanes llegados a México en el mismo lapso, muchas veces en transatlánticos de su misma nacionalidad, venidos desde Hamburgo, en ocasiones también arribaban al país en vapores de distinta bandera, desde otras naciones americanas de Centroamérica, como fue el caso de Guatemala o Panamá, en donde se extendían muchos de los intereses económicos y mercantiles del imperio alemán, pero también desde Estados Unidos. Aunque su arribo nunca fue masivo porque se integró esencialmente por comerciantes, profesionistas, finqueros, técnicos y artesanos especializados, como fue el caso de no pocos cerveceros, su presencia en los puertos del Golfo y el Pacífico mexicano fue notoria por sus importantes casas comerciales ya referidas, pero también destacaron en el desarrollo de la infraestructura portuaria del Soconusco chiapaneco, debido a sus importantes inversiones en el cultivo y comercialización del café.

Desde los puertos de Cantón, Hong Kong y Amoy⁶⁵ se desprendió una importante emigración china que ingresó a México fundamentalmente por Salina Cruz, Manzanillo, Mazatlán y Guaymas, en el Pacífico mexi-

⁶³ Jean Meyer, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁴ Según datos del RNE, recabados entre 1926 y 1950, la mayor parte de los inmigrantes árabes declararon haber nacido en Líbano (65%) y en Siria (29%), mientras que son escasos los nacidos en Turquía (0.2%). Entre los puertos de ingreso estos datos reportan a Veracruz (78.8%) como principal puerto de ingreso, seguido por Tampico (5.4%) y Progreso (3%). La importancia relativa de Tampico como segundo puerto de ingreso, a diferencia de lo registrado en los *Anuarios Estadísticos*, quizás se deba a que la inmigración árabe durante el Porfiriato se dirigió en buena medida hacia Yucatán y más tarde empezó a fluir hacia Tampico. Véanse los datos del RNE en Zidane Zeraoui, “Los árabes en México: el perfil de la migración”, en María Elena Ota Mishima (coord.), *op. cit.*, pp. 268, 281-282, 290-291; Moisés González Navarro, *Los extranjeros...*, *ed. cit.*, p. 274.

⁶⁵ Rosario Cardiel Marín “La migración china en el norte de Baja California, 1897-1949”, en María Elena Ota Mishima (coord.), *op. cit.*, p. 191.

cano.⁶⁶ Cabe destacar que un número considerable de chinos también llegó a México después de haberse establecido en otras latitudes americanas, en particular en el estado de California, en Estados Unidos, o en Panamá y de ahí se trasladaron a nuestro país. Sin embargo, en vista de que muchos de ellos tomaron las mismas rutas navieras que llegaban de China, como la Compañía Mexicana de Navegación del Pacífico, estos inmigrantes también ingresaron al país por los puertos por donde sus conciudadanos inmigraron directamente a México.⁶⁷ Por otro lado, también estos inmigrantes llegaron al país a pie o en ferrocarril desde Estados Unidos por la frontera norte, en particular por Mexicali, Nogales, Ciudad Juárez y Piedras Negras, en tanto que otros más ingresaron sin registro mediante el contrabando de inmigrantes asiáticos llevado a cabo por algunas compañías enganchadoras.⁶⁸

Las aguas del Pacífico mexicano también acogieron a un pequeño flujo migratorio proveniente de Japón, en particular de las islas de Honshu y Kyushu. Esta corriente humana llegó a México directamente desde Asia, aunque algunos japoneses emigraron de Estados Unidos y la isla de Cuba. Los anuarios estadísticos sólo reportan el ingreso de japoneses durante los años de 1900 a 1903, por Ensenada, Salina Cruz y Progreso; en otros casos quedaron subsumidos bajo la categoría

⁶⁶ Según los datos de los *Anuarios*, el 85% de los pasajeros de nacionalidad China ingresó por los puertos del Pacífico. Los datos del RNE corroboran dicha tendencia, aunque aumenta la proporción ya que llegan a representar el 90% de los chinos que ingresaron a México por puerto. Los *Anuarios* también muestran como principal puerto de entrada, durante el periodo 1894-1907, a Salina Cruz, tendencia que se confirma con los datos del RNE; sin embargo, durante los años de 1908 a 1913 Manzanillo se convierte en el principal puerto de entrada según los datos del RNE. Cfr. Roberto Ham Chande, “La migración china hacia México a través del Registro Nacional de Extranjeros”, en María Elena Ota Mishima (coord.), *op. cit.*, pp. 176-177, cuadro 4.

⁶⁷ Véanse las rutas que recorren las líneas navieras del Pacífico (cuadro 3).

⁶⁸ Según los datos del RNE, 331 inmigrantes chinos ingresaron a México por Mexicali, 207 por Nogales, 198 por Ciudad Juárez y 82 por Piedras Negras. Aunque en el momento en que se llevó a cabo el RNE muchos inmigrantes chinos habían abandonado el país, la tendencia muestra que los mayores ingresos se hicieron por Mexicali a pie y por el ferrocarril central. Confróntese: Roberto Ham, *op. cit.*, cuadro 4, pp. 176-177.

“otros” (cuadros 4 y 5). Los que llegaron a los primeros dos puertos seguramente procedían de Japón y Estados Unidos, mientras que los que llegaron a Progreso venían de Cuba. A raíz del “Acuerdo de Caballeros” que limitaba la inmigración japonesa a Estados Unidos, es muy probable que una parte de estos inmigrantes venidos de Asia llegó a México también por vía terrestre. Vale la pena mencionar que según los datos del Registro Nacional de Extranjeros, estudiados por María Elena Ota, los puertos de Salina Cruz y Manzanillo también recibieron un número importante de inmigrantes a partir de estas fechas.⁶⁹

En contraste con los migrantes transoceánicos, buena parte de la inmigración estadounidense llegó a México por las aduanas de la frontera norte, empleando para tal fin las principales vías férreas que comunicaban a ambos países, en particular a través del Ferrocarril Central Mexicano. Sin embargo, las estadísticas marítimas también dieron cuenta del ingreso de inmigrantes estadounidenses por algunos puertos de México. El dominio estadounidense de las vías marítimas del Golfo de México explica el alto número de ingresos por Veracruz (36%), Progreso y Tampico (7%), siendo que en el Pacífico, Ensenada fue también un puerto que recibió a un número destacado de esos inmigrantes llegados a México en aquellos años (34%) seguido muy de lejos por Mazatlán (6%), entre otras cosas por la amplia gama de relaciones económicas, sociales y culturales establecidas en el noroeste de México con los Estados Unidos, en particular en la península de Baja California que se encontraba prácticamente aislada del centro del país.

Claro está que inmigrantes de otras nacionalidades como finlandeses, escandinavos, belgas, portugueses y griegos también tomaron las vías marítimas para ingresar al país, siendo especialmente notorio su ingreso por Veracruz, Salina Cruz y Progreso, aunque otros más llegaron al norte de México como buscadores de empleo desde Estados Unidos. Las corrientes migratorias interamericanas del área centroamericana casi no

⁶⁹ María Elena Ota Mishima, “Características sociales y económicas de los migrantes japoneses en México”, en María Elena Ota Mishima (coord.), *op. cit.*, p. 105.

tomaban las vías marítimas para ingresar al país, incluso, a pesar de que las estadísticas muestran un relativo movimiento migratorio con Guatemala, el mayor número de emigrantes de este país simplemente cruzó la frontera a pie. No fue el caso, por obvias razones, de los trabajadores caribeños, filipinos y coreanos que generalmente entraban por Salina Cruz, en Oaxaca, y que de allí se trasladaban hacia las obras del ferrocarril de Tehuantepec.

Para concluir...

En la memoria impresa de las fiestas septembrinas de 1910, en el libro *México en el Centenario de su Independencia*, no podían pasar desapercibidas las transformaciones físicas, materiales y humanas que se materializaron en los distintos puertos de la geografía mexicana durante el régimen porfiriano. Para el caso de Veracruz el memorial señalaba: “Después de admirarlo se comprende el sueño irresistible con que su fama atrae a los viajeros de todas partes del país, y el encanto con que lo contempla el extranjero que pisa por vez primera el territorio nacional”. Panorama que naturalmente aludía a “las bellezas de la naturaleza, a la indescriptible hermosura que impregna permanentemente todo punto de la costa, arrullado por el mar y batido por las olas, al esplendor del ambiente tropical, se unen aquí las prodigiosas obras, acometidas y realizadas por la mano del hombre”. Obras públicas, que, como hemos referido en este trabajo, más allá de solventar una parte de los innumerables problemas higiénicos y sanitarios de las regiones portuarias del país, también se dirigieron a facilitar el arribo de grandes buques transatlánticos que atraerían capitales e individuos capaces de explotar las innumerables riquezas naturales. Así lo decía la misma obra:

Dirijamos una mirada a la bahía [...] Anchos muelles, poderosos malecones, de los que arrancan, con brazos gigantes, los embarcaderos, a cuyos costados atracan buques que ostentan en sus mástiles banderas de todos los colores [...] Lo mismo se contempla allí el navío americano, que el poderoso vapor español, o las grandes chimeneas, pintadas de rojo y negro, de arrogantes transatlánticos, en cuya mística flotan los colores de



Inglaterra, de Francia o de Noruega [...] El ir y venir de multitud cosmopolita, no cesa nunca por los muelles [...]”⁷⁰

Pero ese puerto en donde en su “ir y venir de multitud cosmopolita”, muy pronto también despediría al general Porfirio Díaz en su viaje al destierro el 31 de mayo de 1911, a bordo del vapor alemán *Ipiranga*, una vez que la desigualdad y el descontento popular habían trastocado al régimen liberal encabezado por una elite política y económica que pensaba que con “paz y progreso” se dirigía “la buena marcha de la nación”. La revolución popular de noviembre de 1910 que reivindicaba los derechos de los pueblos despojados por los “modernizadores” del país, con su fuerte tendencia nacionalista, naturalmente se orientó a limitar los privilegios que las empresas y empresarios de origen externo habían adquirido durante el régimen porfirista. No fue extraño entonces que los puertos del Golfo de México muy pronto vieran atracar a grandes buques transatlánticos de distintas bandera que permitirían la evacuación de muchos inmigrantes extranjeros que se sintieron amenazados por las batallas y la inseguridad

⁷⁰ Eugenio Espino Barrios, *México en el Centenario de su independencia*, México, Müller hermanos, 1910, p. 127.



interna, pero que también traerían a sus ejércitos a bordo, a fin de intervenir en la protección de sus derechos y propiedades adquiridos en territorio nacional.

Ese es un capítulo distinto de la historia de los puertos de México, que merece otro ensayo particular. Sin embargo, al finalizar el régimen porfirista, según dio cuenta la primera *Estadística de migración*, realizada en 1909, el país permitió el arribo de cerca de 60 mil inmigrantes, de los cuales más de dos terceras partes eran originarios de alguna nación extranjera y el resto del territorio nacional.⁷¹ Entre los recién llegados, naturalmente tomaron la cabecera los que se distinguían por su nacionalidad estadounidense (59%), seguidos muy de lejos por los inmigrantes españoles (13%), chinos (6%), ingleses (3%), alemanes (3%), franceses (2%), cubanos (2%) o italianos (1%).⁷² Hombres jóvenes en su mayoría,⁷³ recién venidos de su patria o después de haber tocado otros puertos americanos, como podría ser el caso de Nueva York o La Habana, probaron alguna suerte en México, aprovechando seguramente sus saberes o cualidades admiradas por los mexicanos, en un periodo de gran apertura al capital y al arribo de inmigrantes externos. Dinámica que, aun

⁷¹ El porcentaje se obtuvo sobre 58 448 individuos, de los cuales 42 244 tenían nacionalidad extranjera y 16 069 mexicana. MDGE, *Estadística de Inmigración de 1909*, México, DGE.

⁷² Los porcentajes corresponden sólo al número de inmigrantes extranjeros (42 244); *idem*.

⁷³ Aunque los datos sobre edad son bastante imprecisos por los grupos de edad que ofrecen, cabe señalar que el 64% de estos inmigrantes llegaron a México cuando tenían entre 13 y 40 años, otros 24 eran individuos mayores de 41 años y sólo el 8% contaban con menos de 12 años; *idem*.

al finalizar el Porfiriato, empezaría a cambiar, puesto que las políticas públicas a partir de 1909, con la aparición de la primera Ley de Inmigración,⁷⁴ tendería a ser más restrictiva, sobre todo para aquellos que como en el pasado podían traer a puertos mexicanos algún tipo de enfermedad infecciosa. De tal forma que, aún por muchos años, aquellas estaciones portuarias, renovadas o habilitadas durante la administración liberal, seguirían seleccionando a los pasajeros que arribaban o manteniendo en observación a los cruceros transatlánticos.

No obstante, en la actualidad el recuerdo de aquellos hombres venidos de otras latitudes del mundo, que llegaron a México bajo el impulso de la modernización porfirista o que siguieron la huella de sus precedentes en las décadas siguientes, se ha convertido en distintos monumentos ubicados en los principales malecones de las zonas portuarias, que, como los que se edificaron en Veracruz, rememoran la llegada de algunos miles de inmigrantes económicos, como los españoles o libaneses, pero también a los empresarios y aún técnicos, como el monolito que rememora a los buzos anglosajones que participaron en las obras de habilitación y renovación de la principal rada de México.

Y, aunque en la edificación de tales monumentos no podría dudarse del interés de los herederos de algunos inmigrantes externos, por reconocer y agradecer al país que recibió a sus padres, abuelos o bisabuelos en el pasado, también son muestra de cierto reconocimiento por la diversidad cultural y étnica de los habitantes de las zonas portuarias de México y el mundo. Los puertos y los rostros del inmigrante, del recién llegado, son inseparables. Ese espacio del primer contacto con lo ajeno, con lo que se siente o se sabe distinto, pero también en donde se presenta mayor convivencia y tolerancia con la otredad, en donde a pesar de los excesos y las antipatías, se evidencian rostros portadores de múltiples identidades y tradiciones culturales, que caracterizan a no pocas fronteras naturales del mundo, signadas por la marea y la turbulencia de sus aguas.

⁷⁴ "Ley de inmigración de 1909", en *Diario Oficial de la Federación*, martes 22 de diciembre de 1908, en vigor a partir de 1 de marzo de 1909; *Compilación Histórica de la Legislación Migratoria en México*, México, Instituto Nacional de Migración-Secretaría de Gobernación, 1998, pp. 1-16.

Demetrio Vallejo Martínez, el líder ferrocarrilero



**¡ LIBERTAD
A LOS PRESOS
POLITICOS !**

La figura de Demetrio Vallejo y su lucha en contra del delito de disolución social estuvo presente en los carteles del movimiento estudiantil de 1968 (Óscar Alzaga y Guadalupe Cortés (comps.), *Obras de Demetrio Vallejo*, México, Sociedad Cooperativa Trabajadores de Pascual, 2009, t. II, p. 267).

Los años de formación

La vida de este importante dirigente obrero transcurrió en el contexto del México posrevolucionario, pues tuvo a bien nacer un 7 de noviembre de 1910¹ en El Espinal, pequeño poblado ubicado en el distrito de Juchitán, en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. La mayor parte de su niñez y juventud las vivió en Mogoñé, estación de ferrocarril cercana a la frontera con el estado de Veracruz, en pleno auge de la línea del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec. Esta etapa transcurrió en compañía de sus padres —Demetrio Vallejo y Luisa Martínez, campesinos de origen zapoteco dedicados al comercio de los pocos productos que cultivaban— y cuatro hermanos, tres mujeres y un hombre: Isaura, Susana, Flavia y Atenodoro.²

Con muchas dificultades Demetrio estudió hasta el tercer grado de primaria. Cuando tenía 14 años su padre murió y empezó a trabajar como empleado del jefe de estación del ferrocarril en Mogoñé, donde aprendió

* Doctora en Historia por la UNAM. Investigadora independiente.

Versión con modificaciones de la obra de Begoña Hernández y Lazo, *Demetrio Vallejo Martínez. Un luchador social (1910-1985)*, México, Editorial Los Reyes/Fundación Cultural Trabajadores de Pascual y del Arte, A.C.-Archivo Personal de Demetrio Vallejo Martínez (FCTPA-APDVM) 2011.

¹ En 1932, el 7 de noviembre se consagró como el “Día del Ferrocarrilero”, pero no por méritos de Vallejo sino por la hazaña del maquinista Jesús García, quien ese día de 1907, en la estación de Nacoziari, Sonora, al percatarse que unos carros con dinamita empezaban a arder, para evitar daños a la población subió a la locomotora —la 501—, enganchó los carros que contenían el explosivo, y los sacó de la estación hasta los límites del pueblo, donde finalmente explotaron y él perdió la vida. Fue así como surgió “el héroe de Nacoziari”, véase el discurso de Juan de Dios Bojórquez publicado en Marcelo N. Rodea, *Historia del movimiento obrero ferrocarrilero, 1980-1943*, México, s/e, 1944, p. XXVIII.

² La información sobre la vida personal de Vallejo se tomó de los expedientes de su archivo particular y de una entrevista realizada por Elena Poniatowska transcrita en 541 páginas en dos tomos, realizada del 1 de junio al 4 de agosto de 1972, dicho material se ubica en la Fundación Cultural Trabajadores de Pascual y del Arte, A. C. (FCTPA-APDVM). Elena Poniatowska publicó la novela *El tren pasa primero*, México, Editorial Grijalbo, 2005, basada en información que ella obtuvo de ese material.



Luis Arenal, *Ingresa al Partido Comunista...*, Litografía en dos tintas, 70 x 95 cm, 1938.

a manejar el telégrafo. Allí aprovechó su situación en la estación para conseguir periódicos, y con su escaso salario se dedicó a comprar libros sobre literatura e historia de México, y empezó a identificarse con las ideas marxistas y socialistas.

De acuerdo con la hoja de servicios de Ferrocarriles Nacionales de México,³ en 1928 Vallejo inició sus actividades como empleado particular-agente de express en Matías Romero, Oaxaca, donde tuvo problemas con el jefe de estación y fue despedido por no acatar sus imposiciones. Así, a través de su propia experiencia, Vallejo tomó conciencia de las arbitrariedades cometidas contra los trabajadores, pero se mantuvo firme en su propósito de conseguir una plaza en la empresa

³ Los documentos sobre la situación laboral de Vallejo como ferrocarrilero se localizaron en el Museo Nacional de los Ferrocarriles Mexicanos en la ciudad de Puebla. Archivo Histórico del Centro Nacional para la Preservación del Patrimonio Cultural Ferrocarrilero, Fondo Documental: expedientes de personal y directivos de FNM, expediente de Demetrio Vallejo Martínez (MNFM. AHCNPPCF, exp. DVM)

⁴ Véase Antonio Alonso, *El movimiento ferrocarrilero en México, 1958-1959*, México, Era, 1972, p. 62; Lorenzo Meyer, *El conflicto*

ferrocarrilero y continuó sus estudios, hasta que en 1931 presentó el examen de Derecho de Trenes y Telegrafista y obtuvo su certificado. Al constituirse el Sindicato de Trabajadores Ferrocarrileros de la República Mexicana (STFRM) en 1933,⁴ Vallejo se afilió al sindicato y logró su objetivo de ser empleado de la empresa ferrocarrilera.

Miembro activo de un partido político y representante del sector obrero

En 1934 Demetrio ingresó al Partido Comunista Mexicano (PCM),⁵ y realizó proselitismo político de manera clandestina entre ferrocarrileros y trabajadores de otras empresas. Poco a poco fue tomando conciencia de su papel en la lucha política y gremial y ocupó diversos cargos que lo refrendaban como representante del sector obrero. Desde 1937, ya instalado en Coatzacoalcos, Veracruz, lo nombraron secretario de organización en el comité de la Federación de Trabajadores del Sur de la Confederación de Trabajadores de México (CTM) en Veracruz. Poco después ocupó la secretaría del trabajo y conflictos, y la secretaría general en esa federación, donde constantemente se enfrentaba a la dirección nacional de la CTM, encabezada por Fidel Velázquez.

social y los gobiernos del maximato, 1928-1934, Historia de la Revolución Mexicana, México, El Colegio de México, 1980, t. 13, p. 131; Marcelo N. Rodea, *op. cit.*, pp. 59-62, y *La creación del Sindicato de Trabajadores Ferrocarrileros de la República Mexicana*, folleto núm. 139, Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista (CEMOS).

⁵ Véase la correspondencia de Vallejo con Hernán Laborde y Valentín Campa, ferrocarrileros de importante trayectoria como dirigentes del PCM, en FCTPA-APDVM. Sobre los antecedentes del PCM es importante destacar que, después de la organización de la III Internacional Comunista en Moscú, del 25 de agosto al 5 de septiembre de 1919, en México se llevó a cabo el Primer Congreso Nacional del Partido Socialista Mexicano (PSM), en el cual se acordó la fundación del PCM el 24 de noviembre de ese año. Su objetivo era adoptar el socialismo revolucionario con notoria dependencia externa a los dictados de la Internacional Comunista; véase Daniela Spenser y Rina Ortiz Peralta, *La Internacional Comunista en México: los primeros tropiezos, 1919-1922*, México, INEHRM (Fuentes y Documentos) 2006, pp. 33-34, 37 y 156-157; Antonio Alonso, *op. cit.*, p. 26; Paco Ignacio Taibo II, *Los bolshéviks. Historia narrativa de los orígenes del comunismo en México (1919-1925)*, México, Joaquín Mortiz, 1986, pp. 54-57; Marcela de Neymet, *Cronología del Partido Comunista Mexicano, primera parte, 1919-1939*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1981, p. 16.

En su labor como luchador social estudió la Constitución Política de México y las leyes laborales, por lo que cotidianamente asesoraba a los ferrocarrileros y a otros obreros en los conflictos sindicales. Editó el periódico *Lucha*, constantemente clausurado por denunciar las arbitrariedades de las autoridades.

A los 28 años fue nombrado secretario general del Comité Regional del PCM y, después de ocupar diversas plazas temporales en los Ferrocarriles Nacionales de México, obtuvo una plaza definitiva como agente de expres y equipajes en Coatzacoalcos, en donde continuó con sus actividades a favor de los trabajadores, en especial asesorando a los trabajadores petroleros de la región. Por su apoyo a huelgas y protestas en contra de los empresarios y el gobierno, por primera vez fue arrestado por la policía local y estuvo tres días en la cárcel, de donde posteriormente salió bajo fianza.

En la cuestión política restableció contacto con el dirigente de los trabajadores de la industria azucarera, Vidal Díaz Muñoz,⁶ a efecto de impulsar otras opciones en los gobiernos locales, contrarias a las del grupo del gobernador veracruzano.

Otras alternativas políticas

Mantuvo diferencias ideológicas con la dirigencia del PCM, lo que provocó que en 1945 fuera expulsado del partido, pero continuó su búsqueda para luchar en contra del sistema de gobierno capitalista establecido en México. Al siguiente año ingresó a la organización Acción Socialista Unificada (ASU).

En 1947 viajó a la ciudad de México como delegado al Congreso de la CTM, y participó en la creación de la Central Única de Trabajadores (CUT). El siguiente año fue secretario de la delegación ferrocarrilera en Coatzacoalcos, Veracruz, y presencié el surgimiento del “*charrismo*” sindical cuando el secretario general del STFRM, Jesús Díaz de León, alías “El Charro”, se alió a la dirigencia cetemista para seguir los mandatos del presidente

⁶ Desde 1927 fungía como secretario general de la Federación Obrera y Campesina del Sur del Estado de Veracruz.



Patios de la Estación Buenavista de los Ferrocarriles Nacionales de México

de la República, Miguel Alemán Valdés, con el objeto de controlar los movimientos obreros.⁷

Vallejo se incorporó al Partido Obrero-Campesino Mexicano (PO-CM) en 1950, después de la fusión del Movimiento Reivindicador del PCM (MRPC) con ASU⁸, y lo nombraron representante del partido en Veracruz. Colaboró en *Noviembre*, su órgano de difusión, y fue entusiasta promotor del PO-CM entre los trabajadores ferrocarrileros, petroleros y azufreros en Oaxaca y Veracruz. Tres años después lo nombraron secretario general del Comité Seccional del PO-CM en Coatzacoalcos.

Líder sindical

A unos cuantos meses de que el presidente Adolfo Ruiz Cortines terminara su gestión gubernamental, el panorama económico del país en 1958 era poco alentador, por la disminución del crecimiento, el deterioro de las relaciones con el exterior y la desconfianza de la

⁷ Luis Gómez Z., *Sucesos y memorias*, 2 vols. México, SECAPSA, 1979, p. 323; Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, México, Era, 1996, pp. 177-178.

⁸ Jorge Alonso, *En busca de la convergencia. El Partido Obrero Campesino Mexicano*, México, CIESAS (Ediciones de la Casa Chata, 33), 1990.

inversión privada. En consecuencia, ante una constante alza de precios en los productos de consumo, surgieron diferentes movimientos reivindicativos dirigidos por algunos sindicatos, entre ellos los telegrafistas, electricistas, telefonistas, petroleros, maestros y ferrocarrileros, además de los pronunciamientos de estudiantes por el alza de la tarifa en el transporte urbano. Las demandas de los trabajadores se centraban en el aumento salarial —ante una nueva devaluación del peso para cotizarse en \$12.50 por dólar—, el cuestionamiento a las direcciones sindicales oficiales y la búsqueda de la organización democrática e independiente del Estado, en virtud de que la CTM se mantenía al servicio del presidente de la República y no para apoyar las demandas de los trabajadores.⁹

Por su trabajo como defensor de los derechos laborales y su congruencia en la actividad política (como

⁹ José Luis Reyna y Raúl Trejo Delarbre, *La clase obrera en la historia de México. De Adolfo Ruiz Cortines a Adolfo López Mateos (1952-1964)*, México, Siglo XXI/UNAM, vol. 14, 1988, p. 80; José Luis Reyna y Olga Pellicer de Brody, *El afianzamiento de la estabilidad política. Historia de la Revolución mexicana 1952-1960*, vol. 22, México, El Colegio de México, 1988; Antonio Alonso, *op. cit.*, pp. 102-110. Para localizar los documentos sobre estos movimientos en el Archivo General de la Nación, Fondo Gobernación, Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales (en adelante AGN, FG, DIPS), consúltese el CD *La guerra fría y la guerrilla en México*, investigación coordinada por Daniela Spenser, México, CIESAS, 2003.



En el festejo por su llegada a la secretaría general del STFRM, Vallejo aparece rodeado de mujeres vestidas de tehuanas. Agosto de 1958 (Archivo fotográfico CEDIS-PAN).

delegado sindical de los ferrocarrileros en Coatzacoalcos y al interior del PO-CM), en mayo de 1958 Demetrio fue electo delegado por la sección 13 para asistir a una reunión de la Gran Comisión Pro Aumento de Salarios, convocada por la sección 15 del STFRM en la ciudad de México, para organizar tareas y convencer a los delegados de otras secciones para reunirse y analizar sus demandas sobre un aumento salarial.

Vallejo estuvo de acuerdo con el Plan Sureste formulado por las secciones 25, 28, 12, 21, 22 y 13 de Chiapas, Veracruz, Puebla y Oaxaca, que rechazaba los montos de 200 y 60 pesos que el sindicato “charro” había accedido a recibir de la empresa después de un plazo de 60 días, y proponían luchar por el aumento de 350 pesos, deponer a los comités ejecutivos locales por considerarlos aliados del Comité Ejecutivo Nacional, y emplazar a éste para que reconociera a los nuevos dirigentes. En consecuencia, ese plan fue la bandera que los ferrocarrileros enarbolaron para mantener su lucha.¹⁰

En asamblea extraordinaria de la sección 13, Vallejo planteó la necesidad de presionar a la empresa y al comité ejecutivo por medio de paros escalonados iniciados a partir del 26 de junio. Por su entusiasta participación, fue miembro de la comisión ejecutiva que notificó a la patronal el acuerdo de las secciones de

¹⁰ La información sobre el movimiento ferrocarrilero de 1958-1959 se ha tomado en especial de la obra de Demetrio Vallejo, *Las luchas ferrocarrileras que conmovieron a México*, México, s/e, 1967; de FCTPA-APDVM. Entrevista a Demetrio Vallejo, realizada por Elena Poniatowska, y documentos localizados en el APDVM-FCTPA y en el AGN, FG. Sección DIPS. También se consultaron artículos en periódicos y revistas, y entrevistas que Vallejo concedió sobre el tema, como la realizada por Ivan Rivero para *Excelsior*, 15 de septiembre de 1979; Miguel Ángel Velasco, “Ferrocarriles y ferrocarrileros en México”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XXIII, núm. 89, julio-septiembre de 1977; Ramón Báez Esquivel, *El movimiento vallejista en Aguascalientes. Las luchas ferrocarrileras de 1958*, México, Contundencia, 2003; Valentín Campa, *Mi testimonio. Memorias de un comunista mexicano*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978; Jesús Topete, *Terror en el riel: de El Charro a Vallejo*, México, Cosmonauta, 1961, así como las obras ya citadas de Mario Gill, Barry Carr, José Luis Reyna y Olga Pellicer de Brody, Antonio Alonso, y José Luis Reyna y Raúl Trejo Delarbre.

pedir 350 pesos de aumento, pues en caso negativo se procedería al paro de labores. Presidió la comisión para acordar con Roberto Amorós, gerente de la empresa, la resolución del conflicto —que para entonces había ofrecido un aumento de 180 pesos— y estuvo pendiente de los paros escalonados llevados a cabo en las diferentes secciones de la República mexicana, para presionar a la patronal y al gobierno.

El 30 de junio el paro fue de diez horas en todo el país. Ante la fuerza del movimiento, la gravedad de la situación política —recuérdese que el 6 de julio se llevarían a cabo las elecciones para elegir al presidente de la República— y las pérdidas cuantiosas de la empresa ferrocarrilera —se calculaba que en las 12 horas de huelga se dejaron de percibir tres millones y medio de pesos—, Vallejo encabezó las comisiones con el gerente de la empresa y el presidente Ruiz Cortines, quien ofreció a los ferrocarrileros, al margen de sus representantes oficiales, que recomendaría al gerente general concediera un aumento de 215 pesos mensuales a 58 578 trabajadores activos y 100 pesos mensuales a 8 647 trabajadores jubilados a partir de esa fecha, incluyendo a los trabajadores del Ferrocarril Mexicano, de la Compañía Terminal de Veracruz y de la empresa Pullman. La oferta del presidente fue aceptada de inmediato y Vallejo —ahora convertido en el líder más famoso de su gremio por su entereza y capacidad de convicción y firmeza ante las autoridades— se dirigió a la explanada de la estación de Buenavista, donde informó a “una gran espontánea concentración de ferrocarrileros” sobre el triunfo de su lucha, la forma en que había quedado solucionado el problema y el monto del aumento.

Vallejo fue vitoreado como líder sindical de los ferrocarrileros. En virtud de la actitud asumida por el comité ejecutivo general del sindicato en la lucha por el aumento de salarios, “el movimiento pasó de la reivindicación económica a la lucha política” y los ferrocarrileros acordaron desconocer a dicho comité, aceptando a Vallejo como dirigente del grupo disidente y futuro secretario general del sindicato ferrocarrilero.



En acto conmemorativo del “Día del Ferrocarrilero”, el secretario del STFRM, Demetrio Vallejo, aparece acompañado de su comité ejecutivo, del gerente de la empresa, Roberto Amorós, del secretario del Trabajo, Salomón González Blanco y de otras autoridades. 7 de noviembre de 1958 (Álbum fotográfico en el FCTPA-APDVM).

El 8 de julio el comité ejecutivo del STFRM renunció y los suplentes, con Salvador Quezada Cortés al frente, asumieron la dirección y retomaron algunas demandas del grupo disidente, prometiendo, entre otros puntos: “mantener la autoridad sindical para lograr la unidad del gremio, no emprender sanciones por hechos pasados, reducir las cuotas sindicales y reorganizar la cooperativa”.¹¹

Más tarde se convocó a la VI Convención General Sindical Extraordinaria para elegir un nuevo comité ejecutivo. El 14 de julio Vallejo fue electo secretario general del sindicato, pero tuvo que enfrentar conflictos con la gerencia de la empresa que no aceptó su designación. Por su actividad en la lucha por la democracia sindical recibió el apoyo de personas como Lázaro Cárdenas; a su vez, sus compañeros ferrocarrileros retomaron el recurso de los paros y manifestaciones, con la agresión como respuesta por parte de las autoridades.

El paro se generalizó en todo el sistema ferroviario del país. La espontaneidad y la firmeza con que los ferrocarrileros respondieron a la agresión, evidenciaban el profundo desprecio que sentían por los líderes “charrros” y los métodos del gobierno para imponerlos.

¹¹ Antonio Alonso, *op. cit.*, p. 119.



Al abandonar el Campo Militar núm. 1, Demetrio Vallejo fue remitido a la Penitenciaría de Lecumberri, acusado del delito de disolución social. Abril de 1959 (Álbum fotográfico en el FCTPA-APDVM).

Además, los telegrafistas declararon un paro de una hora en solidaridad y sus dirigentes fueron detenidos. Los maestros también se manifestaron, por lo cual llegó un momento en que había ochenta mil ferrocarrileros, quince mil maestros y siete mil telegrafistas en paro total.

Durante los días 3 y 4 de agosto la empresa ejerció represalias en contra de los trabajadores, amenazándolos con la destitución si no regresaban a laborar. Pero éstas no resultaron y el paro se mantuvo. Cuando los “charros” y empleados de confianza quisieron mover los trenes, en lugares como Cárdenas, San Luis Potosí, las esposas e hijos de los trabajadores de vía, así como los ferrocarrileros jubilados, se acostaron sobre los rieles para impedirles el paso.

En mítines y manifestaciones los ferrocarrileros demostraron su lealtad a Vallejo, al declarar que sólo volverían a sus labores “hasta que su líder, Demetrio Vallejo, se los ordene personalmente”; sin embargo, en los disturbios cayeron asesinados tres compañeros (Andrés Montaña Hernández, Rafael Alday Sotelo y Leopoldo Álvarez García), situación que provocó la reacción de la comunidad obrera, al expresarse ésta en un mitin en la Arena Coliseo en contra de los “líderes vendidos” y la represión. En el acto, después de la participación de dirigentes de varios sindicatos y agrupaciones, Vallejo responsabilizó de esas muertes a los secretarios de Gobernación y del Trabajo, así como al gerente de los Ferrocarriles Nacionales. Agradeció a sus compañeros ferrocarrileros su adhesión a la lucha “por

el mejoramiento y la libre elección de sus dirigentes”.¹²

Con motivo del movimiento ferrocarrilero, los tres partidos de la izquierda mexicana —PC, PO-CM y Partido Popular (PP)— realizaron acciones conjuntas destinadas a apoyar el movimiento. El 4 de agosto lanzaron un manifiesto al pueblo, en el que acusaban al gobierno de intervenir en los sindicatos con el propósito de controlarlos; rei-teraban que no existía democracia en el interior de las organizaciones y se carecía de una política económico-social justa, por lo que invitaban al pueblo a solidarizarse y apoyar a los rieleros.¹³

Mientras tanto, en la madrugada de ese mismo día Vallejo tuvo la primera entrevista con el gerente Amorós, quien tenía específicamente dos objetivos: salvar al gobierno de Ruiz Cortines del desprestigiado “principio de autoridad” e impedir —convencidos de no poder “llegarle al precio”— que Vallejo fuera secretario general del sindicato. Los demás problemas, como el pago del tiempo caído, las indemnizaciones a las esposas de los tres trabajadores asesinados y la libertad a los detenidos, fueron resueltos sin discusiones.

Sin embargo, Vallejo y sus representados mantenían sus demandas: hacer un plebiscito o unas elecciones que iniciaran y terminaran en un plazo no mayor a 15 días, excluyendo de éstas a los líderes “charros” y la intervención de inspectores de la Secretaría del Trabajo. Amorós accedió a la segunda proposición, pero con la insistencia de eliminar la designación de Vallejo en la planilla.

¿Por qué la obstinación para que Demetrio renunciara a ser el secretario general del sindicato? ¿Qué intereses existían alrededor de este movimiento? Demetrio

¹² AGN, FG, Sección DIPS, c. 2940 (B), exp. 42, informe sobre el “Mitin del Sindicato de Ferrocarrileros. Velada luctuosa con motivo de las muertes de Andrés Montaña Hernández, Rafael Alday Sotelo y Leopoldo Álvarez García”, 16 de agosto de 1958.

¹³ Desplegado en *La Prensa*, 6 de agosto de 1958; Miguel Aroche Parra, *La derrota ferrocarrilera de 1959 (Aportes para un análisis objetivo de las últimas grandes luchas obreras)*, México, Editora y Distribuidora Nacional, 1960, pp. 107-109. Según Barry Carr (*op. cit.*, p. 219), “Pocas semanas más tarde la policía atacó el local del PCM en la ciudad de México y las oficinas de *La voz de México*”.

consideraba que el gobierno le tenía miedo porque había encabezado una lucha en la que los ferrocarrileros habían demostrado una gran convicción y tenían confianza en su líder. Además, veía la *mano negra* de Luis Gómez Z.¹⁴ que estaba haciendo una labor extraordinaria para colocar a su gente —el grupo Hidalgo 96— en la secretaría general y aún más, si Demetrio quedaba al frente del STFRM, Fidel Velázquez y los demás líderes “charros” verían amenazado su añejo control político, sus puestos vitalicios y su sistema de corrupción en el movimiento obrero. Lo cierto era que Vallejo representaba al grupo “comunista” y se había convertido en una amenaza para el gobierno, por las premisas de justicia social que postulaba y por la popularidad que había adquirido entre los ferrocarrileros y trabajadores de otros sectores.

El paro total de labores permaneció y Vallejo mantuvo su posición frente a las autoridades, hasta que Roberto Amorós se percató de la convicción de los trabajadores ferrocarrileros. Por tanto, se acordaron las bases para el arbitraje con respecto a las elecciones y Vallejo se presentó en la estación de Buenavista, para anunciar a los trabajadores sobre la liberación de los presos y la realización de elecciones democráticas.

El 6 de agosto, Salomón González Blanco, secretario de Trabajo y Previsión Social, notificó tanto a Salvador Quezada como a Demetrio Vallejo la resolución para reanudar inmediatamente la operación normal de los ferrocarriles y de las compañías Terminal de Veracruz y Pullman, así como la realización de elecciones directas en los diferentes comités del sindicato, dentro de un plazo que comenzaría el día 7 y terminaría el 22 de ese mes. Tal y como los ferrocarrileros lo solicitaron, estas elecciones serían dirigidas y supervisadas por una comisión electoral integrada por dos personas del comité ejecutivo general, presidido por



Foto entre compañeros de causa con el abogado defensor Enrique Ortega Arenas, en la que Vallejo aparece acompañado, entre otros, por Valentín Campa Dionisio Encina, Alberto Lumbreras y Miguel Aroche Parra (Archivo fotográfico CEDISPAN).

Salvador Quezada, dos personas del comité ejecutivo no reconocido, encabezado por Demetrio Vallejo, y un representante de la Secretaría del Trabajo y Previsión Social. A su vez, el gobierno se comprometía a no ejercer represalias entre los grupos en pugna y establecía la fecha de toma de posesión el 27 de agosto a las 12 horas en los locales sindicales respectivos, con una duración en su cargo hasta el 1 de febrero de 1960.

Al día siguiente se reanudaron las labores en todo el sistema ferroviario y la maquinaria electoral se puso en marcha. Ese día fue de fiesta para los trabajadores ferrocarrileros. En la terminal de Buenavista, Vallejo nuevamente fue paseado en hombros entre vivas y porras. La gente entonaba, además del himno nacional, corridos populares que no podían faltar en el desarrollo de este acontecimiento, y que reflejaban el pensamiento y sentir de los involucrados. Con la música de *La rielera*, popular canción revolucionaria, se cambió la letra y se compuso *La Nueva Rielera*:

Yo soy rielero/ tengo mi plan/ Es del Sureste/ vamos a ganar/ Y si me dicen/ vamos a parar/ con gusto paramos/ vamos a triunfar/ Viva Demetrio Vallejo,/ a quien vamos a llevar/ a que represente al gremio/ en nuestro hogar sindical...

¹⁴ En 1948 Gómez Z. ocupó la secretaría general del STFRM y la de la Confederación Unitaria del Trabajo (CUT), pero después fue cooptado por el gobierno y organizó su grupo para eliminar a las fuerzas izquierdistas al interior del sindicato ferrocarrilero, hasta que llegó a la gerencia general de la empresa.

También en provincia surgieron corridos como el de Isabel Moreno Cota de San Blas, Sinaloa, cuya letra también expresaba la admiración de los trabajadores hacia su nuevo líder sindical: “Vuela, vuela palomita/ al comité Nacional/ anda y di que votará/ por Vallejo el personal.”

El 12 de agosto la prensa dio a conocer los nombres de los candidatos a la secretaría general del STFRM por los que votarían alrededor de cien mil rieleros: José María Lara —postulado por el Movimiento Revolucionario Ferrocarrilero y apoyado por la empresa— se enfrentaba a Vallejo, a quien la prensa trataba de minimizar al declararlo “el candidato que enarbolaba la bandera del comunismo”, lanzado por la VI Convención Sindical General extraordinaria, y a Antonio Sánchez Muñoz, del propio grupo vallejista.

En entrevistas concedidas a la prensa, un Demetrio Vallejo muy seguro de sí mismo declaraba que su plan de acción en la secretaría general del sindicato tendría como objetivos primordiales “conservar la unidad del sindicato; luchar por el cumplimiento de las demandas justas de los trabajadores; buscar la depuración de los dirigentes obreros mexicanos”, así como la disminución de las cuotas sindicales y la reforma a los estatutos en lo concerniente a las elecciones.

Secretario del sindicato ferrocarrilero

El 23 de agosto Vallejo obtuvo el triunfo en las elecciones con 59 759 votos contra nueve votos de su contrincante. El 27 tomó posesión como secretario general del STFRM y trabajó intensamente en la resolución de problemas de sus compañeros del riel ante la gerencia de la empresa y de la presidencia de la República.

Demetrio recibió un sindicato con problemas acumulados durante más de diez años y ya vislumbraba una revisión del contrato colectivo de trabajo muy conflictiva. En efecto, el nuevo comité ejecutivo encontró en los archivos una serie de problemas abandonados totalmente por los secretarios generales del sindicato, además de documentos que daban testimonio de los despilfarros internos provocados por la corrupción de esos dirigentes “charros”.

Con el lema de “Unidad y democracia sindical”, el nuevo comité comenzó a resolver diversos problemas “en forma satisfactoria”: los jefes de estación recibieron 10% por comisión de express, ascendiendo la retroactividad a tres millones de pesos; se reinstalaron todos los destituidos durante la época “charrista”; se jubiló retroactivamente a 300 incapacitados; en la revisión del contrato del Ferrocarril Occidental se obtuvo un aumento mensual tabulado de 550 pesos para cada trabajador, y para los telegrafistas y patieros se logró un aumento de 15%. Los problemas menos urgentes, como las becas en la guardería para las trabajadoras del edificio de Balderas y los conflictos y divisiones del grupo “Hidalgo 96”, encabezado por Gómez Z., se iban resolviendo sobre la marcha.¹⁵

Ante las circunstancias, a Demetrio le urgía convencer a sus compañeros de que los problemas no se solucionaban exclusivamente con la realización de paros o, como lo hacían en otras secciones, expulsando a los trabajadores que no se solidarizaron en las luchas que acababan de enfrentar. Como era su costumbre, Demetrio se puso a estudiar a fondo las cláu-



Demetrio Vallejo abandona la cárcel, pero no sus principios. Agosto de 1970 (Álbum fotográfico en el FCTPA-APDVM).

¹⁵ APDVM-FCTPA, “Problemas Ferrocarrileros”, correspondencia de septiembre y octubre de 1958.

sulas del contrato colectivo y buscó a un abogado que lo asesorara en la cuestión jurídica del sindicato. Para ello contrató a Mario Pavón Flores, a quien conoció en Coatzacoalcos, miembro del grupo literario “Noviembre” y expulsado de su estado natal por sus posiciones marxistas.

Con la intención de mantener la estabilidad política instaurada por Ruiz Cortines, el 1 de diciembre de 1958 Adolfo López Mateos inició su mandato presidencial con la premisa que había planteado durante su campaña: “mantener a la Revolución como nuestro camino, y la Constitución nuestra bandera”; es más, llegó a subrayar que para él la Constitución conjugaba “autoridad y libertad en la ley”, y su obligación era “servir al pueblo”, pero pronto pudo verse que las cosas serían distintas.¹⁶

Ese mismo mes, como representante del comité ejecutivo del STFRM, Demetrio le envió al presidente un estudio sobre la situación económica y financiera de los Ferrocarriles Nacionales, y una propuesta para la revisión de tarifas de la empresa por transporte de minerales y productos agrícolas, así como la renovación del contrato colectivo, el cual se remitía a cuatro puntos: aumento de 16.66% sobre los 215 pesos otorgados en julio de 1958; atención médica y medicinas para los familiares de los trabajadores; 10% como fondo de ahorro sobre todas las prestaciones y construcción de casas habitación o diez pesos diarios por concepto de renta. El monto total de las cuatro peticiones económicas no excedía de 210 millones de pesos que planteaban a la empresa.

En febrero de 1959 el sindicato emplazó a huelga a la empresa por revisión contractual y demandas de aumento salarial y prestaciones. Para lograr sus objetivos Vallejo promovió la huelga y paros escalonados de los ferrocarrileros, hasta lograr la firma de un convenio en el que la empresa Ferrocarriles Nacionales de México y el STFRM dieron por terminados los problemas de



Reunión con pobladores de Tierra Blanca, Veracruz, en lucha contra los liderazgos corruptos y por la integración de un organismo honrado que vele por sus intereses (Álbum fotográfico en el FCTPA-APDVM).

la revisión del contrato colectivo de trabajo. Sin embargo, en marzo enfrentó problemas con las huelgas del Ferrocarril Mexicano, el Ferrocarril del Pacífico y la Compañía Terminal de Veracruz por violaciones al contrato.

Paralelo a los ataques de la prensa en contra de Vallejo y el comité ejecutivo del sindicato, surgió el problema del emplazamiento a huelga para el 9 de marzo por violaciones al contrato del Ferrocarril del Pacífico, que habían prorrogado por su cuenta los delegados de las secciones afectadas, así como del Ferrocarril Mexicano y de la Compañía Terminal de Veracruz, que por error no habían quedado incluidos en la última revisión contractual.

En el caso del Ferrocarril Mexicano, el secretario del Patrimonio Nacional informó a Vallejo que la situación legal y económica de esa empresa era diferente a la de los Ferrocarriles Nacionales de México: la empresa se encontraba incapacitada para satisfacer prestaciones económicas adicionales y el contrato de trabajo en vigor entre el Ferrocarril Mexicano y sus trabajadores vencía hasta 1960. Lo único que la empresa aceptaba era eventualmente corregir las violaciones al contrato colectivo en vigor.

La correlación de fuerzas no estaba a favor del sindicato ferrocarrilero y era obvia la trampa que habían tendido los enemigos de Vallejo incrustados en el Ferrocarril del Pacífico; por lo tanto, Demetrio debió desistir de estos emplazamientos hasta tener condicio-

¹⁶ Véase Armando de María y Campos, *Adolfo López Mateos, un ciudadano, cómo es y cómo piensa*, México, Libro Mex Editores, 1958, pp. 440-441.



Más adhesiones al Movimiento Sindical Ferrocarrilero (MSF) y a la Comisión Nacional de Auscultación y Organización (CNAO) en Tierra Blanca, Veracruz. Junio de 1974 (Álbum fotográfico en el FCTPA-APDVM).

nes más adecuadas para la lucha. Sin embargo, “con la euforia de los éxitos obtenidos en las luchas anteriores”, los partidos políticos —PP, PCM y PO-CM— impulsaron a Vallejo a seguir adelante con el emplazamiento a huelga, resolución que Demetrio lamentó acatar posteriormente.¹⁷

Los acontecimientos siguieron su curso y el licenciado Pavón Flores volvió a entrevistarse con el presidente López Mateos. La propuesta para resolver este emplazamiento se redujo a sólo dos puntos: pago de 16.66% de aumento sobre los 215 pesos, y reparación de las violaciones al contrato. Como respuesta, el abogado aseguró que el presidente estaba de acuerdo con la proposición y que ordenaría firmar los contratos.

Al mantener el sindicato sus demandas a través del

¹⁷ APDVM, FCTPA, entrevista a Demetrio Vallejo realizada por Elena Poniatowska, p. 207. Véase también “Declaraciones exclusivas de Vallejo”, en *El Espectador*, núm. 2, junio de 1959, pp. 18-20.

paro de labores, el gobierno optó por la represión, y para justificar su actuación acusó a Vallejo de “agitador comunista”. El 28 de marzo Vallejo fue aprehendido en la ciudad de México, con su Comité Ejecutivo y miles de ferrocarrileros, para ser remitido al Campo Militar núm. 1. El 13 de abril de 1959 apareció la noticia en los diarios capitalinos: “Fue decretada la formal prisión de Vallejo y sus principales ‘socios’”; él y otros 63 trabajadores eran considerados una “camarilla de rojillos” y el gobierno alardeaba que se había obrado con “estricto apego de la ley”. En la averiguación previa 434/55, la Procuraduría General de la República exponía los hechos delictivos correspondientes:

1. Disolución social. Párrafo 4º del artículo 145 del Código Penal Federal.
2. Delito contra la economía. Fracción III del artículo 254 del Código Penal Federal.
3. Ataques a las vías generales de comunicación. Fracción VII del artículo 167 del Código Penal Federal.
4. Delitos equiparables al de resistencia de particulares. Artículo 181 del Código Penal Federal, sancionado en el artículo 180 del mismo.
5. Asonada o motín, artículo 144 del Código Penal.
6. Amenazas. Fracción II del artículo 282 del Código Penal Federal.¹⁸

En la memoria de Demetrio quedó grabada esa noche que los sacaron del Campo Militar núm. 1: “(...) estaba lloviendo, bajo los truenos como si el cielo estuviera en contra de los procedimientos arbitrarios de la policía y del ejército, y con el ejército y con granaderos nos llevaron a Lecumberri, al Palacio Negro de Lecumberri”.

Preso político

Demetrio Vallejo dedicó la mayor parte de su tiempo en la cárcel —11 años, 4 meses y un día— a apelar sus derechos como ciudadano ante las autoridades guber-

¹⁸ CEMOS, AVC, c. 5, f. 16, Texto de la consignación de Demetrio Vallejo y socios del 9 de abril de 1959. Véase el *Código Penal para el Distrito y territorios federales en materia de fuero común y para toda la República en materia de fuero Federal*, México, Minerva, 1944, pp 103-105 y 110-116.

namentales, con base en las leyes y en la Constitución mexicana, y defendiendo a sus compañeros y a presos comunes.

A partir de 1960 mantuvo relación epistolar con ferrocarrileros de diversas entidades y los aconsejó y orientó para continuar con la demanda de sus derechos laborales. A su vez escribió artículos de denuncia en diversas revistas, así como libros sobre sus experiencias en el movimiento ferrocarrilero y en la cárcel, tales como: *¡Yo acuso!*; *La monstruosidad de una sentencia*; *Las luchas ferrocarrileras que conmovieron a México* y *Mis experiencias y decepciones en el Palacio Negro de Lecumberri*.

En el penal fue golpeado y mantenido incomunicado por no acatar las reglas del lugar. Para manifestar su inconformidad se declaró en huelga de hambre en diversas ocasiones. Una de ellas colectiva, llevada a cabo en noviembre de 1960, en la que participaron David Alfaro Siqueiros, Valentín Campa y otros “presos comunistas”. No obstante las manifestaciones de protesta, seis años después Vallejo fue trasladado a la penitenciaría de Santa Martha Acatitla, donde rotundamente rechazó solicitar el indulto.

Debido a las condiciones económicas en las que Vallejo se encontraba en la cárcel, tuvo dificultades para mantener a la familia que había formado con Laura Garamendi, originaria de Tlapacoya, Veracruz, profesora de primaria con la que se había establecido en Coatzacoalcos con sus seis hijos —cuyos nombres tomaron de diversas obras literarias que había leído: Legardere, Achmed, Aurora, Ferneli, Abdisameth y Armando—, por lo que ella debió quedarse en Coatzacoalcos para sacar adelante a sus hijos y se alejó de él por su obstinación de no querer recibir dinero de otros sindicatos y compañeros ferrocarrileros, porque para él era importante que esa cooperación fuera espontánea y no se explotara su situación como preso político. Sólo su sobrina Lilia Benítez, sus hermanas y su hija Aurora siguieron visitándolo en la cárcel.

En determinados momentos Vallejo buscó otras relaciones sentimentales que no fructificaron. Su leal compañera y amiga desde la juventud hasta su muerte fue su sobrina Lilia, con la que contó incondicional-



11.- El ingeniero Heberto Castillo y el ferrocarrilero Demetrio Vallejo unen esfuerzos para la integración de un “auténtico partido de los trabajadores”. Septiembre de 1974 (Álbum fotográfico en el FCTPA. DAVM).

mente, tanto en los momentos de triunfo como en las adversidades.

Bandera del movimiento estudiantil

En marzo de 1968 Vallejo se declaró en huelga de hambre por tiempo indefinido hasta que se cumpliera con la ley y su derecho a la libertad, por lo que lo obligaron a tomar alimento a través de una cánula. Fue entonces cuando contó con el apoyo de los estudiantes de la UNAM y del Politécnico, y fue considerado símbolo y bandera de lucha entre los estudiantes del movimiento de ese año, quienes se movilizaron, entre otras demandas, por la derogación del delito de disolución social.¹⁹

En la UNAM, las paredes de diversas facultades y escuelas estaban saturadas con periódicos murales en los que informaban sobre la situación jurídica de Vallejo y Valentín Campa, así como de la historia de los

¹⁹ Pablo Gómez, “Los misterios del 68”, en *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura*, núm. 115, septiembre de 1998, pp. 12-15, explica que lo que impulsaba la acción estudiantil era la lucha por la libertad de Vallejo y Campa y de muchos otros que se encontraban en prisión, porque esos jóvenes repudiaban “la prisión política como elemento integrante del autoritarismo en el Estado represivo que se había venido creando”, y el propósito fundamental del movimiento fue lograr una apertura democrática en la que se respetaran las garantías constitucionales.



Manifestación de los trabajadores de Refrescos Pascual, organizados y en lucha por mejoras salariales y una auténtica representación sindical. 1 de mayo de 1983 (Memorias de Pascual. La construcción de una cooperativa. La lucha, México, Trabajo Arte y Cultura, 2004, t. 2, p. 120).

movimientos obreros y estudiantiles desde 1958. El 4 de abril sumaban 25 los estudiantes en huelga de hambre, y entre los volantes que se distribuían alrededor de ellos se encontraba un mensaje de Vallejo en el que agradecía su solidaridad. En el mitin programado para esa tarde en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales se esperaba contar también con la presencia de los alumnos de la Normal Superior.

Cuatro días después, cerca de la Plaza de la Ciudadela tuvo lugar un enfrentamiento de estudiantes de las Vocacionales 2 y 5 (del IPN) contra alumnos de la preparatoria particular Isaac Ochotorena y pandilleros callejeros, mismo que continuó con pedradas a la preparatoria particular. Lo anterior sirvió de pretexto para la intervención del cuerpo de granaderos y

arremeter en contra de estudiantes y profesores del plantel 5.²⁰

El 26 de julio, aniversario del triunfo de la Revolución cubana, organizaciones políticas de izquierda —junto con estudiantes de diferentes escuelas— realizaron una manifestación en la que portaban mantas con consignas en favor de la lucha de cubanos y vietnamitas; en contra del imperialismo estadounidense; por la libertad de Demetrio Vallejo (con estandartes con su fotografía) y los demás presos políticos. Entre los volantes que repartían se leía “La Internacional” y un canto revolucionario con título “El Rielero”, signado por el Centro de Estudios Políticos “Movimiento 18 de marzo”. Las calles de la entonces avenida San Juan de Letrán se llenaron de jóvenes que gritaban y cantaban eufóricos hasta que llegaron al Hemiciclo a Juárez, donde fueron dispersados con gases lacrimógenos lanzados por los granaderos. Algunos de los que se encontraban en el mitin se dirigieron al Zócalo capitalino, para apoyar la marcha de los estudiantes que se manifestaban contra la represión de fuerzas policíacas en la Ciudadela, pero también fueron objeto de violencia por parte de los granaderos.²¹

A partir de ese día el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz, con el pretexto de salvaguardar la paz, la demo-

²⁰ Sergio Aguayo Quezada, 1968. *Los archivos de la violencia*, México, Grijalbo, 1998, pp. 123-137.

²¹ Para mayor información sobre el movimiento estudiantil en 1968 véanse, además de las obras citadas de Raúl Álvarez Garín y Sergio Aguayo Quezada, los trabajos de Javier Barros Sierra, 1968, *conversaciones con Gastón García Cantú*, México, Siglo XXI, 1972; Jorge Carrión *et al.*, *Tres culturas en agonía, Tlatelolco*, 1968, México, Nuestro Tiempo, 1969; Daniel Cazes, *Crónica 1968*, México, Plaza y Valdés, 1993; Luis González de Alba, *Los días y los años*, México, Era, 1971; Edmundo Jardón, *De la Ciudadela a Tlatelolco*, México, Fondo de Cultura Popular, 1969; Raúl Jardón, 1968, *el fuego de la esperanza*, México, Siglo XXI, 1998; *El espionaje contra el movimiento estudiantil. Los documentos de la Dirección Federal de Seguridad y las agencias de inteligencia estadounidense en 1968*, México, Itaca, 2003; Carlos Monsiváis, *Días de guardar*, México, Era, 1970; Luis Olivera, *Impresos sueltos del movimiento estudiantil mexicano*, 1968, México, UNAM, 1992; Elena Ponia-towska, *La noche de Tlatelolco*, México, Era, 1971; Julio Scherer García y Carlos Monsiváis, *Parte de guerra. Tlatelolco 1968 y Parte de guerra II. Los rostros del 68*, México, Nuevo Siglo Aguilar/UNAM, 1999 y 2002; Paco Ignacio Taibo II, *68*, México, Joaquín Mortiz, 1991, y José Revueltas, *México 68: juventud y revolución*, México, Era, 1978.

cracia y la soberanía nacional ante la opinión pública nacional e internacional (por ser México sede de los XIX Juegos Olímpicos en octubre), hizo gala de una fuerza bruta impresionante. Por un lado, el presidente ignoraba las demandas de justicia de Vallejo, quien mantenía una huelga de hambre que preocupaba a familiares, amigos, estudiantes y asociaciones conscientes de la lucha de clases y de la justicia. Por otro, Díaz Ordaz arremetía contra el movimiento estudiantil y después del bazuko a la puerta de la preparatoria 1 de la UNAM, en el viejo edificio de San Ildefonso (a fin de controlar a alumnos que protestaban por la represión a compañeros y amigos), el rector de la UNAM, ingeniero Javier Barros Sierra, emitía el 31 de agosto un boletín en el que denunciaba la violación a la autonomía universitaria, después que los soldados habían tomado por la fuerza algunas instalaciones de la institución y remitido a la cárcel a varios estudiantes y profesores. Al día siguiente profesores, empleados, estudiantes y padres de familia se manifestaron por las calles de Insurgentes y Reforma; todos expresaban su indignación ante tales acontecimientos.²² En consecuencia, las cárceles empezaron a ser residencia de todo aquel que se manifestara en contra del gobierno.

El movimiento estudiantil se extendió hasta que fue brutalmente reprimido el 2 de octubre, con la llegada de tanques, soldados armados y policías a la Plaza de las Tres Culturas de la Unidad Tlatelolco; donde agredieron a la concentración estudiantil y a la población ahí reunida. Como resultado, miles de muertos, heridos y detenidos fueron trasladados al Campo Militar núm. 1. Muchos de los muertos resultaron desaparecidos, en tanto los heridos que lograron sobrevivir fueron remitidos a la cárcel de Lecumberri o a la de Santa Martha Acatitla y se intensificó la persecución en contra del movimiento.

En consecuencia, durante los dos años siguientes Vallejo mantuvo su actitud de protesta mediante con-



Digno representante de la clase obrera en la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión. Septiembre de 1985 (Memorias de Pascual. *La construcción de una cooperativa. La lucha*, México, Trabajo Arte y Cultura, 2004, t. 2, p. 159).

tinuas huelgas de hambre, quedando confinado en la enfermería del penal hasta que el presidente Gustavo Díaz Ordaz derogó el delito de disolución social. Entonces Vallejo pudo salir de la cárcel el 24 de septiembre de 1970, junto con Valentín Campa.

Reivindicador de los derechos de los ferrocarrileros

Tal como lo prometió, Vallejo visitó a sus compañeros ferrocarrileros en toda la República mexicana. Sin embargo, constantemente era objeto de persecuciones y agresiones por parte del gobierno, como cuando fue apresado y detenido en los separos de una delegación en la ciudad de México, acusado de “sabotaje en los ferrocarriles”.

A partir de 1971 organizó la primera Asamblea Nacional Constitutiva del Movimiento Sindical Ferrocarrilero (MSF) y fue nombrado presidente del organismo, por lo que viajó constantemente a la provincia para estar en contacto con los trabajadores del riel y ayudarlos a solucionar sus conflictos laborales.

²² AGN, FG, serie DGIPS, c. 521, ff. 420, 438, 485, 487 y 575.



Otras alternativas políticas

En 1972 fundó los comités de auscultación y coordinación con el ingeniero Heberto Castillo, para después organizar la Comisión Nacional de Auscultación y Organización (CNAO) y finalmente constituir, dos años después, el Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), donde fue nombrado secretario de organización. Entre sus actividades en el PMT también se dedicó a escribir artículos en *Insurgencia Popular*, órgano del partido, en los que denunciaba las corruptelas del gobierno en turno y proponía soluciones a problemas de los trabajadores y del pueblo mexicano.

Durante ocho años continuó con sus actividades como presidente del MSF y secretario de organización del PMT. En 1982, la sección 15 del MSF promovió la lucha de los trabajadores del Hospital Colonia en contra de su incorporación al Instituto Mexicano del Seguro Social. También en ese año, dentro de las actividades del PMT, Vallejo fungió como asesor en el movimiento de los trabajadores de Refrescos Pascual, y en 1985, con su apoyo y el de varios miembros del partido, se logró la constitución de la Sociedad Cooperativa Trabajadores de Pascual.

Sin embargo, en 1983 Vallejo enfrentó conflictos al interior del PMT y fue acusado de no acatar los lineamientos del partido y de hostigar a una compañera. Vallejo se defendió de las imputaciones de que fue objeto y el resultado fue su destitución del cargo en la secretaría de organización, por lo que junto con varios correligionarios renunció al PMT e ingresó al Partido Socialista Unificado de México (PSUM).

Diputado a la LIII Legislatura

Congruente con su afiliación a dicho partido, un año después ocupó la secretaría general del Movimiento Ferrocarrilero Democrático (MFD) y fue electo diputado plurinominal a la LIII Legislatura por el PSUM, donde fue miembro de la Comisión de Trabajo y Previsión Social, con constantes participaciones en la defensa de los trabajadores del riel. Sin embargo, la muerte lo sorprendió el 24 de diciembre de 1985 víctima de un infarto.

Conclusiones

Como se constata en el transcurso de la vida de Vallejo, desde muy joven demostró su interés y capacidad para defender a los trabajadores víctimas de injusticias y malos tratos. Su actividad política giró alrededor de las demandas del sector obrero y continuamente se enfrentó a los líderes corruptos —Fidel Velázquez, Jesús Díaz de León o Luis Gómez Z.— y a la gerencia de la empresa ferrocarrilera, así como al gobierno priista en turno.

Cuando el gobierno federal optó por la represión y recluyó a Demetrio Vallejo en la cárcel, no sólo le interesaba detener una huelga sindical. La política oficial consistía en seguir los lineamientos del imperialismo estadounidense en el contexto de la guerra fría, y con ello frenar el triunfo del sindicato democrático independiente representado por el “líder sindical rojillo”, para detener la lucha en contra de la corrupción y las injusticias sociales.

Demetrio Vallejo fue un preso político que no se dejó doblegar por los golpes físicos y la represión de que fue objeto. Fiel a sus convicciones jamás aceptó el indulto que el gobierno le ofrecía y salió libre con la cabeza en alto, al lograr la derogación del delito de disolución social.

Su actividad como luchador social lo llevó a organizar el MSF y a impulsar la creación del Partido Mexicano de los Trabajadores (PMT), donde pudo llevar a la práctica sus experiencias como líder sindical tanto en la asesoría a los integrantes de su gremio como a los trabajadores de otras empresas (como fue el caso de la cooperativa de la empresa Pascual). Vallejo fue una persona que impulsó la lucha en contra de la corrupción y a favor de la democracia, la independencia, la justicia y por mejorar las condiciones económicas del proletariado. Merecidamente se ganó la admiración y respeto del sector obrero y del pueblo mexicano.

José Medina
González Dávila

A N T R O P O L O G Í A

La cacería del venado entre los apaches y los huicholes: prácticas ancestrales vigentes dentro de un mismo campo semántico cultural



Untroducción: la caza del venado como intersección nodal de la religiosidad amerindia

Uno de los pueblos indígenas más emblemáticos del hemisferio norte, pero irónicamente uno de los menos estudiados desde la antropología, son los apaches. Identificados en el imaginario popular como guerreros sanguinarios y audaces, la mayor parte de la concepción histórica contemporánea continúa perpetuando esta imagen de manera generalizada. Desgraciadamente, muy pocos estudios etnográficos se han elaborado sobre este grupo en los últimos ochenta años y todavía existen muchos elementos de sus prácticas religiosas, ceremoniales, rituales, y su cotidianidad que permanecen sin ser exploradas por la etnología.

Uno de tantos elementos a los que poca atención se le ha prestado en la literatura etnográfica ha sido el proceso de la cacería del venado. Poseedores de un *corpus* mitológico amplio y de una cosmovisión particular bien definida, los apaches asocian al venado en prácticamente todas las etapas y momentos de su vida. Desde su aparición en mitos, leyendas, rezos, danzas y ceremonias hasta su ingesta como fuente de “vida” corporal y espiritual, el venado figura como uno de los animales más icónicos en la religiosidad y vivencia apacheana.¹

El presente artículo tiene la finalidad de ser una primera aproximación etnográfica y de análisis antropológico comparativo sobre la cacería del venado entre los apaches de Estados Unidos, así como de la ritualidad asociada a la misma. Para este efecto, se tomarán en cuenta los datos de campo recopilados por el autor en 2009-2010, así como en entrevistas posteriores a miembros reconocidos de las comunidades atapascanas del sur que aumentan el acervo de información para fines analíticos. Por otro lado, este trabajo presenta una comparación sintética con la caza del vena-

¹ Término genérico de la etnología estadounidense para designar a todos los grupos atapascanos del sur.

do entre los huicholes, de acuerdo con las observaciones de Carl Lumholtz, llevadas a cabo en 1895 en el occidente de México. A través de este breve ejercicio será posible identificar ambos espacios culturales —el apache y el huichol— como parte de un mismo complejo semántico, vinculado por medio de un conjunto de relaciones fundamentadas en procesos semióticos comunes.

La pretensión general de este texto es incitar a una discusión más amplia respecto a la cacería y simbología ritual del venado entre los pueblos amerindios en México y en Estados Unidos, partiendo de las concepciones cosmogónicas de los mismos y que se entrelazan con las de otros grupos indígenas. De manera sintética, los apaches conciben al venado como la materialización por excelencia de las entidades sobrenaturales que transmiten dones al pueblo. Fuente de alimento espiritual y corporal, sustento de la espiritualidad y recurso indispensable para su religiosidad aborigen, el venado detenta un lugar de honor y respeto en la cosmovisión apache, que se vincula con casi todas sus prácticas ceremoniales. De manera correspondiente, los huicholes conciben al venado de manera similar, siendo el cérvido objeto de muestras de extremo respeto y de consideración como la “ofrenda” predilecta por sus deidades.

Para la demostración de dichas afirmaciones, el presente artículo comienza con un breve resumen de la mitología apacheana, que vincula al venado como entidad espiritual/corporal con los apaches, para después analizar tres casos de cacería. El artículo demuestra cómo, pese a las adaptaciones propias a su entorno contemporáneo, los fundamentos esenciales de la caza siguen vigentes entre los apaches, como un legado de su pasado y herencia cultural que perdura para el futuro. Finalmente, el texto concluye con una sucinta comparación con el proceso de cacería de los huicholes, donde se analizarán *inter pares* las particularidades de este grupo con los correspondientes de los atapascanos del sur. Estos procesos no sólo los vinculan con otras etnicidades amerindias, sino también con una cosmovisión de la cual no pueden concebir dissociarse. Éste es el legado de sus ancestros.

Mitos relacionados con la cacería del venado: un punto de inicio analítico

Morris Edward Opler, considerado como uno de los etnólogos más destacados del suroeste estadounidense durante el siglo pasado, dedicó considerable tiempo y esfuerzos durante la década de 1930-1940 a la elaboración de las primeras etnografías detalladas de los apaches en Arizona y Nuevo México. Entre sus textos encontramos la recopilación de los mitos y leyendas de los diferentes grupos apacheanos, siendo los chiricahuas y los mescaleros aquellos a los que dedicó mayores esfuerzos. Sin embargo, también desarrolló y publicó las mitologías de los apaches lipanes, jicarillas y de montaña blanca, mismas que no han recibido el merecido reconocimiento entre la comunidad antropológica contemporánea.

Una de las características más importantes de todas las mitologías de los apaches es la presencia de relatos, instrucciones ceremoniales y rituales, y concepciones específicas referentes al venado. Mientras existan diferencias y particularidades sobre el mismo entre las diferentes subdivisiones de los apaches, todas son consistentes en el valor e importancia que este animal posee en su vida cotidiana y religiosa. La asociación del venado con la pureza femenina, la fertilidad, la abundancia, la “medicina de vida”, así como con aquello que se considera símbolo de lo sobrenatural, dota una caracterización y jerarquización al venado como coyuntura fundamental de la cosmovisión apache.

Opler² señala que entre los apaches chiricahuas existen tres mitos fundamentales sobre el venado, uno de ellos directamente relacionado con la cacería. En el mito número veinte³ señala al venado como la fuente de alimentos e indica que la carne del venado debe consumirse limpia de toda sangre. Este referente es importante, pues en las entrevistas y observaciones etnográficas hechas en 2009, 2010 y 2011 los informantes hicieron clara distinción de que no consumen la sangre del venado, y si es posible, el mismo es desangrado en el lugar de su muerte.

² Morris E. Opler, *Myths and Tales of the Chiricahua Apache Indians*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994 [1942].

³ *Ibidem*, p. 44.

En el mito 36 del citado autor, titulado “Coyote mata a Venado con su ceremonia”,⁴ se representa uno de los mitos más largos de los chiricahuas. En el mismo, “Coyote caza a Venado”⁵ por medio de una emboscada con arco y flechas, las cuales deben penetrar el costado de la presa. El cazador, Coyote, realiza un canto ritual al momento de la muerte de Venado, el cual expira durante la madrugada. Finalmente, el mito señala que no se deben comer las entrañas del venado, sino deben dejarse en el lugar. Todos estos elementos son fundamentales en su consideración, pues en las prácticas chiricahuas tradicionales y contemporáneas de cacería del venado, dichos actos se llevan a cabalidad de manera ceremonial en remembranza del mito.

Finalmente, el primer mito de la segunda sección de la recopilación de mitologías de los chiricahuas realizadas por Opler,⁶ identifica la práctica de los jóvenes y cazadores adultos de frotarse las piernas con grasa del venado. El mito lo identifica como el acto de “alimentar a las piernas”, en preparación para la cacería. Nuevamente, este elemento resulta fundamental para la práctica contemporánea de la caza de venados entre los apaches.

Opler también realizó recopilaciones de los mitos y leyendas de otros grupos apaches. Uno de sus trabajos más completos —pero menos conocidos— es la colección mitológica referente a los apaches lipanes, publicada originalmente en 1940. En este trabajo se recopilan 13 mitos referentes al venado, cuatro de ellos específicos de la cacería. Si comparamos esta proporción frente a la mitología chiricahua (casi equivalente a cuatro a uno), podemos identificar la importancia del venado y su cacería para los lipanes.

En uno de los primeros mitos de la antología de Opler se señala que una de las personalidades mitológicas más importantes de los apaches, Asesino de Enemigos —una figura semi-deificada entre todos los grupos atapascanos del sur— crea a Venado como un ser de alta distinción y respeto.⁷ En este mito se señala

⁴ *Ibidem*, pp. 58-60.

⁵ Se utilizan mayúsculas para indicar que el sujeto es una entidad sobrenatural y espíritu primigenio, que incluye pero no es equiparable con el animal que le representa.

⁶ *Ibidem*, p. 91.

⁷ Morris E. Opler, *Myths and Legends of the Lipan Apache Indians*, Nueva York, American Folklore Society, 1940.

que para que pudiera moverse, Asesino de Enemigos mandó que cuatro remolinos, provenientes de cada dirección del mundo, ingresaran al cuerpo de Venado. Éstos se convirtieron en su “espíritu de vida” y por tanto sus mensajeros. Es por este motivo que los vientos de las cuatro direcciones alertan a Venado sobre la presencia de cazadores.

Finalmente, este mito indica que si el cazador realiza los rezos y cantos adecuados, Venado se deja cazar al salir al descubierto. Resulta tentador inclinar el análisis a suponer un “autosacrificio” del venado ante el cazador. Sin embargo, asumir esta postura implica descartar otras fuentes e interpretaciones de la mitología amerindia, así como ignorar los datos etnográficos referentes a la cacería práctica y ritual. En el caso concreto de los apaches lipanes, tan sólo debemos revisar algunas páginas más adelante del texto de Opler para encontrar el mito titulado “Bufón ayuda al cazador de venados”.⁸ El “bufón” o “payaso” es un *gahan*, uno de los “Espíritus de la Montaña”, que representan a las entidades sobrenaturales más importantes de los apaches. En el primer mito ya citado Asesino de Enemigos, otorga a Bufón la responsabilidad de cuidar al venado. De esta manera, mientras que el “dueño de Venado” es Asesino de Enemigos, el cuidador y encargado de su bienestar es Bufón.

En este segundo mito se narra que un cazador llevaba ya varios días sin encontrar presa. Bufón se apiadó de él y le enseñó a cazar al venado con arco y flechas. Como parte de su tutela, el *gahan* enseña al cazador la ceremonia propia para cazar venados, destacando que no debía matar al primer venado que se le cruzara. Como desenlace del mito, Bufón señala que el cazador no podrá matar venados hasta que éste “tenga mucha hambre y cansancio”. De esta manera, se instituye con carácter mitológico el acto ritual de la penitencia del cazador de manera previa a la cacería de venados.

En un sintético análisis de ambos mitos lipanes, se puede contemplar que más que un “autosacrificio” del venado encontramos una “complicidad” entre el *gahan* encargado de los venados y el cazador, el cual busca la ayuda del primero por medio de la penitencia y el

⁸ *Ibidem*, p. 52.

esfuerzo físico y espiritual. La piedad del *gahan*, la penitencia del cazador y el implícito reconocimiento honoroso al dueño de los venados representan el eje relacional de la caza ritual y ceremonial del venado, como entidad corpórea y de su contraparte simbólica como una extensión de *Yetasetá*, el Creador. Es a partir de estos dos mitos que el resto de leyendas lipanes marcan las instrucciones complementarias para la cacería del venado, tales como la instrucción de matar al venado en emboscada.⁹

Sin embargo, existen otros mitos lipanes que amplían la importancia del venado en su cultura material y espiritual. Dos de ellos hacen referencia a mujeres que viven con los venados.¹⁰ Mientras que una lectura de estos mitos es que dicha conducta corresponde a personas que tratan de parecerse a una entidad animal, en la cosmovisión apache el venado corresponde al inframundo, al agua, a la noche, y por lo tanto a la mujer. Ésta es la razón por la cual durante la ceremonia de la pubertad femenina de todos los grupos apaches, la joven usa un vestido de piel de venado teñido de blanco o de color claro. Mientras que simboliza también a la figura mitológica de la primera mujer, Mujer Pintada de Blanco, el simbolismo vinculante con el venado es más que evidente.

Tres de los mitos recopilados por Opler entre los lipanes resultan prácticamente idénticos a los de los chiricahuas.¹¹ Entre ellos destaca aquel que indica que hay que “alimentar a las piernas” con grasa de venado. Éste es complementario con otro relato mitológico previo en la obra del mencionado etnólogo: “El corredor más rápido”. En este mito se narra la historia de un muchacho que alimentaba sus piernas con grasa de venado y salía a correr todas las noches, hasta que en una ocasión alcanzó a un venado a plena carrera y lo mata con sus propias manos. Este referente mítico es importante en el análisis de los recuentos etnográficos que se presentarán más adelante en este texto, así como el hecho de que en la historia el muchacho destripa al animal y deja en el lugar sus entrañas. Mayor importancia debe reci-



Figura 1. Amuletos de cola de venado mula, usados por apaches lipanes. Colección del autor.

bir en un análisis comparativo este mito, cuando se considera que en un mito anterior, “La carrera entre Venado y Antílope”, se señala que Venado es el corredor más veloz de todos los animales.¹²

En su conjunto, el análisis del *corpus* mítico de los apaches respecto al venado señala que en los mitos y leyendas atapascanas se proporcionan los actuales fundamentos rituales y ceremoniales de la cacería del cérvido. Como se verá en los ejemplos y testimonios etnográficos, las instrucciones presentes en los mitos vinculan a los apaches por medio de una compleja ritualidad con su cosmovisión y religiosidad. Por este motivo, la cacería no sólo debe ser interpretada desde su perspectiva técnica, sino simbólica. Cazar venados es una remembranza de los mitos y leyendas, representando la cacería en sí una reconstrucción y representación de dichos mitos. Se trata, entonces, de un elemento confirmante de su identidad étnica por medio de la repetición y continuación de un conjunto de tradiciones que les vinculan con sus ancestros en el

⁹ *Ibidem*, pp. 54-55.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 51 y 285.

¹¹ *Ibidem*, pp. 178, 179 y 288.

¹² *Ibidem*, p. 200.



Figura 2. Medallón ceremonial apache, elaborado en cobre. La figura principal representa al *gahan*. Nótese la simbología grabada referente al venado. Colección del autor.

inframundo, lugar desde donde proviene su cosmovisión de acuerdo con su religiosidad amerindia.

El simbolismo y la ritualidad del venado entre los apaches contemporáneos

Como resulta evidente en la breve síntesis de los mitos recopilados por Opler presentados en el apartado anterior, la importancia simbólica del venado entre los apaches consiste en un eje inalienable de su cosmovisión y vida social-ceremonial. De carácter específico, existen dos subespecies del venado que son objeto de cacería y empleo ceremonial por los apaches: el venado de cola blanca (*odocoileus virginianus*) y el venado mula (*odocoileus hemionus*), ambos presentes en el territorio tradicional apache. Cada uno se emplea de manera diferente, por lo que la técnica de cacería para cada animal es relativamente distinta. Sin embargo, el simbolismo de ambas especies resulta consistente en todos los subgrupos apaches, lo que se ve reflejado en sus prácticas ceremoniales y religiosas.

Existen procesos ceremoniales y rituales que se comparten en el macro grupo apacheano y que los vinculan en un mismo complejo de prácticas rituales. De manera breve, se presentarán dos procesos ceremoniales compartidos entre los apaches donde el venado resulta el elemento temático central, así como una concepción simbólica específica de los apaches lipanes. En todos los casos, la figura central del venado los relaciona dentro de un complejo religioso integrador que es común entre todos los atapascanos del sur.

La ceremonia de la pubertad femenina o "el Amanecer"

Como la gran mayoría de las sociedades humanas, los apaches contemplan como uno de sus ejes rituales ceremoniales más importantes la transición de la infancia a la adultez de sus jóvenes. En el caso apache, al tratarse de un conjunto de sociedades principalmente matrilineales, el énfasis ceremonial y mitológico se concentra en la pubertad femenina. La institución de esta ceremonia característicamente apache proviene de su concepción mitológica, donde una de las figuras centrales de su religiosidad nativa, Mujer Pintada de Blanco, instruye a los hombres en la correcta conducción y ejecución de la misma.¹³ Desde este fundamento mitológico, la ceremonia de la pubertad femenina constituye una de las prácticas más emblemáticas de este grupo indígena.

Cada familia es responsable de los preparativos y organización de la ceremonia, aunque implica un carácter colectivo, comunitario e intercomunitario. Desde que una madre da a luz a una niña, comienza el delicado proceso educativo que le preparará para enfrentar la ceremonia de la pubertad y lo subsecuente en su vida. A partir de los seis o siete años de edad, las estrictas normas relacionales y rituales de los apaches comienzan a aplicarse entre los niños, lo que se repetirá a todo lo largo de su vida.¹⁴ La niña no puede interactuar de manera directa con ningún varón con excepción de su padre y abuelos, quedando toda su

¹³ Morris E. Opler, *op. cit.*, 1994 [1942].

¹⁴ Morris E. Opler, *An Apache Life-Way, The economic, social and religious institutions of the Chiricahua Indians*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1996 [1941].



Figura 3. Vestido para la ceremonia de la pubertad femenina. Apache chiri-cahua. Elaborado con piel de venado. Arizona State Museum, 1996.



Figura 4. Vestido para la ceremonia de la pubertad femenina. Apache mescale-ro. Nótese la cola de venado al frente del vestido a manera de amuleto. Museum of Anthropology, Pennsylvania State University, 2009.

formación a cargo de su madre, sus abuelas y otras mujeres del grupo familiar. Durante este periodo se le instruye en la división laboral correspondiente, en las labores domésticas, de medicina tradicional, en los cantos y rezos que necesitará en su vida adulta como eje central de la familia.¹⁵

La ceremonia de pubertad inicia propiamente con la primera menstruación de la joven, la cual comienza un proceso de aislamiento y preparación intensiva.¹⁶ Su madre y/o abuela se concentran en enseñarle los cantos, rituales y conocimientos requeridos para la ceremonia y también empiezan a confeccionar el vestido ritual. Éste se elabora exclusivamente de piel de venado mula (*odocoileus hemionus*) hembra y tiene que ser curtido de tal manera que sea totalmente blanco o de

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ La subsecuente síntesis de la ceremonia, sus preparativos y consecuencias fueron recopilados por el autor durante la temporada de campo 2009-2010 entre varios grupos apaches. Dichos datos son compatibles con los presentados por Opler; véase Morris E. Opler, *op. cit.*, 1996 [1941], pp. 82-139.

color claro. En el mismo, se elaboran decorados con cuentas de los colores propios del subgrupo étnico y familiar al que pertenece la adolescente, adjuntando al vestido en muchas ocasiones las colas de los venados empleados en la preparación del vestido. Este proceso puede llevar hasta sesenta o noventa días.

De manera paralela, se contacta al medicinero¹⁷ de la comunidad y se le solicita, por medio de ofrendas y regalos, que convoque a la ceremonia del “Amanecer” y que la conduzca. Durante este tiempo, la joven permanece aislada y reside en una choza específicamente elaborada para ella, donde sólo su madre y su abuela pueden visitarla, llevarle alimentos (principalmente carne de venado) y enseñarle los rezos correspondientes. Tras haberse realizado todos los preparativos, se convoca a toda la comunidad y a otros grupos apaches vecinos, o con los que se mantienen buenas relaciones, a la ceremonia.

De manera usual ésta tiene una duración de siete días y siete noches, de las cuales únicamente cuatro jornadas son públicas. Durante el proceso se lleva a cabo un complejo ritual que involucra la invocación de los Espíritus de la Montaña (*gahan*) —representaciones de las entidades sobrenaturales que regulan la cosmovisión apacheana— entre los que, como una de sus múltiples manifestaciones, se encuentra el venado. El procedimiento simbólico implica que la joven objeto de la ceremonia se convierte en “Mujer Pintada de Blanco”, figura mitológica de los apaches como la primera mujer. Durante este periodo, la joven se convierte en una deidad, en la encarnación de un espíritu sobrenatural que tiene la atribución de otorgar “vida” y otros dones a la comunidad. Esto se manifiesta cuando su rostro es decorado con *hodendat* (polen de *typha angustifolia*), el cual también es arrojado por la joven durante la ceremonia a la comunidad congregada a manera de un “bautismo” colectivo. Sin

¹⁷ Término que designa a la personalidad shamánica de la comunidad, la cual se nombra coloquialmente “Medicine Man” en inglés.



Figura 5. Medicinero apache pinta la cara de la niña durante la ceremonia de la pubertad con polen, usando un manojo de pasto verde. Thomas Mails, *The People Called Apache*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974.



Figura 6. Niña apache con la cara pintada con polen de *typha angustiflora* durante la ceremonia de la pubertad femenina. Thomas Mails, *op. cit.*

embargo, ésta no es la única atribución que tiene la iniciada. Una informante apache chiricahua comentó durante una entrevista en Nuevo México en febrero de 2010:

Mira, la niña es Mujer Pintada de Blanco, la que da los regalos a su gente [pueblo]. Por eso ella rocía con *hoden-dat* a los que se le acercan, y los *gahan* le ofrecen reverencias. Pero no te me confundas, la mujer es el venado y el venado es la mujer. El espíritu del venado es de la mujer, por eso trae el vestido de venado y las colas. Cuando crezca, como el venado, va a alimentar a su familia. Verás, el venado es vida, es comida, es fuerza, es espíritu. Por eso la mujer es Venado. Por eso siempre trae una cola de venado o su piel para rezarle.

De esta manera, la joven durante la ceremonia invoca los poderes sobrenaturales del venado para distribuirlos en su comunidad. El proceso correspondiente a esta práctica —misma que será tratada a profundidad en posteriores publicaciones— indica claramente la importancia que el venado posee, en su carácter simbólico, durante las etapas más importantes de la vida personal y comunitaria de los apaches. Dicho simbolismo no sólo se presenta durante los ritos de paso, sino también en otras ocasiones importantes para la vida ceremonial de las comunidades atapascanas.

Los Espíritus de la Montaña (gahan)

Una de las prácticas rituales más características de los apaches es la presencia de los Espíritus de la Montaña

o *gahan*. Éstos representan a los espíritus sobrenaturales mitológicos del surgimiento de los apaches, quienes invocan a las fuerzas y deidades que rigen la vida en el mundo. Con la excepción de *Yetasetá* o *Yosin* (ser supremo y creador de todo), los *gahan* representan a las fuerzas sobrenaturales más importantes de los apaches. Tanto su vestido como su participación invocan a la figura sobrenatural por excelencia: el venado.

La presencia de los *gahan* conlleva características particulares en cada grupo apache. Sin embargo, en su gran mayoría se ejemplifica con danzantes rituales con máscaras o capuchas con cornamentas de venado, ya sean reales o formadas con madera de mezquite. Desde esta perspectiva, los danzantes “enmascarados” *gahan* son en realidad danzantes del venado, una transmutación e invocación a los espíritus que otorgan la vida y bendiciones al pueblo apache.

Durante sus numerosas coreografías, sus movimientos y actos representan a un conjunto de animales con atributos sobrenaturales, entre ellos el venado. Tomando este último como figura integradora de todas las deidades y espíritus sobrenaturales, los pasos y coreografías rituales reflejan a todas las entidades anímicas que figuran en la mitología y cosmovisión apache, donde destacan el tecolote, el coyote, la serpiente, el trueno, el viento, los remolinos y otros. Sin embargo, el eje de todas estas transfiguraciones es el venado. En palabras de un danzante *gahan* entrevistado en 2010:

Pues mira, te diré que el *gahan* es el espíritu de la montaña, es el que es todos, es el que es dador de vida [...] Pues



Figura 7. Danzante *gahan*, Reservación Apache Mescalero, ca. 1930. Thomas Mails, *op. cit.*

sí, es el venado, nomás ve la máscara. Cuando danzamos no somos nosotros, es venado y tecolote y serpiente y coyote y el rayo el que está ahí. Nos paramos como venado, nos movemos como venado. Es el que da la vida.

Los *gahan* son interpretaciones de las figuras mitológicas apaches que integran a un conjunto de entidades sobrenaturales, y como tales, tienen la facultad de invocación divina, de sanación y de bendición individual y comunitaria. La presencia de los danzantes en

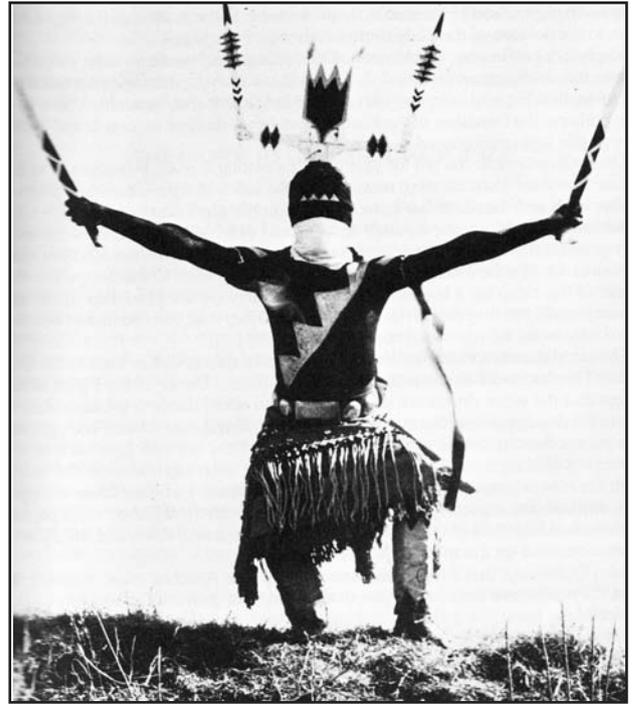


Figura 8. Danzante *gahan*, apache chiricahua. Andarako, Oklahoma, A. C. Hector, 1976.

las ocasiones más significantes de la vida apache nos señala su importancia tanto simbólica como ceremonial. En todas éstas, la presencia de Venado es uno de los elementos característicos y más destacables.

La asociación del venado-colorín-peyote entre los lipanes

Finalmente, en el caso de los apaches lipanes el venado posee otra concepción de carácter religioso-ritual: es hermano por asociación simbólica. Dentro del conjunto de prácticas ceremoniales de los apaches, solamente los lipanes y mescaleros han utilizado el frijol de laurel de montaña (*sophora secundiflora*), también conocido como “colorín”, y el peyote como elementos centrales de sus prácticas religiosas. En la actualidad, tan sólo un puñado de practicantes de estas tradiciones sigue llevándolas a cabo, pese a que su simbolismo es casi universalmente reconocido entre los apaches. Tanto el colorín como el peyote se utilizan como instrumentos inductores a un estado alterado de conciencia, el cual se requiere para sus prácticas ceremoniales.¹⁸ El testi-

¹⁸ José Medina González Dávila, “¿Qué significa ser apache en el siglo XXI? Continuidad y cambio de los lipanes en Texas”, tesis doctoral, México, Departamento de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Iberoamericana, 2011.



Figura 9. Danzantes *gahan* chiricahuas representado la coreografía específica a la cacería. Imagen registrada y elaborada por Thomas Mails, *op. cit.*

monio de un medicinero apache en 2009 nos ofrece una mirada a la concepción del peyote-colorín:

Pues mira, el venado es la fuente de nuestra vida, es el que nos dice cómo vivir, como alimentar a nuestros hijos. Nosotros vamos por él para alimentar a nuestros niños, ¿sabes? Pero también Venado nos enseñó las viejas ceremonias. Venado va y come colorín, y se va al otro mundo. Nomás velos cuando comen colorines. Por eso comemos en ceremonias al colorín, porque nos llevan con los ancestros, al otro mundo, allá a donde vamos cuando te mueres. Cuando abrimos al venado para comer vemos los colorines en la panza. Y cuando [el venado] los saca, pues se hacen la nueva medicina (peyote). Por eso la medicina viene de Venado, pero primero le entró como colorín. Si no me crees, nomás velos, míralos bien. Así es como aprendieron mis ancestros, así es como vivimos nuestras formas.

De esta manera, el complejo colorín-peyote-venado representa un bastión de las prácticas religiosas de los lipanes. El colorín es visto como el instrumento que

permite a los seres de “este mundo” viajar al “inframundo”, y a una dimensión donde ambos espacios coexisten. El venado, visto como una materialización simbólica del inframundo y de las entidades no corpóreas que les dotan de los elementos necesarios para subsistir, tanto en términos materiales como espirituales, representa un medio por el cual los apaches adquirieron algunas de las prácticas religiosas y ceremoniales más importantes. Pero, a su vez, dicha representación es tan sólo el medio por el que otras entidades espirituales se pueden manifestar a los hombres.

Aparentemente, tras la observación del venado, asociado con los hombres por medio de un proceso de parentesco simbólico, los lipanes desarrollaron sus propias ceremonias respecto al colorín y posteriormente al peyote, lo cual se debe también a la transculturación de otros grupos amerindios con los que mantuvieron contacto.¹⁹ De esta manera, la cacería del venado se contempla como un esfuerzo emprendedor de los hombres por acercarse a las divinidades, a todo aquello que resulta primigenio y sobrenatural en su cosmovisión. Capturar al venado implica sacrificio y dedicación por parte de los cazadores, reconociendo la astucia y habilidades del venado. Por este motivo, el proceso de la cacería supone una doble función: la material, para obtener un recurso natural que les permita subsistir; y la ritual, que les otorga un fundamento espiritual. Ambas confluyen en el marco de la tradición, misma que de manera transgeneracional proporciona los elementos necesarios para la continuidad de la religiosidad nativa apache.

Casos de cacería de venado entre los apaches: diferentes formas de vivir una invocación ritual y ancestral

Durante el estudio etnográfico hecho en Arizona, Nuevo México, Texas y Oklahoma en la temporada 2009-2010, se documentaron numerosos casos donde el venado y la cacería del mismo representan ejes nodales de las relaciones sociales-religiosas de los apaches. En agosto de 2011 dicha información se amplió, concentrándose en el proceso de cacería. Más que concebirse

¹⁹ *Idem.*

como un acto específico, la caza del venado representa un proceso ritual y ceremonial que implica una duración de varios días, pero cuya trascendencia continúa a lo largo de todo el año por medio de ceremonias específicas.

A continuación se presentan tres casos etnográficos de la cacería del venado que llevan a cabo los apaches en diferentes regiones de Estados Unidos. Para propósitos de claridad en la exposición, se agrupan de acuerdo con el método de cacería: con y sin el uso del arco y flecha. Pese a que hay similitudes considerables entre todos los casos, es importante considerar que el contexto del proceso de cacería es relativamente diferente. Un análisis comparativo a profundidad de estos datos puede evidenciar la importancia simbólica y ritual de la cacería como eje de la vida y cosmovisión apache.

La cacería del venado sin arco: la fortaleza del apache.

El sur de Texas se caracteriza por ser un desierto con numerosos arbustos denominados coloquialmente como *chaparrales*. La vegetación característica de la zona se conforma por pastos, árboles de mezquite y laurel de montaña, orégano silvestre, y junto a las escasas fuentes de agua hay árboles de sabino (ahuehuete) y numerosas especies vegetales. Con una temperatura promedio en el verano de 40°C y un alto índice de humedad en las cercanías costeras, constituye el ecosistema ideal para un conjunto de especies animales, entre las que el venado de cola blanca, —y en menor cantidad el venado mula— habitan. Jabalíes, coyotes, serpientes y un considerable número de aves de rapiña forman parte de la cadena alimenticia de la región.

La mayoría de los asentamientos humanos en la región son comunidades rurales, cuya fuente de ingreso principal es la ganadería. El cultivo en la región es prácticamente inexistente debido a la carencia de agua y de infraestructura hidráulica. Un grupo de apaches lipanes viven su cotidianidad en esta zona de rancharías y pequeños pueblos agropecuarios, mismos que consideran “la tierra de sus abuelos”.

En uno de tantos pueblos en el sur de Texas,²⁰ una comunidad de no más de dos mil personas, reside una

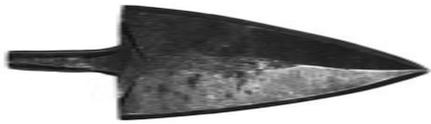
familia de lipanes que han vivido en la región desde ya hace varios siglos a las afueras del asentamiento. René, de 47 años de edad, es lipán de primera generación que nació y creció en este pueblo. Lo más lejano que ha viajado es a San Antonio, aproximadamente a doscientos kilómetros y considera el sur de Texas su hogar. Su ocupación actual es la de recolector de basura, adscrito a la dirección de obras públicas del pueblo. Al no poder aspirar a un puesto superior, debido a que tan sólo terminó su educación secundaria, René al igual que sus hermanos trata de mantener un nivel mínimo de vida en una comunidad que no quieren abandonar. Su testimonio en 2009 nos presenta un contexto de su vivencia:

Pues, ¿qué te digo? Desde que soy chavo vivimos en este pueblo, pero no en el mero pueblo. Mis padres aquí vivían, de lo que podían. Cuando creció el pueblo con los ranchos pues nos veían feo, porque decían que éramos indios sucios. Y pues sí lo somos, aunque no les guste. A mí y a mis hermanos nos trataban mal, porque decían que hacíamos cosas raras. Pero no era cierto, nomás seguíamos las costumbres que nos enseñaron nuestros padres. Cuando niño no teníamos mucho qué comer, entonces yo y mis hermanos cazábamos venados pa’ comer. Papá nos enseñó a cazar a Venado, y pues todavía lo hacemos como entonces. Ahí en los *powwows* (reuniones intertribales) vimos que cómo los cazábamos de chicos es igualito que como los otros apaches los cazan. ¡Y nosotros ni sabíamos! Nomás los agarrábamos como nos enseñó papá, y pos nomás eran para comer.

Al preguntarle sobre cómo cazaban el venado, su testimonio en 2010 nos permite ver una técnica de cacería que en ciertos elementos es muy similar a la de otros apacheanos. Pese a que en Texas existe la limitación legal de la cantidad y las temporadas en las que puede realizarse la cacería del venado, esto aparentemente no implica un condicionante a las prácticas de esta familia.

acuerdo de confidencialidad firmado con los informantes durante la temporada 2009-2010, en virtud de que algunas de estas prácticas tradicionales resultan opuestas a los estatutos legales en Texas.

²⁰ Se omiten datos específicos como muestra de respeto al



Pues mira, el cazar al venado no es fácil. Ahí, si traes una carabina, pos ya más fácil ¿no? Pero no es como cazamos los apaches, así no se hacen las cosas. Primero tienes que observar al venado por mucho tiempo, ver pa' dónde va, cómo se mueve, por qué caminos pasa. Luego te acercas y lees sus huellas. Tienes que saber leer las marcas del venado. Cómo pisa, si es macho o hembra, su orina, y hasta sus restos [excrementos] tienes que ver. Tienes que leer al venado, y saber cómo y dónde va a ir.

Papá nos enseñó que te tienes que poner por el agua desde temprano, ahí como a las cuatro o cinco [de la mañana], cuando tarde. Y ahí lo esperas. Desde chavos corríamos mucho, todos los días papá nos mandaba a correr como locos. Y cuando regresábamos nos ponía grasa [de venado] en las patas, pa' que comieran. Cuando vas a cazar venado tienes que estar con hambre, te tienes que castigar. Si vas con la panza llena, pues no cazas nada. Dios se apiada de ti si tienes hambre, ¿sabes? Dos o tres días de hambre, y nada de andar con mujeres ¿eh? Te tienes que purgar bien, y quitarte todos los olores de hombre. Te pones ceniza, o te frotas yerbas. Luego te vas al lugar donde ya sabes que anda el venado, por donde va a caminar. Te pones junto al agua, al arroyo o al estanque. Te agazapas bien y te pones de forma que el viento corra a tu cara y contra el atrás del venado.

Te tienes que esperar y esperar, sin hacer ruidos ni moverte. Si te corre una cascabel encima, pues ni te mueves. Si te pican los moscos, ni te mueves. Si haces un ruido los pájaros se espantan, y el venado se te va. Te pones detrás del chaparral, del zacate, como te acomodes mejor. Pero no te mueves, ni respiras si puedes. Cuando el venado está cerquita, ni te mueves. Tienes hambre, y le pides a Dios que te ayude para comer tú y los tuyos.

Ahí cuando lo tienes cerca [sic], como a unas cinco o diez yardas,²¹ cuando el venado baja la cabeza o voltea pa'l otro lado, pegas la carrera. A veces tienes que corretearlo un poco, pero te tienes que esperar a que se volteé o baje la cabeza. Ahí es donde como apaches le ganamos al venado, porque corremos más fuerte que él. ¡Y más porque traes hambre! Ya te sacrificaste y limpiaste, si lo hiciste bien tienes tu premio. Corres y lo agarras por atrás de la cabeza. De un solo golpe se la tuerces, hasta que bote el cuello. Te tienes que cuidar de los cuernos y las patas. Y nunca de frente al venado. Le caes [con tu peso] encima pa' que truene bien el cuello.

²¹ Una yarda equivale a 91.4 cm.

Ya que cayó, pues todavía tiene su aliento. Te le pones cerquita, cerquita a la boca del venado, y le chupas su viento. Tiene que ser su último viento; si no, no sirve. Ya que se lo chupaste le tienes que hacer reverencia, por su valor y agilidad. Le pones un puñito de tabaco [picado] junto a la cabeza, y le rezas. Le das las gracias y le das honor. Tienes que honrarlo, porque si no Venado te castiga. Le dices que es para comer tú y los tuyos, y le das gracias a Dios por que te tuvo lástima. Después de rezarle te lo llevas. Pero ahí no es todo ¿eh? Si traes navaja, le quitas las tripas y pulmones. Ésos ni los tocas, porque traen el aire del animal. Ya que te lo destripaste, te lo llevas a casa.

Antes cuando llegabas a casa, le tenías que dar de comer a todos antes de que comieras tú. Aunque lo hayas cazado tú, tú eres el último que come. Te estás castigando para que Dios se apiade y te deje cazar otra vez. Usas todo, no dejas nada sin usar. Si no, ofendes a venado y a la otra se te escapa. Ya de noche, le tienes que rezar otra vez, para que sienta que lo honras, y deje cazarlo otra vez.

Este testimonio nos permite comprender algunos componentes importantes respecto a la cacería del venado. Por un lado, el proceso de cacería comienza con un delicado proceso de observación del animal y sus costumbres. Los apaches son reconocidos como extraordinarios rastreadores, y sus habilidades para identificar signos dejados por animales o humanos les han permitido maximizar sus oportunidades. De acuerdo con otros informantes, algunos de ellos navajo o cheroqui, los apaches poseen habilidades para el rastreo animal que superan a la de otros grupos indígenas.

Esto nos da cuenta de su capacidad de observación y atención a los detalles del medio en el que habitan. Por medio de esta observación pueden planear su estrategia de cacería, la cual en este caso toma la forma de una "emboscada". De igual manera, las habilidades de los apaches para ocultarse en su entorno son puestas en práctica para beneficio de su actividad venatoria. Conocidos por su capacidad para ocultarse, los apaches emplean el terreno de tal manera que maximice su ventaja sobre su presa. Estos elementos hacen clara referencia a los mitos ya presentados sobre la cacería del venado.

Como clímax del proceso de cacería, encontramos en este testimonio que el medio para matar al venado

es “a mano limpia”. Comienza con una rápida carrera corta y precisa, aunada al elemento sorpresa que el cazador emplea para que el animal se aproxime a él. El hecho de romper las vértebras cervicales del animal para someterlo hace alusión a matar al animal sin derramamiento de sangre en el acto. Dicha proeza de extraordinaria habilidad y fortaleza física por parte del cazador corresponde a las características del entrenamiento de los lipanes como cazadores-guerreros.

Sin embargo, el proceso ceremonial previo, durante y posterior a la cacería nos remite a un conjunto de prácticas tradicionales propias de los lipanes, pero que a la vez son compartidas por otros amerindios. El proceso previo implica el ayuno y la oración; una penitencia del cazador para obtener su presa. De acuerdo con el testimonio presentado, ésta tiene la finalidad de conseguir que *Yetasetá*, el Creador, se “compadezca” del cazador y le otorgue una presa para alimentarse.

El proceso de ocultamiento y de supresión de olores humanos también puede interpretarse como parte del proceso ritual y como un requerimiento técnico para que el venado se aproxime. Durante el acecho y la espera, el cazador comienza una oración silenciosa para asegurar su éxito. Al término de la caza, tras darle muerte al venado, la acción de aspirar el “último aliento” del venado invoca un reconocimiento al espíritu de vida del mismo. Esta acción hace alusión a una reverencia y honra del animal, de su espíritu y relevancia en la vida lipán. Debido a esto, el cazador realiza una oración honrosa y de agradecimiento tanto al animal como a *Yetasetá*. Este acto culmina con el depósito ritual de tabaco (*nicotiana tabacum*), que es empleado para marcar reverencia y comunión espiritual del cazador con su presa y los poderes sobrenaturales asociados a esta última.

De cierta manera, este proceso se refrenda al limpiar al animal en el mismo lugar de muerte, retirando los pulmones al ser considerados los que contienen el *neuma* del venado. De esta forma, el espíritu de la presa no es perturbado, sino que regresa al entorno. La penitencia del cazador continúa hasta que toda su familia se haya alimentado, y sigue por medio del empleo de todas las partes del animal. Todo el proceso ritual se caracteriza por la constante oración del cazador, así como por la reverencia simbólica y honrosa hacia el venado, no en

cuanto a su carácter corpóreo sino en al anímico-espiritual.

Al comparar este testimonio con la breve síntesis de las mitologías apaches es posible ver que buena parte de la cacería, tanto en su preparación como en su técnica, se encuentra íntimamente vinculado con las normas dictadas por las mitológicas apacheanas. Este testimonio, al igual que los siguientes, son consistentes con lo descrito por Opler²² respecto a la cacería ritual del venado, en donde las entrañas se depositan en el mismo lugar de la muerte del animal como ofrenda a otras entidades anímicas, como el cuervo o las aves de rapiña. Sin embargo, lo que el citado autor no menciona es la importancia de los pulmones del animal y los motivos por los cuales se depositan en el lugar de su muerte.

Algunas de estas características son compartidas por otros grupos de apaches, lo que muestra una conexión intrínseca de las prácticas rituales-ceremoniales, así como las técnicas en la obtención y aprovechamiento de este recurso natural. Como elemento inalienable, las acciones específicas durante la cacería se llevan a cabo prácticamente de la misma forma en que se narra en las mitologías; sin embargo, ninguno de los informantes lo refirió directamente. Pese a que algunos lipanes no tienen contacto intensivo con otros apaches, resulta destacable que su empleo terminológico y expresivo sea extraordinariamente similar al de otros atapascanos en sus testimonios.

La caza del venado con arco: el caso chiricahua

De manera similar al caso anterior, los apaches chiricahuas cazan al venado como medio de subsistencia y de observancia religiosa. La mitología chiricahua ofrece ejemplos de la cacería del venado con arco y flecha; proceso complejo pero que de cierta manera se asemeja al descrito en el apartado anterior. En el caso de Nuevo México y Arizona, donde sí existen reservaciones apaches, la caza del venado se encuentra regulada, pero abierta a los visitantes no indígenas, lo que representa un ingreso monetario adicional —y muchas

²² Morris E. Opler, *op. cit.*, 1996 [1941], p. 321.

veces muy necesario— en las reservaciones. Dicha regulación marca los periodos del año donde los visitantes pueden adquirir su licencia de cacería y pueden estar en el territorio de la reservación para efectos de caza recreativa.

Sin embargo, estas limitantes no detienen a los habitantes chiricahuas de la reservación para practicar la cacería del venado de manera tradicional. Aunque se encuentran fuera de la regulación oficial, dicha práctica se asume como una actividad que los apaches han llevado a cabo por incontables generaciones. De igual forma, la preparación para la caza del venado es constante y requiere una preparación física y espiritual que se entrelaza con las demás prácticas religiosas de los chiricahuas y otras subdivisiones apaches. Por ejemplo, durante la danza de los *gahan*, al ser éstos la personificación del venado entre otras entidades anímicas relevantes en la mitología y religiosidad amerindia de los apaches, la comunidad les pide abundancia en la caza, habilidad para emprenderla y la devoción para seguir el ritual de manera apropiada.

Por otro lado, de manera tradicional los jóvenes se entrenan constantemente para emprender la cacería por medio de carreras, ejercicio físico, aprender a controlar la sed y mantenerse inmóviles. Adjunto a la práctica constante de los ejercicios de ocultamiento y aprovechamiento del entorno para mimetizarse con el venado, los jóvenes practican incontables horas su puntería y habilidades con el arco y la flecha, que de manera tradicional la conduce un anciano de la comunidad. Aunque la gran mayoría de los jóvenes en la actualidad ya no siguen estas costumbres, durante la temporada de campo 2009-2010 todavía se pudieron observar vestigios remanentes de las mismas.

La fabricación del arco y flechas sigue un delicado proceso que puede tomar meses en su elaboración total. El primer elemento del binomio se elabora con madera verde, en muchas ocasiones el mezquite (*prosopis glandulosa*), o bien se usa otro árbol regional. Martín, chiricahua de primera generación, habló en febrero de 2010 sobre la elaboración de los arcos:

La rama tiene que estar tiernita, que la puedas doblar sin romperse. La tienes que cortar desde el pie de la rama y tratarla con mucho respeto. Tienes que dejar un poquito de tabaco como ofrenda. Es cosa de práctica, porque luego luego ves si la rama se te va a trozar. Si lo vas a usar para cazar, agárrate un tronco verdecito, y nunca uno que haya sido golpeado por rayo. Esos sólo sirven para la guerra, y esos tienes que manejarlos con cuidado. Luego te tienes que llevar la rama y curarla. Tiene que ser no muy alta, que te llegue a tu cadera. Antes los viejos los preparaban, pero ahora cada quien se encarga del suyo. Le quitas la corteza con la navaja y lo adelgazas del centro y las puntas. Pero no mucho porque se te rompe, ¿eh? Lo tienes que curar sobre la lumbre despacito, despacito. Si lo apresuras, se te quiebra. La cosa es que lo puedas doblar y no se te rompa. Pa' la cuerda hay varias cosas que puedes usar. O le metes tripa trenzada, o cinta de cuero curtido. Las mejores son de cuero crudo o las de tendón de venado. Ésas son las meras buenas. La tienes que trenzar pa' que aguante. Ya ahí después de mucho tiempo, ya está el arco, pero todavía le tienes que rezar pa' que te ayude. A veces [el medicinero] te ayuda. Hay quienes lo decoran o le cuelgan cosas, pero yo no soy de éstos. Pero lo que le cuelgues es el espíritu que te ayuda. Lo que quieres es que no haga mucho ruido, porque si no se te escapa Venado.

La construcción y elaboración de las flechas es un proceso adjunto, pero totalmente diferente. Por lo



Figura 10. Diferentes modelos de flechas empleadas por los apaches. Thomas Mails, *op. cit.*

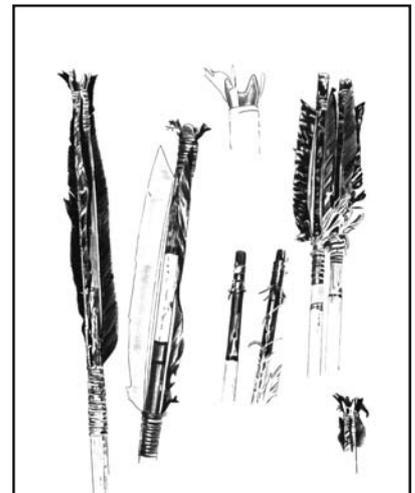


Figura 11. Parte posterior de las flechas apaches. Thomas Mails, *op. cit.*

general las flechas apaches consisten en tres segmentos: la cánula de soporte, una vara dura a manera de dardo y la punta. Cada parte requiere un delicado proceso de construcción, descrito en 2010 por Magdalena, apache de segunda generación:

¡Uy! Para las flechas te tardas. Mira, te voy a contar cómo las hacía papá. El agarraba una cánula [*shaft* en inglés] de madera hueca. A veces usaba huizache. Tiene que estar medio hueco por dentro, y la tienes que pelar y secar bien. Tiene que ser como del largo de tu antebrazo. Cada quien tiene sus flechas, y sus largos son para cada quien. Luego te agarras una vara dura, de mezquite, y que le quepa en el hueco de la cánula. Las dejas secar y luego las pones un rato en el fuego para que se te pongan bien duras. Te agarras tres plumas grandes, de la cola del pájaro; si usas las de las alas también funciona, pero no son para eso. Las mejores son de guajolote o de zopilote. Las de águila son para flechas de guerra, así que esas no. Las partes por la mitad y sólo usas el mismo lado de las tres. A la cánula le pones unas rayas con el cuchillo [de manera vertical], cerca de la cola, para que entren las plumas. Las pones más o menos arregladitas. Con mucho cuidado las amarras con tendón del venado, para que estén bien paradi-

tas. Te tienes que fijar bien, ¿eh? Porque todas las plumas tienen que tirar pa'l mismo lado. La cosa es que cuando tires te ayuden a que vaya girando la flecha, así te llega más lejos.

Ahí cuando las pones, le pones por dentro de la cánula una rayita para que le entre la cuerda del arco. Hay quien les pone adentro tabaco, o un pedacito de árbol que lo tocó Rayo. Pero ésas son para la guerra, y no te conviene usarlas con Venado. Se te pelan y ¿qué haces? Luego amarras la vara del frente a la cánula con tendón. Te tienes que fijar que esté bien derechito, porque si no la echas a perder. Pa' la punta es otra cosa. Hay quien las quiere de piedra, pero esas no son buenas para cazar porque pesan mucho. Papá agarraba los cintos [cinchos] de los barriles, esas tiras de metal y las cortaba. Luego les afilaba los bordes de la flecha, para que entren bien. Tienen que estar como navajas. La amarras con tendón. Ya que está lista la dejas secar bien, antes de cazar. La flecha tiene que estar bien seca, pero bien hecha. Así se hacen las flechas para cazar.

Tras observar la construcción y la práctica del tiro con arco y flechas resulta evidente que el conjunto tiene una dinámica y balística específica: diseñada especialmente para proporcionar al cazador la mayor eficiencia. El arco, pese a que es sencillo y corto, debido a los materiales y la técnica de construcción, ofrece un diseño que permite ejercer la mayor fuerza posible. Dependiendo de cada arco y usuario, y en virtud de lo observado en campo, la fuerza generada es equivalente a la de un arco compuesto (aproximadamente 27.18 kilogramos por centímetro cuadrado).

Respecto a las flechas, su diseño nos habla de funcionalidad y de una aplicación tecnológica específicamente diseñada para ejercer el mayor daño a la víctima/presa con el menor esfuerzo. Al tratarse de una flecha compuesta (en dos segmentos) la sección posterior funge como un transmisor de fuerza a la primera, la cual tiene la finalidad de servir como un dardo. Ésta, al ser sólida y llevar la punta, concentra el peso mayoritario de la flecha y por tanto el balance de la misma. La parte poste-



Figura 12. Punta de flecha de hierro al alto carbón. Apache chiricahua. Colección del autor.

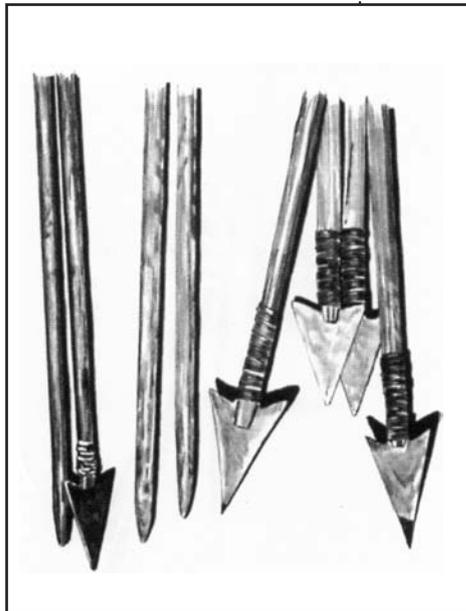


Figura 13. Diferentes tipos de puntas de flecha de los apaches para la cacería. Thomas Mails, *op. cit.*

rior, al ser de menor peso, tiene la función balística de proveer equilibrio, trayectoria y estabilidad al ensamble. Por su parte, la transmisión vectorial de fuerza del arco se hace de manera horizontal sobre el segmento posterior de la flecha, la cual concentra toda la fuerza en la punta.

Los amarres con tendón tienen la finalidad de que en caso de que la víctima/presa rompiera la parte posterior de la flecha, al menos el primer segmento permanezca dentro del blanco. Las plumas tienen la finalidad de proveer suficiente estabilidad a la flecha por medio del giro levógiro, el cual incrementa el alcance y precisión de la flecha. Aunado al hecho de que la misma ha sido endurecida y deshidratada al fuego, provee una estructura rígida pero liviana, lo que incrementa la balística interna de la flecha.

Finalmente, la punta al ser construida con hierro al alto carbón, ofrece una geometría diseñada para incrementar la capacidad de penetración y mantener su filo. Las observaciones en campo de las puntas de flecha apache en 2009-2010 indican que su longitud es de aproximadamente 8 cm y se afilan con piedra al punto de ser como hojas de afeitar. Esto fomenta la penetración y el corte limpio al momento del impacto, mientras que mantienen el suficiente peso para derribar al animal y penetrar sus huesos y piel. Al ser unida a la flecha por medio de tendón deshidratado, al contacto con la sangre se reblandece lo suficiente para que en caso de que el animal escape, el amarre se afloje y la punta permanezca adentro. En caso de que el animal lograra separar la flecha de su cuerpo, acto de por sí difícil de realizar por la geometría de la punta y de la flecha, el desgarre muscular sería devastador para la presa.

Opler, en su etnografía clásica sobre los chiricahuas publicada originalmente en 1941, describe la construcción de los arcos y flechas de este grupo.²³ Sostiene que los informantes chiricahuas que le brindaron su testimonio identifican al árbol de morera (*morus microphylla*) como la madera preferida para los arcos y el dardo anterior de la flecha. Apunta que la longitud de los arcos es de aproximadamente 120 cm de largo, los cuales se tratan con grasa y se dejan secar sobre las brasas

lentamente. El proceso aproximado de curado es de diez días, al término de los cuales se efectúan dibujos y decorados de invocación a los ancestros o espíritus necesarios, entre ellos el venado. Por su parte, también identifica que el tendón de venado se emplea para la cuerda del arco. Todos estos elementos resultan muy compatibles con lo observado en campo y los testimonios que informantes dieron al presente autor en 2009-2010. De manera complementaria, señala que las fechas para cazar venados se diseñan para mantener su puntería a cien metros de distancia, y que se elaboran con carrizo y mezquite, así como con plumas atadas con tendón para proveer de mayor estabilidad. También indica que al momento de tirar la flecha, el cazador/usuario utiliza el dedo índice y medio de manera conjunta por un extremo, y el pulgar a manera de pinza para estirar la cuerda.

Los testimonios presentados en este artículo complementan la etnografía de Opler al proveernos de mayores detalles respecto a la construcción y utilización del arco y las flechas para propósitos de cacería y guerra. Sin embargo, Opler no menciona el uso de puntas de flecha metálicas en la construcción del binomio, pese a que en numerosas fotografías y recuentos hechos en el siglo XIX, al igual que en los registros arqueológicos en el suroeste estadounidense, se identifican puntas de flecha apache. Desde esta perspectiva, los datos del 2009 y 2010 nos permiten analizar la tecnología y técnica requerida para la correcta operación del binomio arco/flechas para propósitos de cacería y combate.²⁴

Un elemento importante que debe destacarse es que tanto los arcos como las flechas son específicamente diseñados y configurados por el usuario en cuestión, lo que facilita su identificación. Pero por otro lado, el diseño implica que se encuentra amoldado adecuadamente al cazador/guerrero, maximizando sus potencialidades. Los rezos y procedimientos son especiales para el arco, por lo que se considera un artículo de gran valor personal. Por lo tanto, el proceso de cacería

²³ *Ibidem*, pp. 386-389.

²⁴ Morris E. Opler señala en su etnografía que los chiricahuas empleaban veneno en sus flechas para la cacería y el combate. Este dato no pudo constatarse en campo, pero tampoco se descarta que en la actualidad se utilice; véase *ibidem*, p. 319.

comienza formalmente con el diseño, curación y preparación del arco y de las flechas del cazador. En su etnografía, Opler²⁵ señala que la mayor parte de los venados son cazados con arcos y flechas, por lo que el proceso de formación de los varones se enfoca a dominar las técnicas referentes a este binomio.²⁶

La cacería propiamente dicha comienza con un delicado proceso de rastreo y observación del animal. Esteban, apache de Arizona, comentó en 2010:

Tienes que rastrear al animal, leerle las huellas. Tienes que ver pa' donde va, cómo se mueve y decidir dónde lo vas a agarrar. Lo más fácil es cerca del ojo de agua, cuando va o regresa de beber. Ahí te lo chingas. Pero también tienes que ver cómo tira el viento, y si eso le va a pegar a la flecha. Aquí te lo cuento paso a pasito, pero el que es de verdad cazador lo hace así como así. Ya le tenemos agarrada la medida. Pero de que tienes que ver al venado, lo tienes que ver.

Este proceso de observación, rastreo y estrategia hace referencia a lo descrito en otros procesos de cacería apache. Se plantea una “emboscada” al venado, maximizando las ventajas del cazador. Una vez que el cazador ha estudiado las huellas del venado, lo ha observado a la distancia y ha desarrollado la estrategia, el primero ayuna por cuatro días y cuatro noches. En palabras de Esteban:

No comes y tomas poquita agua. No te metes con tu mujer, ni te duermes con ella. Te tratas de limpiar y le rezas mucho [a Dios] para que se apiade de ti y te deje cazar venado. Te limpias para que no huelas a hombre. Te preparas las teguas [mocasines altos], para que no suenen cuando camines ni dejes huella. Tienes que rezar mucho. No puedes cazar cuando tu mujer sangra [menstruación] y ella también tiene que rezar. Si no, pos nomás no cazas y te quedas con hambre.

En la cuarta madrugada, el cazador se desplaza al sitio seleccionado para la emboscada. En el caso de que

²⁵ Morris E. Opler, *op. cit.*, 1996 [1941], p. 318.

²⁶ El ya citado etnógrafo estadounidense también recopiló información, aunque de carácter muy limitado, de la cacería apache de cérvidos por medio del uso de lazos; *idem*.

el lugar permita un parapeto oculto natural, esta ventaja se utiliza. De lo contrario, una de las técnicas a usar es el “autoenterramiento”.

Mira m'ijo, a veces hay que cazar a Venado como si fueras a la guerra. Si todo esta plano, plano, pues te escarbas con cuidado un hueco donde quepas acostado boca abajo. Te pones una cobija encima y luego te echas tierra encima. La cobija la tienes que poner junto al fogón esos cuatro días, para que huela a humo. A los venados no los espanta el olor a humo de mezquite, ya están acostumbrados, pero sí el olor a hombre. Ése es el que te quieres quitar, ¿te acuerdas? Te escarbas el hoyo junto al agua, y con un zacate frente a ti, para que te tape la cara. Ya que te entierras eres casi casi invisible. El venado ve bien, así que te tienes que hacer uno con la tierra. Ya que te enterraste, ni te mueves. Si te pasa la víbora, no te mueves. Si te pasa alacrán, no te mueves. Ni tomas agua ni te meas, te aguantas.

Las observaciones en campo dan cuenta del delicado y complejo proceso de camuflaje del cazador. Pese a que la temperatura puede llegar hasta los 50°C, el cazador se mimetiza con su entorno sin emitir movimiento o sonido, al acecho. Su cuerpo se encuentra enterrado bajo una cobija y una delgada capa de arena/tierra, pero su cara y cabeza se encuentran al descubierto y ocultas tras un arbusto. Su posición es a favor del viento, para evitar que cualquier aroma humano llegue a la ruta de aproximación de la presa. De acuerdo con Cremony,²⁷ esta misma estrategia fue usada por los apaches chiricahuas para ocultarse de sus enemigos y emboscarlos durante el siglo XIX.

El arco se encuentra asido a su mano izquierda y las flechas a la derecha. En esta posición inmóvil, el cazador aguarda a su presa: el venado. Una vez que éste se encuentra a menos de diez metros, y que se encuentra a contraviento, el cazador espera a que baje la cabeza o voltee en otra dirección. De un movimiento continuo, el cazador se levanta, coloca su flecha en el arco y la cuerda sosteniéndola entre los dedos pulgar, índice y medio, a manera de pinza, y jala la cuerda lo más que

²⁷ John Cremony, *Life Among the Apaches*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983 [1868].



puede sin emitir sonido. Al soltar la flecha, su tiro por lo general encuentra su blanco. En palabras de un informante chiricahua: “le apuntas a las patas traseras, para que cuando se mueva le dé en el pecho”.

En la gran mayoría de las ocasiones, la flecha hace blanco, penetrando el tejido del venado, derribándolo. En ocasiones el venado trata de escapar, como se observó en febrero del 2010, pero sin éxito; tras unos cuantos metros se desploma. El cazador se apresura hacia el cuerpo, que en ocasiones sigue vivo. Con un cuchillo degüella al animal, colocando su nariz y boca cerca del hocico del animal para aspirar su último aliento vital. La cabeza de la víctima se coloca hacia el oriente, y las observaciones señalan que el cazador no camina frente a la cabeza del venado caído. Este elemento es importante de destacar, pues Opler identificó el mismo procedimiento durante sus entrevistas de campo en la década de 1930-1940 entre los chiricahuas y los mescaleros.²⁸

Acto continuo, se realiza una ofrenda de honor y rezo al venado. En ocasiones se ejecuta un canto de honra al animal, destacando su fortaleza, agilidad y valentía. Se ofrece un puñado de tabaco, el cual se distribuye en pizcas a las seis direcciones propias del universo apache: al oriente, al poniente, al norte, al sur, al cielo y al suelo. Finalmente, la séptima pizca se deposita junto a la cabeza del animal, donde el cazador le agradece su vida y promete honrarle. Al término de su honra, el cazador agradece a Dios, hincado y con la vista puesta a las alturas, por haberse compadecido de él y otorgarle su presa.

Esteban comenta sobre este proceso:

Pos es lo que hacemos. Tienes que ser humilde ¿sabes? Sí, mataste al venado, pero no fue fácil, y si no le das honor y gracias a Dios, pues igual y a la otra te lo quita. Te tomas su aire, pero no es porque te quieras hacer mejor que venado, sino como respeto. El tabaco es para honrarlo, y no te lo puedes saltar. Si te sabes la canción del venado, se la cantas. Luego tratas al cuerpo con todo respeto, como si fuera tu hermano. Le quitas la flecha y te la guardas. Ésa

²⁸ Morris E. Opler, *op. cit.*, 1996 [1941], p. 320 y Morris E. Opler, *Odyssey A Journey between two Worlds*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2002 [1969], p. 79.

luego te sirve, ya tiene la sangre de venado. Lo tienes que destripar ahí mero, comienzas por la parte de abajo y subes hasta el pescuezo. Le sacas las tripas, pero guardas el corazón. Hay quien se come el corazón crudo ahí mero, pero esa es práctica de otros primos [apaches] pero no nuestra. Lo que sí le sacas son los pulmones y se los pones en la tierra.²⁹ Ahí viene el aire de venado, y ese es de Dios, no tuyo. Ése no te toca.

Al término de este proceso, el cazador regresa con su presa a su comunidad. Lo deposita al pie de su casa, donde su esposa lo recibe y lo procesa. Su función como cazador termina cuando su mujer, la matriarca del hogar, recibe el producto de su cacería. A partir de ese momento, el cazador debe limpiarse a sí mismo, a su arco y sus flechas, realizar las reparaciones pertinentes a su equipo y se prepara espiritualmente para cerrar sus oraciones. No es sino hasta este momento que el cazador puede descansar. La caza ha terminado para él.

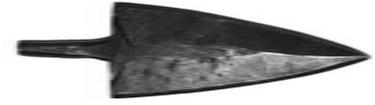
La caza del venado con arco: el caso lipán

Los lipanes son uno de los grupos apaches no reconocidos por el gobierno federal estadounidense, situación por la cual no cuentan con su propia reservación. De igual forma, constituyen la etnicidad apacheana más pequeña en términos numéricos.³⁰ Los miembros de esta adscripción residen ya sea en las reservaciones de Fort Sill en Oklahoma o en la de Mescalero en Nuevo México. La gran mayoría (84%) no viven en las reservaciones, debido a que sus ancestros nunca ingresaron a ellas. Muchos de ellos viven en centros urbanos y rurales en Texas, y algunos han migrado en busca de empleo o siguiendo las reglas de matrimonio, a otros estados de nuestro vecino del norte, las cuales establecen que el hombre adquiere la residencia de su desposada.³¹ Éste es el caso de Pedro y su familia, lipanes de segunda generación, cuyo padre emigró a la costa noreste de Estados Unidos al seguir esta costumbre apache.

²⁹ Nuevamente, este testimonio coincide con lo descrito por Opler; *ibidem*, p. 320.

³⁰ José Medina González Dávila, *op. cit.*, pp. 7-9 y 66-67.

³¹ Para una explicación y análisis a mayor profundidad, véase *idem*.



De acuerdo con las entrevistas a él y sus hermanos, el padre de Pedro, José, lipán de primera generación y originario del sur de Texas (aunque los padres de éste son originalmente del norte de Coahuila), se mudó a la costa noreste de Estados Unidos al término de la segunda guerra mundial. Aunque el resto de su vida se desarrolló como constructor de edificios (fallecido en 2008, a los 93 años de edad), inculcó en sus hijos las tradiciones y costumbres lipanes que aprendió de sus padres. Desde pequeños, Pedro y sus hermanos adquirieron las prácticas propias de su etnia de adscripción, entre ellas la cacería del venado. De todos sus hermanos, Pedro es quien ha llevado a cabo esta actividad de manera más intensiva, siguiendo las enseñanzas de su padre. Durante una entrevista, en agosto de 2011, él mismo señaló:

Yo he cazado por más de cuarenta años, lo he hecho toda mi vida. Es algo que hacemos como apaches, es lo que somos. Vas aprendiendo a lo largo de los años, vas agarrando callo. Desde que aprendí ando rastreando venado, siempre viendo y observando. Eso es lo que hace todo buen cazador: estar alerta. He cazado en todos los lugares que te puedes imaginar, y aunque vivo en una tierra diferente de la de mis padres y abuelos, lo que me enseñaron lo sigo haciendo. Es algo así como para no olvidar. Ya lo haces parte de ti.

Su proceso de cacería evoca las prácticas ya citadas en el suroeste estadounidense, y aunque tiene recursos materiales (arcos y flechas) que no se encuentran presentes en las reservas o en el Texas rural, los fundamentos rectores de la caza siguen siendo practicados a cabalidad. Durante la entrevista en 2011, se le preguntó sobre cómo acecha y mata al venado, así como los recursos que emplea. En la misma señaló que únicamente realiza la caza del venado durante las épocas del año donde es legal cazar en su estado de residencia, lo que limita tanto las temporadas como la cantidad de venado que puede adquirir por sus propios medios. Pese a que tiene otros recursos tecnológicos a su disposición para cazar, tales como las armas de fuego, Pedro explica los motivos por los que sólo utiliza arco y flecha:

Te pone al nivel del animal, lo hace más cercano. Si te traes un rifle o carabina, pues lo puedes matar a cientos de metros; eso no es cazar. Para cazar venados te tienes que poner a su nivel, como lo hacían mis ancestros. Yo uso arco largo y flechas, lo que tengo a la mano. Para cazar empiezo varios días antes la preparación: voy y leo las huellas del animal, veo sus rastros, veo por qué lados se mueve. Mi padre les llamaba “el grande”, así de importante es el venado. Yo no cazo como estos blancos [no indígenas] de por aquí, que quieren el animal más grande o el que más cuernos tiene. Yo voy por el animal que me mandan. Yo no cazo por recreación o por trofeos como los blancos; yo mato para comer. Por eso me la paso todo el día, todos los días observando y leyendo huellas. Para ponerme al nivel del animal.

Primero me quito todos los olores de humano, porque eso los espanta. No nada más te huele el venado, ¿eh? Todos los animales te huelen, y si los pájaros dejan de cantar, es como si les mandan el mensaje a todos los demás animales que ahí andas. Busco tres o cuatro lugares donde ponerme a esperar al venado, para acecharlo. Estos lugares son elevados, porque el venado rara vez alza la cabeza y ve pa’ arriba. A veces uso los árboles como escondite, otras veces no. Depende del lugar, pero siempre busco que el viento venga a mí, para que el venado no me sienta.

Cazas después de que las venadas parieron, y cuando es la época legal, eso es muy frustrante. Pero cuando se puede me pongo a cazar. Mira, empiezo por quitarme los olores de hombre. Ahora venden cosas para quitarte el olor, pero rara vez los he usado. Es mejor como lo hacían los antiguos, dejas de comer un tiempo y evitas olores comunes. Me trato de camuflar lo mejor que puedo. Me hago casi invisible, y cuando elijo un lugar no me muevo. Hasta el más mínimo movimiento te delata. Llego temprano, a eso de las cinco de la mañana, y ahí me espero. Cuando veo al venado, me pongo listo. Como te dije uso arco, ese lo tengo listo como a unas 67 libras (30.35 kg) de fuerza, y las flechas prefiero las de punta de metal afilado. Tienes que tener cuidado con las flechas, porque las dejo como navajas, ¿eh? Me gustan las de 100 gramos, de navaja.

Cuando el animal está como a 20 o 30 yardas, le disparo. Trato de moverme lento, para no delatarme, pero al final es rápido. Le apunto a las patas traseras, para pegarle en el corazón. De pura suerte le pegas al pecho de un solo

tiro, pero eso es raro. Quieres darle en el lado, para que le entre profundo al corazón y no sufra el animal. Ya que lo maté, me acerco al animal y tengo mucho cuidado.

Primero me le acerco, pongo mi ofrenda [de tabaco] y hago mis rezos. Son los que me enseñaron, son los que hago. Después de eso destazo al animal ahí mismo. Primero lo corto y lo destripo ahí mismo, y le saco toda la sangre. Ésa no la quiero, pero sí me voy por el corazón. Ahí mismo, crudo, me como el corazón del venado. Es para que se me meta. Los pulmones los tiro, porque ahí trae el aire y ese no es mío. También tiro el estómago, porque de ahí comió el venado. A veces te puedes comer el hígado crudo también, pero yo voy por el corazón. Ya que lo preparé, me lo llevo a casa y lo preparo para comer. Me tardo como unos 10 o 20 minutos en destriparlo y cortarlo todo. Ya es la práctica. Lo he hecho toda la vida.

Cuando le tiro al venado, a veces no se mueren luego, luego. Cuando mucho llegan a las 40 o 50 yardas. Con las puntas de flecha afiladas cuando entran al cuerpo del venado se desangran. Tienen la fuerza de atravesar huesos, así que el animal no sufre. Es una muerte limpia. Si cazas como los antiguos no importa el tamaño del animal o las puntas de los cuernos, vas a comer. Tienes que respetar al animal. Si matas al animal, te lo tienes que comer. También usas su piel, no dejas nada sin usar. Es por respeto al venado.

Nuevamente, el testimonio de Pedro nos muestra importantes similitudes y congruencia con la práctica tradicional de los apaches en la caza del venado. La estrategia de la observación y de diseño de una emboscada siguen siendo los mecanismos más importantes utilizados durante la cacería. De igual forma destaca el hecho de que la preparación empieza con la eliminación de humores humanos, la identificación del entorno, y el arribo al escenario de la cacería desde la oscuridad propia del principio del día. Todos estos elementos, pese a que no fueron explicitados durante la entrevista, nos remiten al carácter analítico de los mitos y leyendas lipanes referentes a la cacería del venado. Lo mismo sucede con los rezos, la utilización de todas las partes del venado y el procedimiento para depositar las vísceras en el lugar, mismos elementos que nuevamente destaca Opler en su etnografía.³²

³² Morris E. Opler, *op. cit.*, 1996 [1941], pp. 320 y 324.

Por otro lado, la ingesta *in situ* del corazón del venado es congruente con el testimonio que un informante apache mescalero le dio a Opler.³³ En el mismo, se señala que la primera víctima de un cazador es honrada y su corazón se come crudo en el lugar de la muerte. Ahora bien, es importante señalar que los lipanes de Coahuila y Texas tuvieron mucha cercanía e interacción con los mescaleros originarios de Nuevo México, Chihuahua y el oeste de Texas debido a la proximidad geográfica y la compatibilidad de características culturales. Esto puede explicar en cierta medida que un testimonio mescalero recopilado durante la primera mitad del siglo pasado sea muy similar a la de un lipán en nuestros tiempos.

La constante presencia de los rezos, los actos de honor y de respeto al venado son patentes en el caso de Pedro, como en los descritos anteriormente. Esto sugiere que las prácticas tradicionales siguen siendo transmitidas y llevadas a cabo por la mayoría de los apaches, independientemente de su lugar de residencia. Por otro lado, los detalles específicos de la cacería como la parte del cuerpo donde se apunta la flecha, la ofrenda de tabaco, y la concepción del “aire” del animal y de sus órganos muestran congruencia con las costumbres y creencias amerindias.

El periodo de ayuno, de camuflaje y ocultamiento, así como de “integración” con el medio ambiente de la cacería muestra la relación simbiótica y simbólica entre el cazador, como depredador, y el venado, como presa. Nuevamente, la penitencia del cazador se encuentra presente en los tres casos de estudio, mostrando la relación depredador-presa, la que hace alusión a la mitología y las creencias apacheanas.

El empleo de todas las partes corporales del venado, con excepción de ciertos órganos, también es representativo de las costumbres apaches, las cuales siguen respetándose en nuestros días. El papel jerárquico simbólico que se le otorga al venado, que al menos algunos lipanes designan como “el grande”, hasta su reverencia y honra durante y después de la cacería, muestran el arraigo a este animal y el simbolismo que conlleva. Desde la concepción del venado

³³ Morris E. Opler, *op. cit.* 2002 [1969], p. 78.

como “el Espíritu de la Montaña”, el *gahan*, o como aquél por el cual se manifiestan otras entidades sobrenaturales, hasta su empleo como signo de un componente de la religiosidad apache, es posible ver que estas prácticas representan el hilo conductor entre diferentes costumbres dentro de una misma religiosidad y cosmovisión amerindia.

La cacería del venado entre los huicholes: un espejo semántico de los apaches dentro de una misma área de relaciones culturales

La mayor parte de la tradición antropológica contemporánea considera, por un conjunto de razones fundamentadas o intuitivas, que el área cultural de los apaches corresponde a los territorios designados comúnmente como “Aridoamérica” y “Oasisamérica”, espacios limítrofes al norte geográfico de la ampliamente discutida “Mesoamérica”. Los huicholes corresponden, de acuerdo con esta arbitraria distribución espacial, a la última; por tanto, la mayor parte de los estudios etnológicos comparativos sobre estos grupos no han trascendido de la identificación de patrones culturales y semánticos en su mencionada demarcación. Por desgracia, tan sólo un puñado de antropólogos ha realizado avances de carácter “transregional”, dando la impresión en la antropología contemporánea que, pese a que haya similitudes entre diferentes regiones culturales, por lo general éstas se encuentran circunscritas a sus propios límites.

La técnica, ritualidad y religiosidad asociadas a la cacería del venado entre los apaches y los huicholes nos permiten adentrarnos en la importante discusión referente a los espejos semánticos culturales, y de manera tangencial, reforzar la identificación de un área de estudio etnológico más amplia pero consistente. Los estudios de Preuss³⁴ y Medina,³⁵ entre otros, señalan desde sus particulares investigaciones y perspectivas que los

³⁴ Konrad T. Preuss, “La influencia de la naturaleza sobre la religión en México y los Estados Unidos”, en Johannes Neurath *et al.*, *Por los senderos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, FCE/Conaculta, 2008 [1905], y Konrad T. Preuss, “La fiesta de la primavera en el México antiguo y entre los indios mandan de los Estados Unidos de Norteamérica”, en

grupos amerindios del Nayar en México tienen correspondencia y un alto grado de vinculación con el sur de Texas y norte de Coahuila, conformando así un amplio campo de estudio etnológico, retomando el término de Josselin de Jong (1977 [1935]).³⁶ Aunque inicialmente las características culturales podrían parecer poco compatibles, es necesario realizar un análisis comparativo más profundo que nos permita identificar las correspondencias semánticas y técnicas.

En el caso de la cacería del venado, Lumholtz³⁷ realizó una notable observación de este proceso entre los huicholes de San Andrés Cohamiata en 1895. Su descripción de este evento, pese a que es de carácter limitado debido a las condiciones de su estudio, nos ofrece una descripción etnográfica invaluable. Durante el segundo día del mencionado proceso registrado, el etnólogo relata:

Constituye parte importante de la fiesta la caza del venado, la cual asegura suerte para el año que viene. Los huicholes emplean las flechas para matar aves y la mayor parte de los animales, pero para los venados hacen uso de lazos, que colocan hasta en número de 20 en los sitios donde dichos animales pasan, poniéndose en seguida a perseguirlos, a veces ayudados por perros. Atan el extremo de la trampa al tronco de un árbol; mientras que el lazo, en cuyo centro queda extendida una red, es colocado de manera vertical en la forma aproximada de un cuadrado, entre dos arbustos o dos estacas clavadas a uno y otro lado de la ruta del venado. El extremo superior de la trampa tiene como media yarda de largo.

Poco después de oscurecer, comienzan los cazadores a hacer sus preparativos para el día siguiente. Se reúnen alrededor del fuego y rezan en voz alta [...] Solamente los puros de mente pueden tomar parte en la cacería, pues ningún venado caería en una trampa colocada por un

Johannes Neurath *et al.*, *Por los senderos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, FCE/Conaculta, 2008 [1929].

³⁵ José Medina González Dávila, *op. cit.*

³⁶ Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong, “The Malayan Archipelago as Field of Ethnological Study”, en *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader*, Dorchet, Foris Publications (Translations Series, 17), 1977 [1935], pp. 164-182.

³⁷ Carl Lumholtz, *Unknown Mexico*, Nueva York, Dover Publications, 1987 [1902], vol. II.

enamorado, sino que la descubriría, daría un resoplido y se volvería corriendo por donde vino. Buena fortuna en el amor significa mala suerte en la caza, pero aun los que se han abstenido tienen que invocar la ayuda del fuego para extirpar cualquier impureza. Así pues, se esfuerzan en acercarse lo más posible a la llama divina, presentándole todos los lados del cuerpo, alargando las manos abiertas para calentárselas, hecho lo cual se las escupen y se frota rápidamente las coyunturas, las piernas y los hombros, como hacen los chamanes cuando curan, a fin de que sus extremidades y músculos cobren tanta fuerza como pureza hay en su corazón para la tarea que tienen que emprender. Todo el mundo estaba listo antes del amanecer. [...] tres cazadores, y en casos excepcionales cinco, dirigen la persecución corriendo de frente y en fila. Ellos son quienes aseguran el éxito de la batida e impiden los accidentes, pues el que va en medio representa nada menos que al mismo Abuelo Fuego que todo lo ve.

En aquella ocasión los cazadores partieron con paso vigoroso en número no menor de 45 hombres, uno tras otro, armados [de forma emblemática] de arcos y flechas, y vestidos de la mejor manera, con ropa recién lavada. [...] No todos los que acudían al templo obedecían la regla del ayuno y la oración que se suponen necesarios para coger la presa: lo importante es que los hombres y mujeres de mayor distinción no infrinjan el ayuno. Siguen a los cazadores durante todo el día con el pensamiento, rogando al Fuego, al Sol y a todos los dioses que les den éxito y, por lo tanto, felicidad para todos. El venado es el emblema del sustento y la fertilidad, por lo cual riegan con su sangre los granos de maíz, para que se conviertan en un sustento semejante. Él es el animal sacrificial más valorado por los dioses, pues sin él no se obtendrían la lluvia, ni las buenas cosechas, la salud ni la vida.

De cuando en cuando se ponen de pie los que ayunan, y rezan en voz alta con tan grande fervor, que ellos y todos los demás comienzan a llorar conmovidos. [...] Mucho del resultado depende de estas súplicas [...] Cierta vez se atraparon dos venados, y tal fortuna se atribuyó principalmente a la dedicación con que aquellas gentes se habían estado levantando en todo momento para acercarse a los equipales e invocar a los dioses.

[...] noté vivo y repentino movimiento entre la gente: [...] se aproximaba un mensajero. Era uno de los cinco jóvenes que llevaban las flechas especiales. La emoción de

la gente era intensa, se había ganado el día, las oraciones de los que ayunaban fueron contestadas, ¡los dioses les habían concedido el venado! Cuando el mensajero se hubo acercado más, se vio que traía en la mano el lazo con el que había sido cazado el venado, pero guardaba lo principal en su morral.

Cuando el muchacho llegó [...] puso su morral en manos del sacerdote, quien, llevándolo al templo, lo abrió frente a un nicho situado en la pared opuesta a la entrada, donde se presentan las ofrendas al dios principal del tuki. El morral contenía un pedazo de intestino del venado, atado en ambos extremos, y lleno de sangre. El chamán mojó en ésta un dedo y la untó, primero en el tambor, luego en los diminutos equipales de los dioses y por último en los equipales de los principales.

De inmediato se ofreció de comer al muchacho, con lo cual quedó roto el ayuno para todos los presentes. Media hora más tarde llegaron los demás, encabezados por un hombre que cargaba el venado, el cual siempre se lleva entero al templo, con excepción de los intestinos delgados, que se le extraen para quemarlos en el sitio mismo donde ha sido capturado. [...] Fuera del templo se había extendido, a la derecha de la entrada, una capa de zacate sobre la cual se depositó cuidadosamente el venado [...]

Se tendió al animal con las piernas hacia el oriente, y frente a él se colocaron toda suerte de comestibles y ollas de tesguino. Cada quien, a su vez, fue acercándose al venado para darle palmadas con la mano derecha [...] “Descansa”, le decían, dándole el nombre de Hermano Mayor. [...] Abrieron un hoyo en el suelo, donde pusieron a tatemar el venado, entre piedras calientes, resguardando la carne con hojas y cubriendo el agujero con tierra, procedimiento usado siempre para tal cosa. En cuanto a la sangre, se hierve en una olla.³⁸

El análisis de este relato con el proceso de la cacería del venado entre los apaches, sugiere dos juegos de relación semántica y semiótica: aquellos de correspondencia directa, y aquellos de oposición simbólica. Ambos son complementarios y nos sugieren un intrincado pero compatible sistema dentro de una misma área cultural extendida, que se expresa por medio de la interrelación de ciertas prácticas y costumbres culturales. El primero nos permite establecer la definición de una

³⁸ *Ibidem*, pp. 40-51. Traducción del autor.

misma área semántica cultural, mientras que el segundo nos permite —por medio de un paquete de oposiciones directas— identificar dos extremos de una misma concepción y práctica amerindia.

Respecto al primer paquete relacional, el simbolismo representativo del venado como símbolo de vida, fertilidad y de dones destaca como común denominador de ambos grupos amerindios. De manera paralela, la declaratoria de una relación de parentesco entre “la gente” (apaches/huicholes) y el venado también nos remite a una concepción similar de los grupos amerindios con el entorno que les rodea. Durante el proceso específico de la cacería, los rezos de súplica y actos de purificación destacan como los ejes relacionales más importantes. Este conjunto de actividades, que pueden interpretarse como una penitencia, tienen la finalidad de obtener el beneplácito de las deidades y entidades sobrenaturales para obtener al venado, así como todo lo que conlleva. El ayuno, la purificación y la abstinencia forman parte de un conjunto de símbolos rituales enfocados a la consolidación de la penitencia humana para la obtención del “espíritu de vida”, que se materializa en el venado.

En ambos grupos amerindios encontramos el simbolismo del alba matutina, así como del proceso de renovación del grupo para un nuevo periodo de vida. De esta manera la penitencia humana permite la muerte del venado, que se representa y se traduce en la vida individual y comunitaria. Este proceso de encontrar “la vida por la muerte” nos remite tanto al carácter simbólico como material de los elementos constituyentes de la cosmovisión amerindia, manifestada en su religiosidad y ritualidad. Aunado a los datos de Lumholtz, que nos indican que los lazos son el correspondiente semántico del arco y la flecha para los huicholes en lo referente a la cacería de cérvidos, estos elementos nos indican que al menos dentro de la simbología discursiva, religiosa y ceremonial de la cacería de los venados, el territorio del Gran Nayar es parte de un mismo *continuum* con la apachería, mismo que puede concebirse como una misma área semántica cultural.

Para los huicholes, las flechas representan una oración, las cuales se elaboran en honra y señal de petición a una deidad específica. De acuerdo con Lumholtz,³⁹

cuando los huicholes quieren cazar venados elaboran una flecha especial para solicitar el éxito en su empresa. Para este efecto, al menos tres variedades descritas en su obra nos dan cuenta de la relación simbólica de las flechas, el venado y los lazos para cazarlos. Las flechas del Bisabuelo Cola de Venado (*Tato'tsi Ma'ra Kwá'ri Ulu'*) son de 68 cm de largo, en cuya parte media se representa un lazo para atrapar venados por medio de un aro de aproximadamente 9 cm de diámetro con un tejido en forma de telaraña en su interior, elaborado con estambre rojo y azul, con una apertura al centro. El etnógrafo noruego nos dice que este objeto representa una trampa para atrapar venados, que al ser ungido con sangre asegura el éxito de la caza.⁴⁰

Un segundo tipo corresponde a las flechas del Hermano Mayor (*Tama'ts Pa'like Tamoye'ke Ulu'*), las cuales tienen una dimensión aproximada a los 58 cm y presentan colgados del cuerpo de la flecha dos trampas para atrapar venados. Lumholtz⁴¹ afirma que son replicas diminutas de las usadas para atrapar venados, y el conjunto representa el mecanismo para dar muerte al venado. Finalmente se encuentra la flecha del Cazador de Venado o flecha del Hermano Mayor (*Tama'ts Pa'like Tamoye'ke Ulu'*), la cual es de 57 cm de largo y presenta de manera horizontal en cinco de sus 15 componentes la representación de trampas para cazar venados.⁴² Una variación de estas flechas (*ko'ma*), las cuales se agrupan en tercias, son suspendidas de manera horizontal en la espalda de los cazadores de venados, atadas a sus cuellos por un cordón.⁴³

En virtud de estas descripciones y observaciones de Lumholtz, es posible identificar que el lazo huichol para cazar venados es la contraparte simbólica de las flechas apaches para el mismo fin, las cuales se conservan de manera emblemática y asociadas a las oraciones para el éxito de la cacería. Por este motivo, es posible considerar que el lazo huichol es la flecha apache al momento de la cacería del venado. Una interpretación

³⁹ Carl Lumholtz, *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, pp. 124-125.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 136-137.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 137-138.

⁴² *Ibidem*, p. 146.

⁴³ *Ibidem*, p. 149.



plausible de este paralelismo simbólico radica en que las flechas (oraciones en el caso huichol) son la verdadera causa de la muerte del venado, por lo que la asociación del lazo con éstas vincula dos componentes materiales dentro de un mismo campo de interpretación simbólica.

Esto nos conduce al segundo paquete relacional, en el cual un intrincado proceso de oposiciones nos presenta una complementariedad de oposiciones directas y de prácticas ceremoniales y rituales dentro de un mismo espacio de interacción cultural. Por un lado, de acuerdo con Lumholtz, los huicholes emplean el arco y las flechas de carácter simbólico y emblemático, mientras que los apaches los emplean de manera técnica y material. De igual forma, mientras que las evidencias etnográficas sugieren que entre los apaches la relación de cazador-presa es proporcional (1 a 1), entre los huicholes esta proporción es variable. En primer término, esta asimetría se debe a que la muerte del venado se realiza de manera “remota” por medio del uso de trampas especiales, mientras que entre los apaches la cacería es directa y personalizada. Los huicholes acuden en grupo a recoger la presa, con la cual hasta ese momento no han tenido interacción directa. Arriban a las trampas con la certeza de que su penitencia ha sido recibida por las deidades, pero no tienen constatación de esto hasta que llegan al lugar de la muerte del venado.

En el caso apache, la cercanía del cazador con su presa es directa y personal: el largo proceso de observación y rastreo, de alguna manera similar al rastreo de los huicholes ante su(s) potencial(es) presa(s), lleva a que su conocimiento del animal antes de su muerte sea muy íntimo. Se podría especular que es por esta intimidad que el proceso de muerte debe ser personalizado y mutuamente vinculante, pues se lleva a cabo la penitencia *per se* durante la cacería material. Este proceso lleva al cazador a camuflarse e integrarse con su entorno, lo que invariablemente implica adquirir tonalidades visuales y humores propios del medio ambiente. En el caso huichol, la solemnidad propia de recoger el cuerpo inerte del venado los lleva a vestirse de manera acorde, con pulcritud, y con elaboradas decoraciones del vestuario en símbolo de total respeto a su fraterno simbólico.

Entre los apaches, debido a normas religiosas y mitológicas la sangre del venado, su *eau de vie*, no pertenece a los humanos y por tanto debe regresarse a la Madre Tierra. La carencia de uso ceremonial es directamente opuesta a la concepción huichola la cual valora en gran manera la sangre fresca del animal, que se transporta al templo para honrar a los dioses por medio del acto de untar sus equipales. Esto nos lleva a otra importante oposición dentro del espacio semántico compartido: mientras que los huicholes consideran que el templo es el lugar ceremonial por excelencia, los apaches consideran que todo su territorio es propiedad de *Yetaseta*,⁴⁴ el Creador, y por tanto casi cualquier lugar es adecuado para efectos religiosos o ceremoniales. En el caso particular de este estudio, el lugar de la muerte del venado se sacramentaliza con su sangre y su último aliento de vida pasa a convertirse en la vida material individual y colectiva de los apaches.

Este hecho nos lleva al siguiente par dicotómico de oposiciones, el cual confiere entre los apaches un valor respetuoso a los pulmones como contenedores del espíritu vital del animal, mientras que los huicholes consideran la sangre como el vehículo de vida. El hecho de dejar en el lugar las entrañas y pulmones del animal también nos remite a un antecedente mitológico entre los apaches, al igual que el descuartizamiento inmediato de la presa *in situ*. Utilizando la piel del animal como contenedor, las partes seccionadas del venado son llevadas de manera semipreparada al hogar o comunidad, mientras que los huicholes llevan a la(s) presa(s) de manera casi intacta al templo, donde se procede a los actos de honra previos al descuartizamiento. En el caso apache la honra al animal, su dueño y su espíritu se lleva a cabo durante los últimos momentos de vida del mismo, así como inmediatamente posterior a su muerte.

Por otro lado, en algunos casos el cazador apache se entierra como un medio de camuflaje, pero también como recurso simbólico. Al internarse en la tierra se convierte en parte de la misma y continúa el proceso de supresión de su olor humano para convertirse en parte de su entorno. Se podría también interpretar esto

⁴⁴ También referido como *Yosin*, *Usen* o *Jousin*.



como “hundirse en el inframundo” para matar al venado, pues éste es el lugar mitológico y de origen emblemático del mismo. Desde el momento en que el cazador se despoja de sus humores, antes de salir en su búsqueda del cérvido, deja su humanidad atrás para convertirse en un depredador al nivel del venado en su carácter simbólico, un componente más del entorno natural y sobrenatural. En el caso huichol, el venado se entierra después de su muerte como parte del proceso de aprovechamiento del mismo, en este caso como parte de la cocción y preparación para alimentar al pueblo. Finalmente, el cazar al venado entre los huicholes representa la promesa de suerte y dones para el periodo temporal inmediato (año) siguiente, mientras que para los apaches es el punto culmine de buenos augurios durante todo el año, presente y futuro.

Mientras que otras relaciones de oposición pueden ser derivadas del análisis de los datos etnográficos y de las observaciones de Lumholtz y otros autores, las anteriormente referidas nos permiten identificar la potencial vinculación semántica, religiosa, ritual y

ceremonial entre los apaches —incluyendo sus subdivisiones— y los huicholes. Trascendiendo a las concepciones regionales de distribución analítica amerindia establecidas por la antropología contemporánea, estos datos nos indican que los complejos culturales de ambos grupos, en lo que se refiere a la cacería y concepción simbólica del venado, resultan compatibles y complementarios dentro de una misma área relacional semántica cultural. Como parte de un mismo sistema semiótico y conceptual, el venado representa un elemento vinculante y recíproco que dota a estas comunidades amerindias de su sustento ceremonial y religioso.

Con concepciones comunes y con elementos en directa oposición, ambas tradiciones culturales nos indican la cercana vinculación y continuidad en un área semántica de miles de kilómetros en su extensión. Aunque dicha aproximación podría parecer arriesgada en el marco contemporáneo de los estudios etnológicos, nos permite la posibilidad de profundizar en los estudios y análisis comparativos que identifiquen los hilos culturales conductores de las tradiciones y reli-

Relaciones de oposición en la cacería del venado	
APACHES	HUICHOLAS
Muerte del venado directamente por el cazador.	Muerte del venado por el cazador de manera indirecta (trampas).
Uso material de arco y flechas.	Uso simbólico de arcos y flechas.
Un cazador por presa.	Varios cazadores por varias presas (potenciales).
Uso del camuflaje “naturalizado”, maximizando el terreno de caza.	Uso de vestimenta ceremonial para recoger el venado.
No hay uso (ritual o culinario) de la sangre del animal.	Uso de la sangre del animal con carácter ritual y alimentario.
Valoración del “neuma” de la presa.	Valoración de la sangre de la presa.
Descuartizamiento del animal <i>in situ</i> .	El animal se trae a la comunidad íntegro.
Concepción del lugar de la muerte del venado como un “templo”.	Concepción del templo arquitectónico como lugar fijo al cual se lleva el cuerpo semiintacto del venado.
El cazador se puede enterrar en un hoyo antes de la muerte del animal.	El venado se entierra en un horno posteriormente a su muerte, para su aprovechamiento.
El cazar un venado trae suerte constante.	El cazar a un venado trae suerte para el año venidero.

giosidad indígena en el hemisferio norte de nuestro continente. De esta manera, la penitencia humana para obtener dones de las entidades sobrenaturales, encontrar el recurso de vida individual y comunitaria por medio de la muerte simbólica y física de la materialización de los dones, así como la asociación mutuamente vinculante entre lo terrenal y el infra y supramundo, nos llevan a la conclusión de que la cosmovisión, ritualidad y semántica amerindia se encuentran entrelazadas por un mismo marco semántico, semiótico y relacional que trasciende las fronteras rígidas de las concepciones académicas.

Aunque en el presente texto tan sólo se ha trabajado la práctica de la cacería del venado entre los apaches y tangencialmente la de los huicholes, estos elementos deben movernos a una profunda reflexión y a revisar mayores casos etnográficos entre los grupos que, debido a una arbitraria y no necesariamente adecuada separación conceptual, han sido considerados como diferentes e inconexos. Preuss⁴⁵ señaló en su momento la vinculación semiótica entre los amerindios del suroeste estadounidense y el occidente mexicano, indicaciones que han sido relegadas en la mayoría de las publicaciones contemporáneas. Sin embargo, el estudio etnográfico comparativo presentado en este texto vuelve, nuevamente, a destacar las realidades subyacentes que el citado estudioso alemán identificó hace ya más de un siglo.

En el presente artículo se ha presentado una primera aproximación comparativa de las tradiciones venatorias entre los apaches y los huicholes, dando énfasis primordial a los primeros. Sin embargo, se debe considerar que este análisis se encuentra en un estado inicial y que el análisis detallado de la cacería mitológica, ritual y material de cérvidos entre los mencionados grupos amerindios requiere una consideración exhaustiva que escapa al objetivo de este texto. Por este motivo, en artículos posteriores se profundizará en el análisis técnico y conceptual-mitológico de la cacería del venado entre los huicholes y otros grupos amerindios del noreste mexicano y suroeste de Estados Unidos.

Mientras que la antropología en el hemisferio norte de nuestro continente intenta romper el *status quo* y trasciende las barreras analíticas impuestas en el siglo pasado (Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica específicamente), las costumbres y tradiciones aquí descritas, al igual que muchas más, reiteran su vigencia y consolidan su trascendencia. Éstos son los elementos de la tradición: un conjunto de prácticas que se transmiten de generación en generación, que reafirman la pertenencia de los individuos a su comunidad de manera simbólica y religiosa-ritual y los reitera en lo personal y en lo colectivo dentro del complejo mundo al que pertenecen. Es, entonces, una manifestación de una etnicidad ancestral vigente.

Epílogo de una práctica tradicional: otros recursos tecnológicos

En febrero de 2010, durante un viaje a Nuevo México, tuve la oportunidad de visitar a un artesano apache que, entre otras cosas, fabrica arcos y flechas. Mientras que la gran mayoría se encontraban elaborados con ramas de mezquite y de otras maderas propias de la región, uno de ellos llamó mi atención: fabricado con un segmento de tubo de PVC de 120 cm de largo, cuatro cm de ancho y tres de luz, con una ranura horizontal en cada extremo por la que corría un hilo de cañamo. En la parte media, un trozo de piel de venado servía de agarradera, y no contaba con mayor decoración. Al preguntarle al artesano sobre esta pieza, me contestó:

Pues es un arco barato, cualquiera lo puede hacer. Se empezaron a hacer para los niños, antes de que les hicieran su propio arco, pero luego, luego, vemos que sirve también para los grandes. Lo puedes jalar y no romper, es ligerito y no es caro. Claro, no es como un arco de verdad, como los antiguos. Pero de que sirve y mata, sirve y mata. Yo los he probado y le puedo meter una flecha a un tablón de una pulgada y atravesarlo. Si eso le hace a los tablones, imagínate a un venado. No, no es lo mismo que uno de los antiguos, pero es más barato. Se hace lo que se puede, si no tenemos mucho dinero. A éste no se le reza ni se prepara, ni se cura. Pero de que mata, mata.

⁴⁵ Konrad T. Preuss, *op. cit.*, 2008 [1905] y 2008 [1929].



Figura 14. Cazador apache con arco y flechas. Thomas Mails, *op. cit.*

Por un lado resulta trágico que las limitaciones financieras propias de muchos amerindios en Estados Unidos, así como la falta de recursos, les impidan continuar con la elaboración de ciertas herramientas y armas tradicionales que han sobrevivido por generaciones; pero también es de destacar el ingenio y la capacidad de adaptación de las mismas a los recursos modernos. Muchos, al verse imposibilitados para adquirir un arco tradicional elaborado con madera y tendón animal han recurrido a baratos pero eficientes tubos de PVC y cordel de cáñamo. Livianos, baratos y eficientes, representan una adaptación a los recursos del entorno. Sin embargo, la intención y geometría necesaria para la caza del venado sigue vigente, como un recordatorio de las tradiciones y costumbres del pueblo apache, que fundamenta parte de su religiosidad en la honra y caza del venado: uno de los Espíritus de la Montaña.

La cacería del venado entre los apaches representa una práctica de remembranza, de re-creación y de renovación. Al llevarla a cabo se reviven y reiteran las historias mitológicas y las enseñanzas de sus ancestros, mismas que refuerzan su construcción identitaria y les afianza en sus costumbres. De manera implícita el binomio simbiótico cazador-venado hace alusión a la complicidad inseparable entre el hombre y sus deidades, entre sus necesidades y sus dones, y entre su cotidianidad y su religiosidad. De cierta forma, también representa la tradición y la modernidad, que al encontrarse da como resultado la persistencia de una práctica ancestral: la cacería apache del venado.



La Revolución que nunca fue: pobreza, exclusión y olvido de las comunidades indígenas

En homenaje a Margarita Nolasco.

Los grupos indígenas siempre han estado presentes en los movimientos sociales más relevantes de nuestra historia patria; sin embargo no han sido hasta ahora un medio que les haya permitido capitalizar en su favor los beneficios que sí les fueron otorgados al resto de la población, pues a casi 490 años de su avasallamiento no han podido dejar atrás la pobreza, la exclusión y el olvido de sus necesidades y derechos en la que la sociedad, entonces surgida, los ha colocado. Con Hernán Cortés derrotaron al dominador azteca y fueron sometidos;¹ con el cura Miguel Hidalgo participaron en la lucha de Independencia y fueron olvidados; con el único presidente de origen indígena que el país ha tenido, Benito Juárez, expulsaron al imperio y perdieron por ley su sentido comunal, así como los bienes que de dicho significado se derivaban;² con Emiliano Zapata defendieron tierra y libertad y se les encadenó a la miseria; con la Revolución en el poder el PRI-gobierno los organizó en ejidos muy eficientes para votar eternamente por los candidatos del partido de la Revolución,³ pero muy poco competentes para producir. Así se les desposó con la penuria, lo que les impidió alcanzar las condiciones necesarias para poder proponer y construir los términos económicos, sociales y culturales de su propio desarrollo humano y comunitario.⁴



* Profesor de investigación científica de la Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH, y profesor de asignatura de la Escuela Nacional de Trabajo Social-UNAM.

¹ Guy Rozart Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Xalapa, Biblioteca Universidad Veracruzana/INAH, 2002, pp. 23-34.

² Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, Setentas, 1973, pp. 7-34.

³ Fernando Vázquez Rosas, Entrevista a Arturo Núñez Jiménez, senador del PRD, en línea: http://www.tabascohoy.com.mx/nota.php?id_notas=174295 octubre, 2009.

⁴ Arturo Warman, *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, México, Nuestro Tiempo, 1985.



La rebeldía

Las constantes y casi permanentes rebeliones protagonizadas por los grupos indígenas tampoco han tenido mejor fin. En el siglo XVI y en las primeras décadas del XVII las revueltas tuvieron por objeto oponerse a la conquista española, pero después de este periodo la intención de las rebeliones que tuvieron lugar en el centro y sur del país encabezados por grupos étnicos —que desde antes de la llegada de los castellanos eran ya sedentarios y conocían la dinámica de la conquista y de sus resultados— fue reclamar derechos perdidos en el proceso de sujeción, los cuales casi invariablemente se relacionaban con el despojo de sus tierras, los impuestos que se les exigían y los abusos a los que eran sujetos. Así sucedió con el efímero levantamiento de Jacinto Canek en 1761. En este movimiento los mayas encontraron el antecedente de la larga guerra de castas que se inició en 1847 y que para 1848 casi había desaparecido; dicho conflicto continuó en tan sólo algunos territorios dominados por los rebeldes y fue únicamente hasta después de pasados más de cincuenta años de lucha que concluyó con la ocupación en 1901 del principal foco de la sublevación: Chan Santa Cruz.⁵ Lo

⁵ Moisés González Navarro, “Las guerras de castas”, en *Historia Mexicana*, vol. XXVI, núm. 1, México, El Colegio de México, julio-septiembre de 1976, pp. 70-196.

mismo sucedió con las insurrecciones de mediados del siglo XIX en el estado de Guerrero,⁶ o con las de finales del siglo XIX y principios del XX de los mixtecos y triques en Oaxaca;⁷ igual suerte corrieron las acontecidas protagonizadas —en la misma época— por los grupos indígenas de los Altos de Chiapas⁸ o los de la Huasteca.⁹

En tanto, en el norte del territorio las sublevaciones, aunque también fueron constantes hasta la segunda década del siglo XX,¹⁰ tuvieron como objetivo lograr una meta diferente a la que se habían propuesto sus similares del centro y sur del país, pues en su mayoría eran grupos nómadas en los que la tradición de la sujeción seguía cánones distintos a los que la conquista española les ofrecía; por ello sus

intenciones consistían básicamente, no en mejorar sus condiciones de vida con el reclamo de antiguos derechos, sino en el deseo de deshacerse de manera definitiva de la dominación, inclusive por medio de la eliminación física de toda la población no india. Así se registran, entre otras, las rebeliones de tepehuanes y tarahumaras en el siglo XVII, la de pericúes y yaquis en el siglo XVIII, y la de los apaches chiricahuas en el siglo XIX.¹¹

⁶ Jesús Hernández Jaimes, “Actores indios y Estado nacional: las rebeliones indígenas en el sur de México, 1842-1846”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 26, México, UNAM, julio-diciembre de 2003, pp. 6-44.

⁷ Francisco López Bárcenas, *Las rebeliones indígenas en la Mixteca. La consolidación del Estado nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*, Juxtahuaca, Oaxaca, MC Editores, 2007.

⁸ Prudencio Moscoso Pastrana, *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*, México, UNAM, 1992.

⁹ María del Carmen Salinas Sandoval, “Rebelión indígena en la Huasteca Potosina, 1879-1882” (documento de investigación, núm. 73), El Colegio Mexiquense, A.C., Zinacantepec, 2003, en línea: <http://www.cmq.edu.mx/docinvest/document/DI73282.pdf> octubre, 2009.

¹⁰ Alfredo Jiménez Núñez, *El gran norte español. Una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*, Madrid, Tébar, 2006; Friedrich Katz, *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al XX*, México, Era, 2004.

¹¹ Ysela Campbell, *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (Quinto centenario del encuentro de dos mundos), 1992.

La última rebelión indígena —y la que mayor trascendencia ha tenido en el actual momento social de la nación— fue la de los grupos de los Altos de Chiapas,¹² desarrollada en la postrera década del siglo pasado. Ésta se propuso lograr la liberación de las comunidades indígenas; sin embargo el levantamiento también estuvo impulsado por otros actores sociales que no son indígenas, lo que se expuso en el hecho de que las estrategias del ejército étnico, los tratados que se suscribieron con el gobierno federal, los comunicados y acciones del movimiento, fueron y siguen siendo conducidos por Marcos,¹³ un miembro de la sociedad nacional, pero que por sus acciones pretende mostrar que está sólo al servicio de los intereses indios. Es claro que las demandas de los indígenas, que se manifiestan desde el nombre que dan a su ejército, “zapatista de liberación”, están relacionadas con su persistente reclamo para tener acceso a la tierra y a la libertad; ésas fueron las motivaciones de Emiliano Zapata en la gesta revolucionaria de 1910, ésos siguen siendo los anhelos entre los indígenas de los Altos de Chiapas: tierra y libertad, en 2010.

El servicio de la Revolución

Algún observador poco cuidadoso —pero conocedor de las tareas que la reforma agraria¹⁴ puso en marcha a través de los gobiernos derivados de la Revolución mexicana— hubiera podido explicar el levantamiento de los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas con el señalamiento de que sus motivos culturales, sociales, económicos y políticos se originaban en el supuesto hecho de que la Revolución mexicana y sus consecuencias nunca habían llegado realmente al estado de

Chiapas y por lo tanto se trataba de un problema que no rebasaba los ámbitos locales en los que se manifestaba; también podría pensar que era sólo el reclamo regional de un saldo de la factura no pagada a la historia. Sin embargo, esto podía dejar de lado las razones que hablan de un largo, persistente y actual modelo de dominación y explotación al que se ha sometido a los indios a todo lo largo y ancho del territorio nacional, en razón precisamente de sus diferentes características étnicas. De esta manera, el hipotético indagador estaría no explicando, sino contribuyendo a ocultar de nueva cuenta las contradicciones del injusto modelo con el que se norman hasta el día de hoy las relaciones interétnicas en la sociedad mexicana.

Por ello es necesario señalar con toda claridad que la acción del gobierno de la Revolución sí llegó a Chiapas, pero con una oferta un tanto distinta a la que ofreció en el resto del territorio nacional;¹⁵ en lugar de implantar la reforma agraria —que dotó de tierra pero que al mismo tiempo significó un yugo político para la mayoría de los grupos indígenas y campesinos— decidió formar una alianza con la clase terrateniente local, de modo que frenó al máximo el reparto de la tierra y se atendieron las demandas campesinas sólo cuando fue absolutamente necesario, aunque siempre lejos de los linderos del latifundio y también de la comunidad.

¹⁵ María Eugenia Reyes Ramos, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, México, IIA-UNAM, 1992; Julio Ríos Figueroa, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, IIA-UNAM, 2002.

¹² Leo Gabriel y Gilberto López (coords.), *Autonomías indígenas en América Latina*, México, Ludwig Boltzmann Institut/UAM-I/Plaza y Valdés, 2005; Maya Lorena Pérez Ruiz y Marcelo Quezada, *EZLN: la utopía armada. Una visión plural del movimiento zapatista*, La Paz, Plural, 1998.

¹³ Abelardo Hernández Millán, *EZLN: revolución para la revolución (1994-2005)*, Madrid, Popular, 2005.

¹⁴ Arturo Warman, “La reforma agraria mexicana: una visión de largo plazo”, en *FAO Corporate Document Repository*, en línea: <http://www.fao.org/docrep/006/j0415T/j0415t09.htm> octubre, 2009.





Por lo tanto, propició la colonización del trópico húmedo, al tiempo que aseguró la potestad política sobre los indígenas por medio de los probados y eficaces métodos de control, desarrollados desde el siglo XIX por liberales y hacendados porfiristas.¹⁶ De modo que desde entonces la oligarquía chiapaneca los ha ejercido con gran eficacia a través del binomio tradicional de la dominación del indígena y del campesino en América Latina, el cual está formado por la institucionalización del peonaje y del latifundio, mismos que dieron forma a la hacienda como punto clave de la explotación y de la fricción en las relaciones interétnicas durante largos periodos de su historia.

Del indigenismo de integración al de autonomía

No obstante lo anterior, se tiene que el mismo gobierno surgido de la lucha armada de 1910 estuvo manteniendo, de manera simultánea a su diferente actuar en el caso de Chiapas, una política destinada a satisfacer las necesidades de los grupos indígenas; así, la atención que ofreció el Estado mexicano de manera especial para la población indígena, se canalizó primero a través de la creación de distintas dependencias de gestión entre los años de 1917 y 1947, y en segundo lugar a partir de 1948, año en el que se fundó el Instituto Nacional Indigenista, y en marzo de 1951 el primer centro coordinador, precisamente en el estado de Chiapas, en la región de los Altos,¹⁷ dirigido a los tzeltales y tzotziles; el Estado condujo toda su acción indigenista a través de dicha institución, que sería la que por más de 50 años encauzaría la política de integración de los grupos étnicos al proyecto nacionalista mestizo sustentado en los ideales de la Revolución mexicana, que predicaba la edificación de la nacionalidad a partir de la integración de toda su población en una sola cultura, en una raza, en una lengua, y en una identidad única, todo sostenido en

¹⁶ *Memorias del simposio realizado del 27 al 30 de septiembre de 1989. Origen y evolución de la hacienda en México: siglos del XVI al XX*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Veracruzana/INAH, 1990.

¹⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, "Formación de una teoría y una práctica indigenistas", en *Instituto Nacional Indigenista 40 años*, México, INI, 1988, p. 17.

la acción transformadora, impulsada desde la escuela, como el eje de las políticas públicas del Estado.¹⁸

Dicho indigenismo de integración fue desapareciendo a partir de las demandas de los nuevos zapatistas, por lo que para el año de 2003 también desapareció el Instituto Nacional Indigenista y se estableció la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Lo mismo sucedió con los objetivos de las políticas públicas, pues ahora se pretende que la incorporación de las comunidades indígenas al desarrollo sea por la vía del respeto a sus tradiciones y aprovechando su cultura para enriquecer a toda la sociedad.¹⁹ Asimismo, la Constitución²⁰ hoy les reconoce, al menos en el papel, el derecho a la libre determinación y por tanto a la autonomía; ya no se pretende alcanzar la meta de la integración cultural y étnica impuesta, sino que se procura alcanzar su desarrollo desde sus propias tradiciones y expresiones étnicas, por lo que al parecer se propone contar con su activa participación tanto en el diseño como en la puesta en práctica de dichas políticas de impulso que den sustento a su desarrollo autónomo.

Condenados a la miseria, al silencio y al abandono

A pesar del entusiasmo con el que los indígenas han participado en las luchas que registra la historia patria —y no obstante el ahínco con el que han puesto en marcha sus propios movimientos de reivindicación—, de manera invariable se les ha mantenido al margen de los beneficios que por estos medios el resto de la población ha conseguido; también se les ha relegado al ser sólo utilizados y nunca considerados como sujetos,

¹⁸ Miguel Ángel Sámano Rentería, "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis", en línea: <http://www.bibliojuridica.org/libros/3/1333/10.pdf>, octubre, 2009; José Íñigo Aguilar Medina, *El problema de la educación indígena. El caso del estado de Oaxaca*, México, INAH (Científica, 235), 1991, t. I.

¹⁹ *Objetivos estratégicos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, CDI, en línea: http://www.cdi.gob.mx/media/pdf/cdi_objetivos_estrategicos.pdf octubre, 2009.

²⁰ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (artículo 2º), en *Diario Oficial de la Federación* (5 de febrero de 1917), texto vigente, última reforma publicada DOF 24-08-2009, en línea: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf> octubre, 2009.



como personas de la misma dignidad, que puedan conseguir las condiciones necesarias para trabajar en la construcción de sus anhelos presentes y futuros. De modo que no han podido aún romper el cerco étnico que les ha mantenido dentro de la pobreza, la exclusión y el olvido cíclicos al que los mestizos, miembros integrados de la sociedad nacional, los han sometido desde el inicio de la conformación y unificación de lo que hoy se llama nación mexicana. De esta manera, el colonialismo interno ha sido una de las pocas situaciones sociales ante la cual las políticas públicas del Estado, primero virreinal y después mexicano, han sido muy ineficaces y sus logros han sido magros, pues secularmente no ha tenido un avance significativo en esos asuntos. Sólo así se comprende que a cien años de la Revolución, ser indio en México continúa siendo sinónimo de miseria, silencio y abandono.

En el contexto del recién celebrado centenario de la Revolución mexicana, este trabajo intenta explicar el lugar que ha tenido el Estado mexicano, mismo que a partir de los ideales del movimiento armado de 1910 reformuló su manera de operar respecto a los grupos étnicos por medio de la propuesta de una nueva acción indigenista en sus políticas y en sus programas sociales; asimismo este artículo describe la manera en que la población mestiza conformó dichas acciones para que respondieran más a los anhelos de sus configuraciones colectivas, que a las necesidades de desarrollo de los pueblos indígenas. Los deseos de la mayoría mestiza son los que en forma perseverante han dado siempre el estilo a la renovada identidad nacional, pero al mismo tiempo también se convierten en el factor decisivo para lograr la exclusión social de otros grupos étnicos presentes en su ámbito territorial, de una manera especial de todos aquellos que se agruparon bajo el título genérico de indios.

Atrapados entre la fricción interétnica y la política pública

La dinámica de las relaciones interétnicas y de las políticas públicas del Estado en el devenir de la historia nacional²¹ se basa en la construcción de los conceptos

de indio, de lo indio y del indigenismo. Su elaboración se inicia con la llegada de los europeos al continente americano, ya que antes de su arribo sus habitantes obviamente no se nombraban a sí mismos ni a sus coetáneos con dicho apelativo. Éste surge como una manera de designar y distinguir a todos aquellos que siendo nativos, no eran europeos ni tampoco eran sus descendientes; además, con dicho nombre los colocaban en el estrato de los dominados, sin importar las grandes diferencias que mantenían entre sí las poblaciones y las sociedades agrupadas de esa forma. A menudo se llegaba a reconocer las disparidades entre los que llevaban una vida sedentaria y los que mantenían una existencia y economía nómada. Así, en la actualidad la palabra indio es un concepto que describe a un sector de la sociedad que no existe más que como una categoría social y también representa un adjetivo que define a sujetos concretos, a quienes por lo general se les da un trato peyorativo. Al mismo tiempo, se emplea como una referencia a los antepasados más valorados de la población nacional, los indios históricos, los que sucumbieron defendiéndose de la dominación de los europeos. Y por paradójico que pueda parecer, precisamente esos indios heredaron toda su valía y su historia²² sólo a la población mestiza,

²¹ Arturo Warman, "Indios y naciones del indigenismo", en *Nexos*, núm. 2, febrero de 1978, pp. 3-6.

²² José Íñigo Aguilar Medina, "Los libros de texto o la historia del gobierno contra la memoria de la nación", en *Secuestro de la memoria. Un debate sobre los libros de texto gratuitos de historia de México*, México, Delegación Sindical del INAH/Colegio de Antropólogos, 1991, pp. 125-130.



la cual se funde en plenitud con todo lo que, según los mismos mestizos, debe ser la nación mexicana.

Sin embargo, a cada generación le toca reconstruir la identidad de la patria, ahora a nosotros en el marco del centenario recién conmemorado de la Revolución mexicana, debemos rehacer no sólo los rasgos que nos dan sentido de colectividad, sino también nuestras políticas y programas sociales, así como la relación que hemos construido para hacer posible la convivencia con los miembros de los otros grupos étnicos; los de quienes comparten con nosotros territorio y ciudadanía, interacción, que es sin duda, en la que no hemos encontrado la medida más adecuada para asignar de forma equitativa el disfrute del territorio, del gobierno, del Estado y de las identidades étnicas y nacional; para que de esta manera también las otras y distintas representaciones socioculturales se puedan expresar como plenamente mexicanas y nacionales, participando por igual en obligaciones, derechos y oportunidades.

Sin duda en torno a la cuestión indígena es que se estructura el devenir de las relaciones interétnicas al interior de la sociedad mexicana, las que tienen su inicio en el momento de la conquista y que han estado marcadas, primero, durante el periodo de la Colonia por la larga pretensión de la corona, pero nunca lograda, de la separación física y social, determinada por las dos repúblicas: la de indios y la de españoles;²³ segun-

²³ Elsa Malvido, *La población, siglos XVI al XX*, México, Océano, 2006; Antonio Dougnac Rodríguez, *Manual de historia del Derecho Indiano*, México, IJ-UNAM, 1994.

do, por las intenciones de lograr su asimilación a una sola identidad nacional, la expresada por y para los mestizos²⁴ y, por último, por el socavamiento de las propuestas, de las promesas y de las leyes para otorgar la autonomía a los pueblos indios;²⁵ sin embargo, en México —para hacer más compleja la cuestión—, los integrantes de los diversos grupos étnicos siempre han vivido en frentes de permanente e intensa interacción con la población, primero española y criolla y después mestiza, en donde se comparten las mismas regiones geográficas y las mismas relaciones económico-sociales

con los no indios, pero hasta ahora en una situación asimétrica llena de injusticia y de violentas fricciones.²⁶

Para entender las relaciones interétnicas es necesario distinguir a sus actores sociales, entre los que se tiene, como ya se ha señalado, al gobierno y a las políticas públicas que diseña para regular el contacto, a los integrantes mayoritarios de la sociedad nacional, los mestizos, que en el devenir de su vida cotidiana expresan sus valores y normas con los que guían su interacción con los miembros de los grupos que portan una cultura distinta a la suya y por último, están los individuos y las comunidades que conforman a los pueblos indios, que al saberse distintos, en no pocas ocasiones aceptan actuar como inferiores, pues han sido obligados durante cientos de años a mirarse desde la misma perspectiva en la que lo hacen sus dominadores.

La minoridad y el paternalismo

Invariablemente, la relación interétnica en México ha tenido como premisas la minoridad y el paternalismo; es decir, se parte del supuesto de la incapacidad de los indígenas por constituir un sector social minoritario, y de la necesaria e indispensable acción protectora y pa-

²⁴ Manuel Gamio, *Forjando patria*, México, Porrúa, 1960.

²⁵ Leo Gabriel y Gilberto López, *op. cit.*, 2005, pp. 47-111.

²⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, INI, 1973; Roberto Cardoso de Oliveira, "Aculturación y 'fricción' interétnica", en línea: <http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/aculturacionyfriccion.pdf> octubre, 2009.



ternal del gobierno federal con su política indigenista, así como de quienes son representados por él: todos los miembros de la etnia dominante. Así, se construyen y fraguan relaciones interétnicas para posteriormente consolidarse en el devenir de la propia vida cotidiana, con base en el prejuicio, la discriminación y el estigma,²⁷ que llevan a la distinción y formulación de valores, actitudes y comportamientos, traducidos en una relación social desigual, en la que el otro, el diferente, es situado un nivel siempre inferior.

La cotidianidad se acepta como “el orden correcto” de la vida. Trabajo, vida familiar, tiempo libre, práctica religiosa y actividad socio-política²⁸ son esferas de la vida en sociedad que se rigen de acuerdo con el valor que los individuos e instituciones les otorgan. Es por ello que Agnes Heller reconoce que “la historia es historia de colisiones de valores de esferas heterogéneas”,²⁹ palabras que en el contexto de las fricciones interétnicas tienen un especial significado.

Según dicho modelo de fricción, desplegado en la vida cotidiana, el mestizo parte del considerando de que el indio desea desarrollarse siguiendo su mismo paradigma, mentalidad que se sustenta en la falsa creencia de que el progreso sólo se puede dar desde la cultura dominante y por tanto a partir de sus valores. Pero también se advierte en esta forma de proceder que se considera al indígena como incapaz de hacer ese cambio por sí mismo, pues no sabe cómo, porque es ignorante y no tiene, por la supuesta deficiencia intrínseca de su cultura, a la mano los recursos necesarios para lograrlo.

Los prejuicios sobre el indígena son los que permiten al dominante que pueda acoger al indio, y precisamente por estas características de aparente anhelo y de obligada imposibilidad; por lo que una vez que son impuestos estos términos en la relación interétnica, el mestizo es capaz entonces de mostrar su actitud pater-

nalista, pero sin abandonar su posición de superioridad.

El dominado deja de ser sólo un indio atrasado y por tanto despreciable,³⁰ para pasar a ser un individuo en permanente estado de minoridad, que le permite recibir la designación de “indito”, en el altiplano, o de “niño”, en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, o de “pupilito”, en la ciudad de Oaxaca, términos que expresan una aparente cercanía, comprensión y afecto discriminatorio y estigmatizante, que no refleja otra cosa más que la aprobación al supuesto hecho de que el indio es consciente de su identidad étnica desvalorada, con la que da por sentada una aceptación tácita de su inferioridad y de su permanente situación de minoridad. Ésta es una manera cotidiana de cómo se manifiesta en México la posición racista de su población, basada en el prejuicio y en la ignorancia; el mestizo se hace racista a partir de su falso paradigma de desarrollo del que se vale para arrebatarse al indio su perenne calidad humana.

A los ojos del mestizo dicha actitud de docilidad es signo de que el indio por fin se ha dado cuenta de que su identidad es la que le impide su ingreso al “progreso”, entendido éste desde la perspectiva de la población dominante. Al mismo tiempo se interpreta su sumisión como una posición de querer aprender o adquirir la identidad de su opresor. Esa aparente incapacidad de “ingresar al progreso” es utilizada como un mecanismo-argumento por medio del cual se le despoja de sus bienes y de sus recursos naturales, acción representada no como un simple robo, sino como la consecuencia natural que debe esperarse siempre de la relación interétnica.

En realidad el mestizo, desde la perspectiva de este modelo de fricción, no hará nada para que el indio sometido deje de serlo, pues esa relación le favorece. La situación de su eterna minoridad y falta de progreso justifican su explotación y deprecio a su identidad y al valor de las mercancías que ofrece (mano de obra, pro-

²⁷ Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

²⁸ Mónica Sorín, “Cultura y vida cotidiana”, en *Casa de las Américas*, vol. 30, núm. 178, La Habana, Universidad de la Habana, enero-febrero de 1990, pp. 39-47.

²⁹ Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialista*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 27; Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1991.



ductos agrícolas y artesanías), lo cual mantiene y refuerza la condición de sujeción y de dominación marcada precisamente por sus indelebles características étnicas. De esta manera, la relación que norma la sociedad para mestizos e indios es la otra tenaza de la pinza, que junto con la política indigenista del gobierno, han mantenido al indio durante el siglo XX en una posición de subordinación.

Un ejemplo de cómo ha ido cambiando la construcción de las configuraciones colectivas de las relaciones interétnicas se puede ejemplificar con lo que hasta hace algunos años era común encontrar en la ciudad de Oaxaca, donde había múltiples redes sociales que permitían la relación entre familias mestizas e indígenas de las distintas comunidades de la entidad. Dichas redes hacían posible que los niños indígenas pudieran ser recibidos como aprendices y colaboradores en las casas urbanas; en ocasiones inclusive se colocaban algunos pequeños letreros en las ventanas de los hogares que anunciaban: “Se solicita pupilito.” Ahora en cambio reclaman: “Se solicita mozo chico”, letreros que hablan sin duda del sentido en el que han cambiado las maneras en que se ve a los otros.

Cuando los indígenas querían “progresar” en los términos racistas de los mestizos, éstos los aceptaban como “pupilos” en sus moradas. Así, a cambio del trabajo doméstico aportado recibían como contraprestación casa, comida, educación y escuela. No eran ya cualquier indio, sino “pupilitos” que se querían superar, que deseaban aprender de los mestizos, a quienes reconocían y trataban como a superiores. Ahora que los indios quieren seguir conservando sus características étnicas y luchan por la aplicación de sus derechos, los mestizos de la ciudad de Oaxaca no aceptan más pupilos, sino que solicitan mozos; la relación basada en el anhelo y la minoridad del racismo a la mexicana ha desaparecido y la fricción interétnica se ha clarificado. No se basa más en el afecto discriminatorio y estigmatizante, por lo que ya no hay aprendices sino sólo trabajadores étnicos, esos que se aferran a seguir en la ignorancia y en el atraso al dejar de lado la oferta que se les ofrece de alcanzar la forma de vida y los valores de los mestizos. Así, el caduco anhelo de la integración va dando paso a un racismo más claro y directo porque

muchos de los mestizos todavía no están dispuestos a perder sus privilegios.

De esta manera, la sociedad mexicana a lo largo de su historia ha demandado de los indios que dejen su identidad étnica para convertirse, primero, en ahijados y vasallos del conquistador, después en devotos y endeudados peones del hacendado, más tarde en aprendices y servidores eternos de la población mestiza. Ahora se pretende ofrecerles una acotada autonomía, pero no obstante siempre se les ha condenado a que sean mano de obra dócil y muy mal pagada, como una consecuencia necesaria de su propia etnicidad.

La exclusión en la política social

Por otro lado, están, como ya se señaló, las políticas del Estado. Para esclarecer las que se aplican en el caso de la ciudad de Oaxaca, el análisis gira en torno al papel que juega su museo más importante, ubicado en el exconvento de Santo Domingo. Se compararán las composiciones de las salas de etnografía del Museo Regional de Oaxaca (elaboradas en el año de 1972) y su relación con el espacio que se destinó a la etnografía en el nuevo museo reabierto en 1998 y que en este momento lleva un nombre más adecuado, según las nuevas relaciones interétnicas que ahora se pretenden establecer: Museo de las Culturas de Oaxaca.

Es necesario señalar que la etnografía se ocupa del estudio y la descripción de las características que identifican a una comunidad humana, misma que se distingue porque ha construido una identidad étnica-cultural que la delimita y la diferencia, dotándola de una estructura sociocultural que le permite relacionarse de una manera singular con la naturaleza, con los otros conglomerados humanos y con la divinidad.

Debido a lo anterior, el museo debe ser un espacio institucional en el que se adquieren, conservan, estudian y exponen los objetos e imágenes que permiten dar cuenta de las principales actividades del hombre y de su cultura, para propiciar así el conocimiento, aumentar el valor que la colectividad da a las expresiones de sus diferentes grupos culturales y reforzar la identidad étnica de sus artífices, desde una posición de igualdad, de simetría, que forje y conserve una relación donde

todas las expresiones socioculturales tengan cabida.

Sin embargo, en 1972, cuando los representantes de los medios de comunicación locales preguntaron a los especialistas qué era lo importante en las salas de etnografía, los etnólogos contestaron que la relevancia de la colección de textiles, la distribución de los grupos por regiones culturales (que ya no seguía la tradicional agrupación de las siete regiones geográficas),³¹ de cómo al combinar la presentación de artefactos, utensilios, textiles y técnicas —ya en desuso— con los que en la actualidad se tenían, permitiría dar una visión diacrónica de la cultura, lo cual además servía de memoria de los diferentes aspectos del desarrollo cultural de los grupos étnicos que habitaban el estado.

Sin embargo, los periodistas seguían esperando que se hablara de lo “realmente importante”, pues querían saber la calidad y procedencia de los maniqués que serían utilizados para la exposición de la indumentaria, cuestionaban por qué no eran como los de los aparadores de las tiendas de ropa de la ciudad, por qué eran de color café y tenían los ojos negros y no azules o verdes, por qué se había elegido el color negro para el cabello y éste era corto y lacio o largo pero trenzado, en dónde se habían fabricado así y por qué razón se utilizarían, si era obvio que esto afectaría el goce estético que el museo pudiera proporcionar a los visitantes.

En el transcurso de los recorridos hechos previos a la inauguración del museo en 1972, miembros prominentes de la sociedad y del gobierno manifestaron su satisfacción por el avance de su instalación, por la importancia de las salas de arqueología (en especial la parte que presentaría las joyas de la tumba siete de Monte Albán) y su extrañeza por el gran espacio dado a la etnografía. En las palabras de una de esas personalidades: “a los vestidos de las mujeres que venden en el mercado”.

Después de la apertura del museo, los indígenas encontraron que podían ver en las salas de etnografía



algunos textiles que ya no fabricaban y cuyo diseño quisieron volver a reproducir, o podían conocer el traje antiguo de novia que se usaba en su pueblo y del que alguna de las personas ancianas de su comunidad les había hablado. Asimismo, pudieron conocer cómo son las costumbres y formas de vida en las diferentes regiones del estado, comentarlas y compararlas con las propias y salir orgullosos de que los utensilios, las herramientas, los artefactos y las imágenes que reflejaban parte de su identidad étnica se mostraran y valoraran a través de su exposición en el museo más importante de la ciudad.

Algunos de los cambios ocurridos entre 1972 y 1998, tanto en el país como en el estado y en la ciudad de Oaxaca, son desde diferentes puntos de vista significativos para entender el discurso y la práctica en las que se enmarcan las relaciones interétnicas y su relación con la trascendencia de las salas de etnografía dentro y fuera del museo.

Para alcanzar dicha valoración es necesario tener en cuenta que en el ámbito del estado de Oaxaca, 527 de un total de 570 municipios son los que cuentan con población que habla alguna de las lenguas indígenas; es decir, al menos 92.4% de sus municipios albergan población indígena. Para tener idea de su dimensión real, de su peso demográfico en la entidad, tampoco hay que olvidar que un buen porcentaje de la población indígena sólo habla el español, pero el resto de sus características (su cultura, su inscripción comunitaria y su filiación étnica) continúan siendo indias, no obstante la importante pérdida que significa el olvido de su lengua.

Asimismo, es necesario tener presente el reconocimiento que en la actualidad se hace a los pueblos indí-

³¹ Margarita Nolasco Armas, *Oaxaca indígena*, México, III-SEO/SEP, 1972.



genas de sus derechos en el ejercicio de su participación política. Ahora pueden elegir legalmente a sus autoridades por medio del método establecido por sus usos y costumbres, es decir por lo que les marca su cultura, dejando atrás el artificio de legitimizarlas por medio del registro y elección a través del partido oficial, como les exigía la política indigenista de integración.

Se tiene que el Instituto Nacional de Antropología e Historia cambió un pequeño museo regional (donde las salas de etnografía ocupaban alrededor del 30% del espacio de exhibición total), para que junto con la ciudad y otras instituciones patrocinadoras erigieran uno de nuevas y enormes dimensiones: el de las Culturas de Oaxaca. Empero, el espacio destinado a la etnografía se redujo a dos pequeñas salas, que con dificultad alcanzarían a cubrir 25% del espacio que en el antiguo y pequeño museo se le destinó. Si bien se introdujeron nuevas formas de proporcionar información, a través de videos y de cédulas manuales, no se logra ni de manera remota ofrecer hoy a la cultura indígena viva un espacio que dé cuenta de sus características básicas y que refleje de manera cabal la importancia que tiene en la vida social y cultural de la entidad. Además, ahora ni siquiera están representados todos los grupos étnicos que, aunque minoritarios, se sabe que habitan y son parte de las culturas de Oaxaca, como es el caso de los cuicatecos, los nahuas y los zoques.³²

Sin duda, el abandono de las políticas de integración también han propiciado la segregación social, pues si los indios quieren seguir siéndolo, los mestizos y sus instituciones han decidido dejarlos a su vez al margen de su vida doméstica y de su museo, aunque éste lleve el generoso, pero falso título de Museo de las Culturas de Oaxaca.

La escuela, ¿para la integración o para la autonomía?

El futuro de la diversidad cultural de los pueblos indios en México sin duda se ha definido y se seguirá determinando en la escuela, según el papel que en ella se le asigne a los saberes y a los idiomas vernáculos. La

lengua es el vehículo de transmisión de la cultura y ésta fluye a partir de aquélla; es el medio que a la vez que le permite al hombre pensar y comunicarse, le señala el orden en el que ve e interpreta el mundo. El lenguaje es la parte de la cultura que resulta más evidente y fácil de identificar, es su columna vertebral.

Durante el periodo integracionista del indigenismo, las lenguas vernáculos sólo se consideraban como un obstáculo para el desarrollo nacional, por lo que la escuela tenía como principal tarea lograr la castellanización de todos los mexicanos. En consecuencia, resultaba casi inútil tratar de establecer con toda precisión las características y el número de los idiomas que se hablaban en el territorio nacional. De esta manera, cuando se propuso pensar en la necesidad de una educación bilingüe,³³ a partir de la década de 1980, los organismos del Estado quedaban satisfechos cuando podían señalar que determinado porcentaje de profesores eran bilingües, sin importar a nadie que el docente se expresara en una lengua igual o distinta a la que portaban sus alumnos, pues lo relevante no era lograr la conservación y el desarrollo del habla materno —y con ello preservar la cultura— sino alcanzar por cualquier medio la castellanización universal.

Otro problema para la elaboración y evaluación de los planes y programas de educación intercultural es que en el país no se ha podido superar la atrofia visual que produce a los dominadores la heterogeneidad de los dominados, de los indígenas. Por ello, planes van y planes vienen pero la secretaría de Estado involucrada en la educación indígena no es capaz aún de elaborar y poner a disposición de los integrantes de cada uno de los pueblos indios la educación básica, desde los términos de su propia cultura, tanto por los contenidos como por la lengua.

Sin embargo, los indios se han resistido a la construcción de una identidad étnica y nacional homogéneas, que es una acción de integración en la que ha desempeñado un papel importante la educación impartida en la escuela; es decir, la escuela mestiza de lo nacional, esa que acaba con la alteridad, con la cultura y con los derechos de los diferentes; la que busca

³² José Íñigo Aguilar Medina *et al.*, *Etnografía y educación en el estado de Oaxaca*, México, INAH (Científica, 268), 1993.

³³ José Íñigo Aguilar Medina, *op. cit.*, 1991, pp. 111-151.



el progreso, la que habla y escribe sólo en castellano, que integra a los indios al mercado y que ayuda a que se destruya el entorno ancestral; la que despoja de las identidades y del derecho a imaginar, desde la propia lengua materna, cómo seguir siendo en la diferencia.

Así pues, el problema de la educación indígena no es nuevo: ha nacido junto con el país. Pero en cada coyuntura de su historia se ha ido replanteando; ahora se hace dentro del marco de grandes cambios externos (básicamente gracias a la omnipresente globalización) e internos. La esencia de estos últimos cambios es la anhelada democratización plena del país, donde las demandas sociales y políticas por la justicia cultural han llevado entre otras muchas cosas a reformar la Constitución política federal y la de algunos de sus estados para reconocer a México como una entidad sociopolítica conformada por una gran variedad de pueblos y de culturas autóctonas, así como para ceder algo de autonomía a dichos pueblos, a fin de que puedan convivir en los términos que su cultura exige. Asimismo, se pretende dar un nuevo papel a la acción educativa, ahora bajo el impulso de la búsqueda y de la construcción de un nuevo modelo educativo que dé fortalecimiento a la diversidad como forma de vida y que se pueda alcanzar por medio de una educación intercultural y bilingüe.³⁴

Si en la escuela se quiere preservar y fomentar el uso de los idiomas de los pueblos indios, es indudable que el primer paso a dar es el de saber el tamaño y las características del universo que se va a desarrollar. Esto no había sucedido desde el empeño que pusieron en ello los frailes evangelizadores del siglo XVI. Es la condición sin la cual no es posible asegurar el derecho a la diversidad lingüística y a una educación realmente bilingüe. En este sentido, un cambio radical en las tradicionales políticas públicas del Estado mexicano ha sido la formación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), que a principios de 2008 presentó el “catálogo de las lenguas indígenas nacionales”,³⁵ gracias al cual hoy es posible saber con gran precisión que las hablas

de los pueblos indios corresponden a once distintas familias lingüísticas, las que componen 68 agrupaciones y 364 variantes, así como los nombres que les dan sus propios poseedores y la ubicación de las poblaciones en las que se utilizan cada una de las diversas expresiones lingüísticas.

Sin embargo, una escuela intercultural y bilingüe requiere varios supuestos que aún no son posibles en la práctica. A pesar de las significativas reformas hechas a las leyes fundamentales de nuestro país, éstas continúan siendo en gran medida insuficientes. Algunos de tales supuestos se refieren a la misma interculturalidad, como se ha visto en el desarrollo de este trabajo y como se prevé en la ley. Sin embargo, ésta sólo corre en un sentido: el de las comunidades indígenas; es decir, son ellas las que deben adoptar el modelo intercultural, las que establecen el diálogo con la otra cultura, para quienes la otra lengua es enseñada. Pero esa interculturalidad no se aplica a los mestizos, ni siquiera para los que viven en las regiones o en los municipios con población india: a ellos no se les exige dialogar con la cultura india, ni se les enseña la otra lengua. Así resulta que la educación intercultural es sólo para los excluidos de siempre, los pueblos indios. No obstante el avance que significa que los indígenas puedan conservar y desarrollar su lengua y su cultura por medio de la escuela, a los mestizos (aún dueños de los aparatos del Estado) no se les impone el mismo ejercicio. En tales condiciones, la institución docente sólo seguirá siendo una forma eficaz, quizás ahora un poco más matizada, para continuar la tarea de la integración del indio a la cultura mestiza de lo nacional.

Otro de los supuestos que no se da es el de la participación de los pueblos indios en el diseño y en la evaluación de los contenidos propios de su cultura que se quieren transmitir por medio de la escuela. Estos supuestos no están dentro de los atributos para la autonomía que la Constitución hoy les otorga. En consecuencia, sólo puede ser una falacia la escuela intercultural para los pueblos indios, en tanto los con-

³⁴ SEP, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, en línea, <http://eib.sep.gob.mx> octubre, 2009.

³⁵ INALI, “Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referen-

cias geoestadísticas”, en *Diario Oficial*, México, 14 de enero de 2008, en línea: <http://www.inali.gob.mx/catalogo2007> octubre, 2009.



tenidos y los valores que deba proporcionar a las nuevas generaciones no sean parte de la decisión de quienes portan la cultura india; ellos deben ser los que gestionen sus contenidos en una situación de plena participación y de diálogo, que permita no sólo transmitir la tradición, sino sobre todo el anhelo de futuro que desde su propia identidad étnica quieren legar a sus generaciones futuras.

Una premisa más tiene que ver con la forma de transmisión de los conocimientos; es decir, cuestiona el lugar que en la escuela se le da a la palabra oral y a la escrita, pues es claro que muchas de las lenguas indígenas siempre han carecido del alfabeto que haga posible la lecto-escritura. Por lo tanto, resulta pertinente la pregunta que cuestiona la pretendida necesidad de imponerles la escritura como un requisito sin el cual, se dice, no es posible pensar en la función de la escuela.

Otra cuestión se refiere a la producción de los materiales. En el pasado se argumentaba que los costos, por la gran diversidad lingüística y por lo reducido de las comunidades que compartían cada una de las variantes del habla, hacían en la práctica imposible la construcción y distribución de herramientas pedagógicas³⁶ que posibilitaran el desarrollo humano³⁷ desde la propia cultura. Hoy las nuevas tecnologías de información y comunicación ofrecen una respuesta completa a dichas dificultades; sin embargo, falta la decisión política que las ponga a disposición de las comunidades indias, para que sean ellas las que hagan posible la educación bilingüe en una verdadera situación de interculturalidad. No es posible pensar que un organismo central y alejado de las necesidades y de la cultura local pueda satisfacer este reclamo de los pueblos indios.

Por una interculturalidad global

Si la nuestra es en verdad una sociedad democrática que quiere construir la interculturalidad, debe demostrarlo con hechos, pues ahora cuenta por primera vez, a cien años de la Revolución mexicana, con una gran

³⁶ José Íñigo Aguilar Medina *et al.*, *La educación interétnica*, México, INAH (Científica, 320), 1996.

³⁷ Jacques Delors, *La educación encierra un tesoro*, Madrid, UNESCO, 1996.

variedad de recursos de muy bajo costo para hacerla posible. Dichos medios van desde los que comprenden la educación informal (es decir la que se da fuera de la escuela) y que en las radios comunitarias³⁸ tiene uno de sus pilares más sólidos, hasta Internet, que ahora facilita la elaboración de programas de todo tipo con base en los archivos multimedia de audio, texto y video, que al ser generados tanto por las mismas comunidades como por profesores y alumnos, pueden aportar el material necesario para que las nuevas generaciones valoren y reproduzcan la cultura propia y se asegure que estén elaborados en el habla tradicional de la comunidad a la que pertenecen.

Todo ello, sin embargo, requiere la decisión política para hacerlo posible, destinándose de esa forma los fondos y ofreciéndose el asesoramiento necesario para que las mismas comunidades y sus centros escolares produzcan y distribuyan en las aulas de todos los niveles y en la web —además de hacerlo a través de los amplios circuitos de la educación informal— los recursos que hagan posible el desarrollo de una verdadera educación intercultural, bilingüe y autónoma de los pueblos indios.

La pobreza, la exclusión y el olvido de las comunidades indígenas sólo se podrán superar con una educación, escolar y social, intercultural. Por un lado, habrá que dotar de real autonomía a los pueblos indios y por el otro, educar por primera vez a los mestizos en la aceptación de las diferencias étnicas, despojadas del racismo, de la discriminación, del prejuicio y del estigma que han sido los compañeros hasta ahora inseparables de una mexicanidad etnocida.

Porque la educación social es una fuerza que colabora en el ordenamiento de las relaciones sociales, debe orientarse para que lo haga también en la conformación de una nacionalidad que sea en verdad pluriétnica y pluricultural, en donde las propuestas, tanto de los grupos y comunidades involucrados, como de las instituciones del Estado democrático, propicien por fin la desaparición en todo el país de las relaciones sociales basadas en los principios de discriminación y explotación que hasta el día de hoy prevalecen en la fricción interétnica.

³⁸ CDI *Sistema de radiodifusoras culturales indigenistas*, en línea: <http://ecos.cdi.gob.mx/> octubre, 2009.

El culto a la Virgen de Guadalupe en tres pueblos de la zona metropolitana de Toluca: San Mateo Atenco, San Pedro Cholula y San Buenaventura



La Zona Metropolitana de la Ciudad de Toluca (ZMCT) forma parte del sistema de ciudades de la región centro del país y guarda una relación importante con la zona metropolitana más grande de la nación, que es la de la ciudad de México, a la cual está integrada tanto en lo económico como en lo político.¹ Las vías de comunicación han facilitado el tránsito de capitales, bienes, servicios y personas entre estas dos zonas, con la consecuente aceleración del proceso de urbanización: “Históricamente fue a partir de la década de los años 70 cuando se aceleró y reforzó el proceso de urbanización de México, así como el de su concentración en la zona metropolitana de la Ciudad de México y en la región centro en su conjunto.”²

La ZMCT está constituida por los municipios de Lerma, Metepec, San Mateo Atenco, Ocoyoacac, Zinacantepec, Toluca, Almoloya de Juárez, Mexicalcingo y Xonacatlán,³ cuyas localidades se integran a la zona en forma diferencial, tanto en lo referente a su desarrollo urbano como a su sistema económico y ocupacional, en el cual dominan los sectores secundario y terciario o de servicios. Asimismo presentan distintos grados de atracción poblacional, debido al desarrollo del mercado laboral y de las zonas comerciales e industriales. Algunas de esas localidades —como las cabeceras municipales de Metepec, San Mateo Atenco, Lerma y Zinacantepec— se encuentran completamente integradas a la mancha urbana de Toluca; sin embargo, en estos municipios encontramos comunidades en donde las actividades primarias continúan siendo de particular

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

El trabajo de campo se realizó durante el año 2001 en compañía del maestro Efraín Cortés Ruiz, a quien se agradece su apoyo.

¹ Edith Afda Soubie Yanino, “Zona Metropolitana de la Ciudad de Toluca, centro estratégico de desarrollo nacional”, en *Revista Metrópolis*, Toluca, Facultad de Planeación Urbana y Regional-UAEM, año 1, núm. 2, mayo-agosto de 1993, pp. 27-52.

² *Ibidem*, p. 28.

³ *Ibidem*, p. 32.



importancia como el cultivo de maíz, grano fundamental de la dieta de los pobladores de la zona, sembrado por tradición y por necesidades de autoconsumo de las familias. En los municipios de Ocoyoacac, Xonacatlán y Mexicalcingo también es relevante el cultivo del maíz por las razones ya descritas.

San Mateo Atenco. Es la cabecera del municipio del mismo nombre y fue poblado ribereño;⁴ sus barrios son conocidos como “los de abajo” —situados a la orilla de la laguna— y fueron habitados por pescadores, tejedores de tule y cultivadores de chinampas. Estos barrios son San Juan Bautista, San Pedro Apóstol (de los más antiguos), San Nicolás Tolentino, Santiago, San Lucas y Guadalupe, habitado este último por pescadores que fueron conocidos como *corralleros*, quienes se agrupaban para atrapar pequeños peces de color negro llamados támbulas, que preparaban en tamales para vender los viernes en el mercado de Toluca.⁵ En Guadalupe también se utilizaba el tule para fabricar petates, canastas y sopladores de varios tamaños. El idioma en San Mateo Atenco era el náhuatl, conocido también como mexicano. Esta localidad se constituyó en la época colonial como una “república de indios”⁶ y actualmente forma parte de la mancha urbana de Toluca, a la cual está vin-

⁴ Cuando aún existía la Laguna de Lerma, desecada como consecuencia del abastecimiento de agua a la ciudad de México, San Mateo Atenco estaba a orillas del segundo vaso de esa laguna.

⁵ Entonces había un sistema de mercados en donde a cada una de las localidades de la región le correspondía un día de plaza; de esta manera el domingo le tocaba a San Mateo Atenco, el lunes a Metepec, el martes a Santiago Tianguistenco, el miércoles a Ocoyoacac, el jueves a Capulhuac, el viernes a Toluca y el sábado a Lerma. La plaza de Toluca era la más importante y la que reunía mayor número de productos comercializables.

⁶ Fray Agustín de Vetancourt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos del nuevo mundo*

culada a través de un corredor de zonas habitacionales en una de las orillas del paseo Tollocan, mismo que en el lado opuesto tiene el conocido Corredor Industrial Toluca-Lerma, conformado por diversas plantas industriales. La población económicamente activa de San Mateo está distribuida entre los talleres de zapatos, las fábricas del corredor industrial y los mercados laborales de las ciudades de Toluca y México. El comercio local

también es fuente de ocupación para sus habitantes, sobre todo en los días de domingo, cuando se realiza el tianguis tradicional. La siembra de maíz aún se practica en predios familiares, para completar el ingreso y como una expresión de la vieja tradición campesina.

San Pedro Cholula. Es una comunidad de origen otomí del municipio de Ocoyoacac que ha perdido la lengua y la vestimenta indígenas. Conserva el recuerdo de su pasado lacustre por haber sido población ribereña de la antigua laguna de Lerma. Sus habitantes, campesinos todavía durante la década de 1960, eran tejedores de tule así como pescadores. Se dedicaban a la caza de aves y aún recuerdan que llevaban a vender en los tianguis de la región huevos de pato y otros productos lacustres, tanto animales (peces, ranas, ajolotes y aves) como vegetales (jaras, berros, papas de agua o sasamol y otros). Actualmente las nuevas generaciones se emplean en los sectores de servicios, comercio y fábricas asentadas en el propio municipio y en la zona del corredor industrial Toluca-Lerma. La carpintería es otra actividad importante; también existen talleres mecánicos y choferes. La agricultura se reduce a la siembra de maíz en parcelas familiares,⁷ fundamentalmente para autoconsumo familiar.

San Buenaventura. Pertenece al municipio de Toluca y forma parte de la ciudad capital del Estado de México. Antiguamente sus habitantes eran hablantes de

de las indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio, México, Porrúa, 1971, p. 85.

⁷ Muchas familias de Ocoyoacac ocupaban el maíz que cosechaban en la elaboración de productos que comercializaban como quesadillas, tlacoyos y sopos; también elaboraban unos tamales conocidos como “de ollita o de tuza”, llamados así porque tenían un hoyo en el cual iba el guisado de carne con chile y jitomate.

otomí, cuando San Buenaventura era visita del convento franciscano de Toluca.⁸ Durante las décadas de 1950-1960 los campesinos de esta comunidad sembraban maíz, haba y frijol, así como hortalizas y verduras (espinacas, acelgas, lechuga, zanahoria, rábanos, col), todo lo cual vendían los días viernes en el mercado de Toluca. Eran familias campesinas humildes, quienes también criaban aves de corral y puercos. En la actualidad, la población económicamente activa se emplea en talleres de carpintería, sastrerías, talleres de impresiones y existen alrededor de 300 choferes. Son importantes también los comerciantes y carniceros, todos ellos organizados en gremios. El proceso de modernización y urbanización de San Buenaventura tuvo un auge a partir de la década de 1970, en detrimento de las actividades campesinas. No obstante, el efecto fue positivo en los aspectos económico, político y cultural.

En este artículo realizamos un análisis comparativo de la cultura religiosa en el medio urbano de las poblaciones antes descritas, expresada mediante el culto a la Virgen de Guadalupe, en el cual observamos se mantiene con intensidad, vigor y popularidad en toda la zona metropolitana. Los resultados presentados son producto de un análisis realizado a nivel regional (sur y centro del valle de Toluca), donde se exploran aspectos fundamentales de la cosmovisión mesoamericana, como los referentes a la vida religiosa en antiguas poblaciones campesinas nahuas y otomíes, que interactúan con relaciones sociales cada vez más urbanas, correspondientes a la modernización capitalista; lo anterior propicia que sus relaciones económicas y culturales vayan cambiando a modelos cada vez menos tradicionales.

Los flujos migratorios de trabajadores se dan entre las zonas agrícolas más deprimidas de la ZMCT y los lugares de atracción debido al comercio y a la industria. Como hemos dicho anteriormente, las diferentes localidades de la ZMCT no se integran a ésta de manera igualitaria sino diferenciada, lo cual se expresa en la cultura y más particularmente en el culto a la Virgen de



Guadalupe. En esta región el culto a la guadalupana presenta las siguientes características: 1) la imagen de la Virgen se presenta como principal en altares y oratorios familiares; 2) la Virgen funge como patrona de localidades como barrios y otros asentamientos; 3) a nivel regional, su imagen se observa en las peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe del Distrito Federal; 4) funge también como patrona de gremios.

Se ha sacralizado el territorio de las comunidades a partir de las comentadas apariciones de esta imagen, como ha sido el caso de San Mateo Atenco. Asimismo, se lleva a cabo una escenificación o montaje de la historia sagrada de la Virgen de Guadalupe en San Buenaventura, debido a que los originarios de este poblado se han organizado para llevar a conocer los lugares santos que tienen que ver con la historia guadalupana a las personas interesadas de otras procedencias, lo que ha servido para reforzar el culto. Por su alta jerarquía dentro de las prácticas rituales, a la Virgen de Guadalupe se le pide auxilio y se le invoca en momentos críticos. De igual forma, hemos podido observar cómo este culto se constituye en una fuente de construcción de identidad local, regional y nacional.

Culto familiar en altares y oratorios en San Mateo Atenco

En el altar familiar se conservan las imágenes sagradas que son propiedad del grupo doméstico, a las cuales se considera como protectoras del hogar y del espacio familiar en general. La selección de ellas va de acuerdo con la preferencia y devoción de los dueños del altar. Las imágenes frecuentes en estos altares son: la Virgen de Guadalupe, el Niño Dios y la Santa Cruz (puede ser también un crucifijo, como por ejemplo, el del Señor de Chalma u otro obtenido en alguna peregrinación);

⁸ Fray Agustín de Vetancourt, *op. cit.*, p. 62.



también pueden encontrarse imágenes guadalupanas conseguidas en la Basílica de Guadalupe. La imagen de la guadalupana, así como la del Niño Dios, si son obsequiadas son más apreciadas, ya que constituyen una expresión de cariño y respeto por parte del que hizo el regalo. Tanto el Niño Dios como la Virgen de Guadalupe pueden tener padrinos, quienes son los encargados de llevarlos a “oír misa el día de su celebración” (12 de diciembre para la Virgen de Guadalupe y 24 de diciembre para el Niño Dios). El 12 de diciembre se puede bendecir al Niño Dios, “pues es bueno bendecirlo el día de la fiesta de su mamá”. Los altares familiares tienen siempre velas o ceras encendidas.

El día en que se festeja la Virgen de Guadalupe, ésta debe arreglarse convenientemente. Si se trata de una estampa o cuadro debe estrenar unas cortinas elaboradas por la madrina de la imagen (o por los dueños si no tiene madrina); si la imagen es de bulto, por lo general no se viste, aunque hay quienes pueden colocarle un manto nuevo para cubrirla. Cuando las imágenes han pertenecido a los abuelos, o bien son legado de los ancestros, son más valiosas, ya que se consideran reliquias y patrimonio familiar. Estas imágenes “pertenecieron a otra época, a otro tiempo, que los actuales no conocieron; los que ahora viven, no vieron lo que los abuelos o antepasados; éstos supieron muchas cosas”. Sin embargo, la veneración es igual, ya que todas representan a la Virgen de Guadalupe, “la diferencia es el valor”.

También se dice que las imágenes viejas son más milagrosas debido a su antigüedad. No todas las imágenes de la Virgen de Guadalupe tienen padrinos, sólo aquellas que son producto de algún regalo, o bien representan alguna relación familiar o de alianza entre

familias; en estos casos, es la imagen guadalupana la que legitima y sacraliza esta relación entre la familia dueña de la imagen y la familia de los padrinos. Los padrinos de la Virgen pueden serlo sólo durante tres años, si es que hay algún disgusto entre las familias involucradas y por esta causa termina la relación; sin embargo, hay compadrazgos sacralizados por la imagen guadalupana que duran toda la vida, “hasta que Diosito nos mande a traer”.

Los compadres tienen un respeto especial, ya que comparten el compromiso de servirle y darle culto para siempre a la Virgen de Guadalupe. La familia dueña se compromete a ofrecer una comida (generalmente mole), cuando los padrinos van a entregar la imagen después de haberla llevado “a oír misa” el día 12 de diciembre. Cuando no se puede hacer la comida ese día (por falta de dinero o por otra causa), “el casero (dueño de casa) tiene boca” para decir que otro día le lleven la imagen; ya que el día en que es recibida ésta se hace la fiesta, ello debido a que llega la Virgen a su casa. Los padrinos llevan cohetones, flores y dulces para los niños. Si la Virgen no tiene padrinos, los caseros están en la obligación de llevarla “a oír misa”; en este caso, no hay fiesta en la casa de los dueños de la imagen.

Cada familia lleva todas las imágenes guadalupanas que tenga en su altar a oír misa y ya en la vivienda, todas ellas son colocadas en un lugar especial, en donde no deben faltar flores y ceras. Ocho días antes del 12 de diciembre, los padrinos llegan a la casa de los dueños de la imagen para llevar a su “ahijada” a su casa, a fin de prepararle los adornos que lucirá en su fiesta. Algunos padrinos entregan la imagen a los caseros ocho días después del día 12 de diciembre, o bien el domingo siguiente a esta fecha. Cuando se trata de una imagen nueva los padrinos, si así lo desean, le compran un marco o bien un nicho de madera a su “ahijada”, el cual constituye la “casa de la Virgen”.

Al realizar la festividad, una vez más se consagra la alianza de amistad y compadrazgo entre las dos familias, lo cual propicia un momento solemne, que es cuando los caseros reciben a la santa imagen y dan las gracias a los padrinos por haberla llevado “a oír misa”; los padrinos responden a los caseros dando las gracias por la comida y la confianza puesta en ellos para llevar

a la Virgen a la iglesia. Las imágenes, por tanto, son consideradas como un hijo más de la familia. Debido a este hecho, los padrinos, además, acostumbran visitar a su “ahijada” y llevarle algún regalo cualquier día del año. Éstos son los casos en donde existe una buena relación entre las familias. A medida que pasa el tiempo y se mantiene este compadrazgo, conocido como “compadrazgo de imagen”, los lazos de ayuda mutua y reciprocidad se consolidan y refuerzan.

Un compadrazgo de este tipo se promete que durará toda la vida; si después hay disgustos, la Virgen se enoja y se pone triste, y puede castigarlos, ya que es un pecado tanto para los dueños o caseros como para los padrinos. El respeto debe ser grande y tomado con seriedad ya que un compadrazgo de esta naturaleza es un compadrazgo de grado, o sea igual al que resulta de un bautizo, confirmación o casamiento; es una relación de “mucho compromiso”. Cuando los padrinos cumplen con la Virgen sólo por obligación y de mal modo, la imagen se pone triste, “cuando va triste, su cabeza se le ve más inclinada, no importa, aunque sea pobremente pero contentos, la virgen; se alegra ya que ella se da cuenta de la devoción”. Cuando alguien es invitado como padrino de imagen, no debe negarse porque es como si negara “a Dios y a su Iglesia”.

El cumplimiento con las imágenes es fundamental, ya que el castigo vendrá sobre la familia en forma de enfermedades, muerte o alguna desgracia, o bien con la pérdida del empleo o mala suerte, pues las santas imágenes dicen: “si no me dieron un poquito a mí, yo no les doy a ellos. Esa es la tradición que nos dejaron nuestros padres: cumplir con las santas imágenes y cada año celebrar sus fiestas”.

Un oratorio dedicado a la Virgen de Guadalupe

Un caso interesante de este tipo de alianza entre familias, consagrada y legitimada por la Virgen de Guadalupe, lo hemos encontrado en el barrio de Santiago, perteneciente a la municipalidad de San Mateo Atenco, en donde el compadrazgo lleva ya tres generaciones. Se trata de una imagen pintada al óleo, y por tanto más milagrosa al ser antigua. Cuando la restauran, nunca dejan solo al restaurador ya que “puede quitarle algo”. Esta imagen se encuentra en un pequeño cuarto



independiente conocido como oratorio, el cual antiguamente era de adobe y hoy es de tabicón con piso de cemento (aproximadamente hace diez años se hizo el cambio). Acompañan a la imagen, dueña del oratorio, una Cruz “de la primera piedra”, que se acostumbra colocar al comienzo de cualquier construcción para que ésta quede bendecida en el nombre de Cristo. La cruz de “la primera piedra” generalmente es de madera y se coloca en medio de la construcción. Esta Cruz nunca debe ser cambiada por otra, debe ser la misma “hasta que se acabe”, ya que después estará para siempre en el cuarto o casa “el espíritu de la Cruz”, protegiendo la vivienda.

El altar de esta imagen se encuentra adornado siempre con flores y velas encendidas

Este oratorio familiar, cuya antigüedad se remonta a cuando menos a principios del siglo XX, en la actualidad se localiza a la entrada de una vecindad, formada por pequeñas viviendas alineadas a los lados de un pasillo que también funciona como patio común. En un ambiente totalmente urbano, resulta sumamente interesante que una alianza de familias propia de un ambiente campesino, a través del compadrazgo de imagen, se siga reproduciendo en forma vigorosa. Los que habitan el lugar son parientes de una u otra forma: primos, tíos, hermanos o sobrinos casados que han llevado a vivir ahí a sus propias esposas e hijos. En esta vecindad existen veinte imágenes guadalupanas, propiedad de los diferentes grupos domésticos que ahí habitan, las cuales han funcionado para sacralizar y vigorizar la relación de parentesco existente.

La principal imagen —que es la del oratorio— pertenece a todos los grupos domésticos de la vecindad, así

que el día 12 de diciembre es la principal festejada; las demás imágenes son retiradas de los altares domésticos particulares y llevadas a acompañar a la Virgen principal ya que todas están de fiesta. Es interesante hacer énfasis en que en todo el año las imágenes guadalupanas particulares permanecen en cada grupo doméstico, representándolo y particularizándolo, frente a la imagen del oratorio. Todas ellas son llevadas “a oír misa” el 12 de diciembre por “los padrinos de la imagen principal”, los cuales también son padrinos de las demás imágenes. Los padrinos llegan del Distrito Federal ocho días antes para arreglar a la Virgen, y se la llevan a su casa a fin de prepararla para la fiesta del día 12 de diciembre. Los padrinos están presentes en la vecindad desde el día once en la tarde para la celebración de las mañanitas. Cuando regresan de misa, las imágenes son recibidas con música y una comida (mole con pollo, arroz, tortillas y frijoles); como bebida se ofrecen refrescos embotellados y bebidas alcohólicas que se encuentran en el mercado local, ya que actualmente ha sido desplazado el pulque como bebida tradicional de las fiestas.

Los padrinos están constituidos por todos los miembros de la familia ampliada de la antigua pareja de ancianos, de la cual sólo la abuela es la que vive y representa a la generación más vieja aún con vida. En la madrugada del día 12, las dos familias extensas o ampliadas llevan “las mañanitas” a todas las imágenes de la Virgen de Guadalupe, acompañadas con cohetones. Ofrecen café o atole y dan desayuno para todos. Los padrinos se preparan para llevar a misa de doce del día a todas las imágenes de la vecindad saliendo rumbo a la iglesia en procesión con cohetones de fiesta. Desde un día antes las mujeres residentes de la vecindad preparan todos los alimentos que serán ofrecidos en la fiesta, a la cual asisten también invitados de las dos familias involucradas.

Dos ancianas ya viudas representan a la generación más antigua dedicada a servir a la Virgen del oratorio y en tomo a ellas se agrupan hijos y nietos, ya que van heredando el compromiso de servir a la imagen y realizarle su fiesta cada 12 de diciembre. Los momentos solemnes se dan en la madrugada, con “las mañanitas” a la Virgen y un rosario que devotamente rezan todos.

Cuando las dos familias encabezadas por las ancianas viudas y los hijos mayores de ambas se despiden al final de la fiesta, los padrinos dan las gracias a los caseros por la fiesta brindada y por haber llevado a oír misa a las imágenes guadalupanas. En esos momentos surge la promesa renovada y el compromiso sagrado de reunirse año tras año en torno a la Virgen de Guadalupe. Durante el año los padrinos pueden visitar a su “ahijada” del oratorio si es que tienen tiempo de hacerlo; cualquier día llegan llevando un regalo para la Virgen.

Culto familiar en el barrio San Pedro Atenco

En este barrio, perteneciente a la cabecera municipal de San Mateo Atenco, en el culto familiar a la Virgen, además de darse en los altares familiares siguiendo el modelo de padrinos de imagen señalado anteriormente, encontramos una relación de alianza entre familias a través de la elaboración de una portada⁹ a la Virgen de Guadalupe, la cual anualmente realizan varias familias del barrio. La portada es de madera, de alrededor de cuatro metros en su parte más alta, y se decora con pencas de maguey (corazón de maguey). La imagen de la Virgen de Guadalupe es colocada en medio de la portada y alrededor de ella van las pencas de maguey. Ocho días antes del 12 de diciembre, los hombres adultos y jóvenes se organizan para ir en grupo a recolectar la penca del maguey que encuentran por el rumbo de Xalatlaco, Estado de México. En las casas donde elaboran la portada, los caseros ofrecen algún alimento, de este modo, la organización de las familias se da a partir del servicio a la Virgen de Guadalupe para preparar su fiesta. Lo interesante es que parientes, compadres y amigos se reúnen en torno a la imagen sagrada. Comienzan a adornar la portada desde el día 9 de diciembre, la cual debe estar lista para el 11 en la noche para “las mañanitas” a la Virgen del barrio. El grupo de familias considera que esta práctica se segui-

⁹ La cual se hacía con trozos largos de madera y alambre, adornada con diferentes objetos como flores artificiales, semillas, objetos de barro, etcétera. Sirve para engalanar las puertas principales de los templos católicos durante las fiestas patronales. En este caso, la estructura de la portada es adornada cada año en honor a la guadalupana, y el 29 de junio en honor a san Pedro Apóstol, patrono del barrio.

rá realizando de generación en generación, por lo cual hacen partícipes a los niños.

Culto comunal en el barrio de Guadalupe Atenco

La Virgen de Guadalupe es patrona del barrio del mismo nombre y se festeja según el esquema tradicional de las fiestas de los santos patronos de barrio; es decir, según el modelo de las mayordomías. Ocho días antes se lleva a cabo un “paseo”, donde participan una banda de música, los mayordomos de la Virgen y los habitantes del barrio. Hombres disfrazados, conocidos como “locos”, son los personajes graciosos del grupo, los cuales bailan en las esquinas acompañados con la música de banda. El paseo tiene la función de comunicar la proximidad de la fiesta patronal, así como extender una invitación a toda la comunidad. Desde ocho días antes del 12 de diciembre, en el barrio, ya se empieza a “cohetonear” para avisar de la fiesta. El día 11 en la noche, como en toda la zona metropolitana, se prepara la velación a la Virgen y en la madrugada “las mañanitas” congregan a la mayoría de las familias del barrio, quienes llevan guitarras y mariachi.

La festejada principal es la imagen guadalupana, que se encuentra en el altar principal de la capilla del barrio; sus mayordomos son los encargados de realizar la fiesta. El modelo seguido es igual al de las zonas aledañas a Toluca: se invita a las demás imágenes de los pueblos vecinos para acompañar a la Virgen en su festejo. Las imágenes llegan a la fiesta con regalos y acompañadas de sus respectivas mayordomías, permanecen en el interior de la iglesia durante todo el día. Los mayordomos de la imagen festejada tienen la obligación de dar de comer a los mayordomos de las imágenes invitadas. Existe el ritual de “entrada de imágenes”, al comienzo de la fiesta, así como el de “despedida de imágenes” al término de ésta.

El culto familiar en San Pedro Cholula y en San Buenaventura

El culto familiar a la Virgen de Guadalupe tanto en San Pedro Cholula como en San Buenaventura se da en los altares familiares de cada grupo doméstico, siendo la tendencia la de tener más de una imagen de la Virgen de Guadalupe en su hogar. Se sigue el mismo



modelo cultural de considerar a las imágenes antiguas como más milagrosas y como patrimonio familiar. El día 12 de diciembre son celebradas varias misas en donde se congregan las imágenes familiares de la Virgen de Guadalupe, dándose cita en el templo los dueños y los padrinos. El sistema de alianza entre familias a partir de imágenes lo encontramos en San Pedro Cholula; sin embargo, en San Buenaventura parece estar siendo desplazado, aunque encontramos que los dueños de las imágenes llevan "a oír misa" a sus imágenes guadalupanas.

La Virgen de Guadalupe y el culto comunal en San Pedro Cholula

En la madrugada del día 12, las familias del lugar se reúnen en el atrio de la parroquia para ofrecer “las mañanitas” a la Virgen, llevando guitarras y mariachi. Se ofrece café a todos los asistentes. Desde el 12 de diciembre en la mañana comienza el festejo, y antes de la misa del medio día se reúnen a danzar en el atrio los tres grupos de danza de arrieros que son: la Hacienda de San Pedro, Hacienda de San Pedro y San Pablo y la Hacienda de Guadalupe, así como el grupo de los Aztecas. Los grupos de danza están asociados a las mayordomías de romería o alcancía existentes en San Pedro Cholula.¹⁰

El día 12 de diciembre, las mayordomías de la Virgen de Guadalupe dan de comer a todos los mayordomos de las santas imágenes invitadas, así como a los

¹⁰ Las mayordomías de romería o alcancía son las que se dedican a organizar las peregrinaciones a los santuarios pertenecientes a las imágenes patronales: el Señor de Chalma, el Señor de Cerrito, la Virgen de los Ángeles y la de los Remedios. En la actualidad, a este grupo de imágenes peregrinas se han sumado otras no peregrinas como la de San Salvador y la Cruccecita del Divino Rostro.



integrantes de las danzas. El 11 de diciembre se hace la “entrada de las imágenes de romería o alcancía” al templo comunal, la cual esta organizada por la mayora de la Virgen de Guadalupe. Todas las mayordomas son comadritas viudas (se dice que tienen que ser viudas porque “la Virgen María era viuda”). Se acostumbra que el día 11 de diciembre, en la tarde, la imagen guadalupana, acompañada por sus mayordomas, vaya recorriendo los oratorios de cada una de las imágenes de alcancía para acompañarlas hasta la iglesia del pueblo, como una muestra de amistad y cortesía tanto entre imágenes, como entre mayordomos.

Las comadritas envían la invitación a los mayordomos de las imágenes de romería ocho días antes de la fiesta y se comprometen a tratar debidamente y con cortesía tanto a las imágenes como a los mayordomos. Es importante señalar que las invitadas a la fiesta son las santas imágenes y los mayordomos sólo las acompañan y las cuidan durante el festejo. Las santas imágenes de alcancía invitadas —las cuales recogen para que asistan a la fiesta— son: en primer lugar el Señor de Chalma (ya que es el “mayor” de todas las imágenes de alcancía), después el Señor del Cerrito, luego Nuestra Señora de los Ángeles y después la Virgen de los Remedios. El Señor del Divino Rostro y San Salvador son recogidos al final, “de esa manera se da el respeto”. Resulta interesante deducir la jerarquía que ocupan estas imágenes, como se refleja en la religiosidad tradicional de este pueblo otomí. La condición superior la tienen los cristos frente a las vírgenes, lo cual corresponde a que lo masculino se considera por arriba de lo femenino. Los cristos además de ser importantes como dueños de santuarios, son curadores de enfermedades.

Al final de la fiesta cada imagen va siendo despedida por la Virgen de Guadalupe y sus mayordomas, agradeciendo a cada una su asistencia. Cuando las mayordomas viudas se desean retirar, buscan un relevo, el cual debe ser una viuda a la que tienen que dar seguimiento para cuidar que cumpla la tradición o costumbre, y si no encuentran relevo, ellas mismas tendrán que seguir siendo mayordomas tres o cuatro años más, según sus condiciones económicas y físicas. El trabajo que realizan las mayordomas consiste en organizar las calles del pueblo, para que donen portadas, música, cohetones para la fiesta, etcétera; además tienen que hacer las invitaciones a las cuadrillas de danza y a los mayordomos de las imágenes invitadas.

Celebración de la fiesta

Durante el día de la fiesta, las imágenes invitadas van llegando al atrio de la iglesia y la Virgen de Guadalupe, como anfitriona, las va recibiendo; los mayordomos de cada una de ellas las van inclinando frente a la anfitriona, en señal de saludo. La Virgen de Guadalupe a través de sus mayordomas da la bienvenida y las gracias por la presencia de las santas imágenes invitadas.

El culto comunal en San Buenaventura. La segunda Villa

La Virgen de Guadalupe que actualmente ocupa el altar principal del templo de San Buenaventura es venerada de una forma especial, debido a que según los habitantes del lugar se trata de una imagen peregrina; llegó procedente de la ciudad de México y cuando quisieron llevársela de regreso “ya no se quiso ir”. Los antepasados narraban que la guadalupana venía visitando las diferentes comunidades de la región porque querían que “quitará una enfermedad”, que estaba acabando con la gente del pueblo. El antiguo camino real que comunica con Toluca, ahora avenida Reyes Heróles, fue el escenario donde la Virgen “ya no se quiso ir”. La historia relata que llevaban a la imagen en un carrito tirado por mulas y a la salida del pueblo el carrito se atoró, “se atrancaron los animales y se hizo pesada la Virgen, el carrito en que llevaban a la virgen estaba adornado pero la Virgen no se quiso ir”. Cuando cambiaban la dirección del carrito dirigiéndolo hacia el pueblo, éste podía moverse. “Ahí donde le dicen Agua Salada se dio este

hecho palpable que han contado los antepasados, y no es ni uno ni dos sino muchos los que lo vieron.”

En ese tiempo había pocas casas, estaban aisladas unas de otras, había muchas milpas y la gente era campesina. Debido a este milagro, los habitantes de San Buenaventura dicen que la parroquia donde se quiso quedar la Virgen es la Segunda Villa, porque ella escogió ese lugar por amor a San Buenaventura. Poca gente conoce este hecho y es intención de los pobladores darlo a conocer para que sea reconocida San Buenaventura como la Segunda Villa. Cuentan los viejos que “aquí iba a ser la mera Basílica, pero que fue en el Tepeyac”. En la sacristía de la parroquia, se tiene la historia de la Virgen “para perpetua memoria”, la cual relata lo siguiente: “En el año de 1857, tuvo origen la devoción a la Virgen guadalupana en este lugar, ya que los habitantes de esta parroquia, invocaron su protección para ser liberados de una peste que asolaba a los pueblos de la región; la Virgen de Guadalupe fue llevada en ese entonces y se le pidió el beneficio de su ayuda para librarse de ese mal.”

En esta misma historia se dice que al cumplirse el primer siglo de este hecho, el obispo de Toluca coronó a la imagen con una diadema de oro. La fecha que se consigna en el documento es el 18 de octubre de 1957, año decimonono del pontificado firmado en Castel Gandolfo por el Papa Pío XII. La imagen de la Virgen de Guadalupe de este lugar es una pequeña escultura de alrededor de 80 cm de alto, que según cuentan los nativos es la misma imagen que se quiso quedar.

Resulta interesante esta historia que reproduce el esquema de la religiosidad campesina de matriz mesoamericana, en donde los santos patronos fundan poblaciones. En este caso también es de llamar la atención que a los habitantes del lugar les importe más el hecho de que la Virgen se quedó a vivir con ellos creando su segunda villa y convirtiéndolos en sus hijos protegidos, pasando a segundo lugar el hecho de la existencia de una peste que la Virgen vino a curar. Desde entonces la imagen cuida a su pueblo, y como prueba de ello aseguran que en los tiempos de la Revolución, cuando quemaban comunidades, a San Buenaventura no pudieron entrar, debido a que los atacantes vieron que había grandes grupos de hombres

armados defendiendo la plaza, lo cual no era cierto; sin embargo, la Virgen hizo el milagro de que vieran eso los que querían agredir al pueblo.

En San Buenaventura se hacen dos celebraciones a la Virgen de Guadalupe: la del día 12 de diciembre y la del 13 de octubre, que según cuentan fue el día en que se hizo pesada la imagen. Ambas festividades duran tres días y son patrocinadas por tres mayordomos, correspondiéndole a cada uno de ellos un día de fiesta. En ambas fiestas se llevan a cabo, nueve días antes, “las novenas” o nueve posadas; de modo que a nueve familias les corresponden el patrocinio de cada una de ellas.

Recibimiento de votos

Los encargados de la parroquia de San Buenaventura conservan una libreta donde se registran los que se comprometen a celebrar la fiesta de la Virgen. Los futuros mayordomos, una vez hecho el compromiso, comienzan ahorrar para la fiesta. El compromiso comienza el 15 de agosto, día en que se “reciben los votos”; es decir, la responsabilidad de organizar la fiesta de diciembre de ese año. Ese día se lleva a cabo un paseo con carros alegóricos por las principales calles de la población, celebrando así que ya han sido nombrados los mayordomos para la fiesta. También en ese día se da a conocer el programa de las actividades, conocido como “convite”. En el programa se anotan las actividades y los participantes, así como los donativos que grupos de la población ofrecerán a la Virgen para mayor lucimiento de su fiesta. Las donaciones consisten en flores, adornos para el templo, castillos pirotécnicos, cohetones, música, bailes, misas, etcétera. Los grupos de donadores son las familias, los gremios, los grupos culturales y deportivos o bien vecinos de una calle. En el paseo del 15 de agosto participan estos mismos grupos con cohetones, música y como patrocinadores de carros alegóricos. Al final del paseo los tres mayordomos ofrecen una comida a todos los integrantes, en agradecimiento por su cooperación. A la Virgen se le ofrece una misa solemne.

Fiesta de los mexicanos

En octubre se celebra el hecho de que la Virgen se haya quedado en San Buenaventura. Se le llama “la fiesta de

los mexicanos", debido a que nativos de San Buenaventura, residentes en el Distrito Federal, hace aproximadamente 35 años se organizaron para realizar una peregrinación y visitar a la imagen cada octubre, conmemorando así la sagrada fecha del milagro. Este grupo de migrantes ya no realiza la peregrinación; sin embargo, los vecinos de la comunidad han retomado este festejo en los últimos años a causa de que en 1997 se comenzó la construcción de la capilla de la guadalupana en el lugar donde se "hizo pesada", conocido como Agua Salada. Anteriormente, los "mexicanos" llevaban a la imagen en procesión desde la parroquia hasta el lugar donde se hizo pesada y ahí celebraban una misa. La capilla se llama capilla de Santa María de Guadalupe Agua Salada. La fiesta de octubre incluye los días 11, 12 y 13, siendo el último el día principal, ya que fue cuando la Virgen decidió quedarse en la comunidad.

Novenas

Durante nueve días por la noche, la Virgen de Guadalupe visita a nueve familias de la comunidad. Los caseros la reciben a ella y a sus acompañantes con dulces, tamales y atole para celebrar la visita de tan distinguida señora, y se reza un rosario en su honor. La Virgen, pernocta en esa casa para ser llevada la noche siguiente a la casa de los patrocinadores del siguiente día; así se continúa en los nueve días. La imagen que realiza las visitas no es "la original que se quiso quedar", sino otra a la que llaman peregrina porque es la que va de un lugar a otro. Esta imagen ocupa un altar en el interior de la parroquia, a un costado de la imagen guadalupana principal y le llaman la Conchita; al parecer se debe a que originalmente era una imagen de la Virgen de la Concepción.

Fiesta de octubre

La fiesta de octubre tiene como finalidad recordar el hecho milagroso ya mencionado, de la voluntad de la Virgen de quedarse en el pueblo. Por este motivo se reproducen los acontecimientos narrados en la historia sagrada: se lleva a cabo una procesión con la guadalupana en un carro adornado y tirado por mulas al lugar que ella quiso sacralizar: la capilla de Agua Salada. Aproximadamente a las 18:00 horas del día 12 de octu-

bre, en una procesión que parte de la parroquia hacía Agua Salada, se reproduce la historia guadalupana vigorizando el culto. Esa noche, la Virgen se queda en la capilla de Agua Salada. El 13 de octubre a las 12:00 hrs., la Virgen es acompañada en una procesión a la parroquia tal como fue su voluntad. La bandera nacional no falta en ese acto, así como tampoco las banderas de los países hispanoamericanos, ya que la Virgen ha sido declarada "emperatriz de América". Los cohetones van anunciando el paso de la procesión, integrada por devotos del pueblo, grupos de danzantes y otros invitados. Las calles por donde pasa se adornan con guías de flores naturales y de plástico; los vecinos salen a saludar a la Virgen y aplauden a su paso. La banda de música y el mayordomo patrocinador encabezan la procesión. La alfombra de aserrín es un obsequio de arte efímero que se ofrece a la guadalupana a la entrada de la parroquia, donde un conjunto de mariachi la recibe con "las mañanitas"; por último se celebra una misa solemne.

En diciembre se realiza la principal fiesta de la Virgen, y como sucede en las poblaciones de esta región de Toluca en las fiestas patronales, alrededor del atrio del templo se colocan puestos de venta de comida de objetos de plástico y de juguetes, así como juegos mecánicos que operan por las tardes durante toda la fiesta. Cohetería, castillos pirotécnicos y misas se incluyen todos los días de la fiesta.

Tanto en octubre como en diciembre se acostumbra el "ochavario" u "octava de fiesta". Es el domingo siguiente al domingo de fiesta y es cuando cada mayordomo ofrece una comida "a toda la gente que lo ayudó a sacar la fiesta", en correspondencia o agradecimiento. A esta comida asisten todos los participantes donadores de flores, ceras, adornos, misas, rosarios, cohetería, música, etcétera. Cada mayordomo por su lado ofrece esta comida.

Novenas o posadas de diciembre

Nueve días antes del 12, la Virgen recorre nueve casas de las familias patrocinadoras de los rosarios, como ya se ha dicho. A la última de ellas se le llama "aurora", debido a que en la madrugada de este día se lleva a la imagen a recorrer las tres casas de los mayordomos que le darán su fiesta ese año. A las siete de la mañana del

día 11 llega la Virgen a su casa que es la parroquia de San Buenaventura. Ese día los mayordomos y quienes los ayudan están muy ocupados terminando los adornos del templo para “las mañanitas” que tendrán lugar en la madrugada del día 12.

Capilla de Agua Salada

El día 22 de febrero de 1997 se realizó la ceremonia de colocación de la primera piedra, correspondiente a la capilla de la Virgen de Guadalupe en Agua Salada. El terreno fue donado por una señora originaria de Texcaxic que, según cuentan, “la Virgen le hizo milagros”. Resulta interesante que donde dicen que la Virgen se hizo pesada, existe un manantial donde han instalado una bomba de extracción de agua. El arroyo que venía de San Antonio Buenavista y cruzaba San Buenaventura, junto al camino real a Toluca, ya está seco en la actualidad; sin embargo, los moradores refieren que antiguamente llevaba mucha agua y ahí lavaban su ropa las señoras.

Capilla antigua de la Virgen

Existe una capilla antigua de la Virgen frente a la iglesia de San Buenaventura en el centro del poblado, ahora calle Cristóbal Colón a un costado de la escuela primaria Carlos María Salcedo; dicha capilla, según refieren, fue la primera que existió dedicada a la Virgen de Guadalupe. Anteriormente, en ella había una antigua pintura al óleo, la cual fue robada hace aproximadamente quince años. Ahora conservan otra donada por una familia; esta pintura es al óleo y mide aproximadamente dos metros de alto. El altar está a cargo de una asociación de mujeres guadalupanas, las cuales cuidan del aseo de éste y lo conservan con flores y ceras.

La Virgen de Guadalupe como patrona de gremios en San Mateo Atenco y San Pedro Cholula

Se considera a la guadalupana como patrona de los obreros en toda la ZMCT, por lo que el 12 de diciembre es día de festejo en todas las plantas fabriles del lugar. En el corredor industrial de Toluca Lerma ese día no se trabaja y se celebra una misa a la Virgen en el interior de las fábricas, en donde cada uno de sus departamentos cuenta con su respectiva imagen; todas ellas se reú-



nen desde muy temprano en el lugar donde se efectuará la misa, el cual es adornado con flores y velas. Cada fábrica organiza su propia fiesta, costeadas por el sindicato y la empresa. En algunas plantas industriales se ofrece un desayuno a los trabajadores y se llevan juegos para los niños, ya que en ese día asisten a la fiesta los hijos y las esposas de los obreros. Cuando el festejo se hace muy temprano, se ofrece dicho desayuno y en algunas otras fábricas se alquila un salón de fiestas para realizar una comida-baile.

La Virgen de Guadalupe como patrona de choferes de San Mateo Atenco, San Pedro Cholula y San Buenaventura

Los sitios de taxis y los paraderos de autobuses de estos poblados frecuentemente cuentan con un altar a la Virgen de Guadalupe a la que festejan también cada día 12 de diciembre, día en el que los choferes acostumbran adornar con globos de colores y flores sus vehículos y realizan una misa en honor de la festejada. En San Buenaventura, el gremio de choferes está constituido por aproximadamente 300 trabajadores, los cuales celebran a su patrona con misa y fiesta en un salón o en una casa grande que pueda albergar a todos los concurrentes. Este gremio tiene tres imágenes de la Virgen, las cuales son paseadas por las casas de los agrimiados. Sólo reúnen a las tres imágenes cuando acuden a la Basílica de la ciudad de México en la peregrinación que se realiza el último domingo de abril, ocasión en que van todos los del gremio e invitan a la población en general. Reúnen de 20 a 30 carros y cuando llegan a la Basílica acostumbran pagar una misa a la Virgen. El primero de enero los choferes de San Buenaventura ofrecen una nueva celebración a la guadalupana en la parroquia local por ser el día inicial del año.



La Virgen de Guadalupe como patrona de los comerciantes

Los comerciantes de los mercados públicos generalmente tienen un altar dedicado a la Virgen de Guadalupe, a la que también celebran en su día adornando su recinto con flores y velas. En San Pedro Cholula existe un tianguis frente a la escuela primaria del lugar que cuenta con un altar a la Virgen; todos los comerciantes son padrinos de la imagen y le ofrecen una fiesta. Lo mismo sucede en el mercado de San Buenaventura, en donde el altar guadalupano ocupa un importante lugar. En San Buenaventura existe una abastecedora de pollo que surte a sesenta pollerías del lugar, la cual realiza año con año una misa dedicada a la Virgen de Guadalupe para dar gracias por el año de trabajo. Se acostumbra asimismo realizar una posada en donde se ofrece atole, tamales, dulces, galletas y refrescos a los trabajadores y sus familias. La Virgen de Guadalupe es la patrona de esta abastecedora y de sus trabajadores, en tanto la dueña del negocio es la madrina de la imagen.

La Virgen de Guadalupe que se fue pintando sola

En San Mateo Atenco —en los límites entre los barrios de Santiago y San Lucas— existe una imagen guadalupana que “se fue pintando sola”. El “hecho milagroso”, relatado por los dueños de la casa donde se encuentra la Virgen, no es reconocido todavía por la diócesis de Toluca, aunque el lugar se ha convertido ya en centro de culto de familias de vecinos. El 12 de diciembre de 2001 se celebró por primera vez una fiesta con música de banda en lugar, y la imagen venerada fue llevada a “escuchar misa” al barrio de Guadalupe Atenco.

Conclusiones

Hasta aquí hemos podido documentar cómo a través de las imágenes santas y sus fiestas, las familias de la ZMCT reproducen modelos de comportamiento encaminados a fortalecer lazos de amistad, cooperación y solidaridad entre familias y comunidades. Los santos fungen como mediadores de este vínculo de hermandad y ayuda mutua, el cual encontramos como principio de la relación entre los santos venerados y sus hijos elegidos. El compromiso de correspondencia es legitimado por lo sagrado. Las imágenes vigilan el correcto

desempeño de la relación, castigando faltas y descuidos. Las familias participan como células de organización social, donde existe una jerarquía y ciertos papeles asignados a sus miembros.

Hemos observado que la alianza entre familias se da generalmente a través de la pareja de esposos, en donde el hombre es el que encabeza y representa a su grupo doméstico. Sin embargo, también existen alianzas entre familias a partir de hijos jóvenes que se apoyan en su grupo familiar. La condición de casado supone que ya se está preparado para enfrentar obligaciones y responsabilidades tanto familiares como comunales; debido a ello, en las comunidades de la zona la condición de casado bajo las normas de la Iglesia católica es requisito indispensable para el otorgamiento de algún cargo religioso. De este modo se vinculan no sólo las familias y las comunidades sino sus territorios, siendo el culto a los santos un mecanismo especial y eficiente de apropiación del espacio y de su significación.

Todo este proceso cultural, reproducido de generación en generación, crea una identidad étnica. Las imágenes santas regulan la organización comunitaria, tanto en tiempos de vida cotidiana como en tiempos de fiesta. Se reproduce la organización social, toda ella, incluyendo el orden jerárquico de los papeles de los individuos, atendiendo sexo, edad y estado civil, así como las expectativas de vida y desempeño de los individuos como miembros de su comunidad.

El culto a la Virgen de Guadalupe tiene lugar dentro de este contexto de religiosidad en poblaciones campesinas o de ascendencia campesina, la que reproducen refuncionalizando y enriqueciendo sus prácticas rituales. Así la guadalupana se vincula al mundo indígena, campesino y comunitario, con el mestizo nacional envolvente, ya que a través de la Virgen de Guadalupe se tiene la noción de sentirse mexicano. Esta particular relación de las poblaciones con sus imágenes sagradas, es lo que en gran medida explica el hecho de que las comunidades se hagan acompañar por ellas cuando emprenden luchas de defensa de sus tierras o de otro tipo de patrimonio. Son esas imágenes sus aliadas, referentes identitarios y objetos de cohesión y solidaridad grupal.

Entre el hogar, la escuela y la calle: niños y jóvenes otomíes en la ciudad de México

La migración de los indígenas otomíes de Santiago Mezquititlán (municipio de Amealco, estado de Querétaro) a la ciudad de México se inicia en la década de 1940, debido al deterioro de las condiciones de vida en su comunidad (falta de agua para el riego, carencia de animales de labor por haber sido sacrificados debido a la fiebre aftosa y la atomización de las parcelas). Ante la falta de fuentes de trabajo en la región, el trabajo migratorio se presentaba como la única opción para obtener ingresos que permitieran enfrentar los gastos de manutención de la familia y los relacionados con el cultivo de maíz (para contratación de peones y compra del fertilizante).

Primero salían sólo los hombres para emplearse como macheteros y cargadores en los grandes mercados y como peones en la construcción; posteriormente, para conseguir más recursos, empezaron a trasladarse con sus mujeres e hijos. Las mujeres y niños se dedicaban a la venta callejera de dulces y chicles y pedían limosna. Durante su breve estancia en la ciudad (de 2 a 3 semanas) alquilaban cuartos para pernoctar o dormían en sus lugares de trabajo (en el caso de los hombres). Una vez reunida una cierta cantidad de dinero, la familia regresaba a su comunidad, para volver a la ciudad cuando se acababan los recursos.¹

Con el tiempo, algunas personas y familias empiezan a fijar su residencia en la ciudad, a la vez que conservan un contacto estrecho con la comunidad, donde dejaron su casa, y sus familiares o muchos ellos siguen cultivando la parcela. Sin embargo, la mayoría de personas y familias se rigen por el patrón de migración temporal de corta duración. En la década de 1990 un importante número de familias otomíes (unas que ya residían en la ciudad y otras que venían sólo a trabajar) se agrupa en algunos predios en la colonia Roma, abandonados por sus dueños después de los sismos de 1985, debido al derrumbe de las construcciones. Su situa-

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Lourdes Arizpe, *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las "Marías"*, México, SepSetentas, 1975.





ción y condiciones de vida muy precarias llaman la atención de las autoridades, del Instituto Nacional Indigenista y de varias organizaciones no gubernamentales que se acercan a ellos para ayudarles a resolver los problemas más apremiantes.

La educación de los niños y jóvenes en edad escolar requería pronta atención, ya que la forma de vida de sus familias —que consistía en vaivenes constantes entre la ciudad y la comunidad— no les permitía asistir a clases de manera regular o simplemente estudiar. Además, los padres no daban mucha importancia a este aspecto, pues preferían que sus hijos ayudaran a reunir más recursos para la familia. Esta falta de interés por los estudios de los hijos se debía también al alto grado de monolingüismo y analfabetismo entre los padres, sobre todo entre las mujeres. Una encuesta realizada entre los padres de los niños actualmente inscritos a la escuela en la capital indica que 55.3% de las madres y 38% de los padres no han asistido a la escuela.² Estas cifras se elevan, particularmente en el caso de las mujeres (hasta el 75%), en la comunidad emigrada que reside en cuatro vecindades de la colonia Roma, estudiada por Ukeda.³ Lo anterior repercute de manera importante en el proceso de integración social del grupo a la

² Nicanor Rebolledo, *Un caso de migración y bilingüismo indígena en la ciudad de México*, México, Universidad Pedagógica Nacional (Más textos, 26), 2007, p. 63.

³ Hiroyuki Ukeda, "Social Policies towards Indigenous Migrants in Mexico City: Case of Otomi Migrants from Santiago Mezquititlán, Querétaro State", ponencia presentada en el encuentro de Latin American Studies Association, Washington DC, 6-8 de septiembre de 2001, p. 9.

sociedad urbana, al margen de los factores externos (por ejemplo, la discriminación). Ukeda constata que en el caso de los otomíes de Santiago Mezquititlán: "Los bajos recursos humanos se deben no sólo a la pobreza, también al poco valor que los padres dan a la educación escolar, ya que muchos de ellos nunca fueron a la escuela."⁴

En el presente artículo se describe la situación de niños y jóvenes otomíes cuyas familias viven en asentamientos congregados en cuatro predios de la colonia Roma (uno de ellos ya regularizado y con viviendas construidas según un proyecto y crédito oficial, los otros tres todavía en situación irregular).⁵ Muchos niños nacieron en la comunidad, otros, sobre todo los más jóvenes, en la ciudad. Las condiciones de vida precarias de sus familias, la marginalidad social y cultural —que se traduce en el aislamiento de la sociedad urbana que los rodea—, el trabajo infantil desde edad muy temprana, el alcoholismo de los padres, la violencia familiar y la drogadicción constituyen el contexto en que se desenvuelve una gran cantidad de niños y jóvenes otomíes. Incluso algunas familias que han alcanzado mejores niveles de vida y donde no se presentan conflictos, no han podido evitar el problema de drogadicción de sus hijos, el cual se origina casi siempre por el contacto con jóvenes de la calle. Si bien es cierto que no todos los jóvenes tienen este tipo de problemas, los afectados son suficientemente numerosos (además de existir el peligro de que transmitan el vicio a niños menores o que éstos lo adquieran cuando empiecen a trabajar solos en la calle), para considerarlo como uno de los problemas más serios de la juventud otomí en la capital.

Por otra parte, si bien la gran mayoría de niños asiste actualmente a clases, presentan numerosos problemas —como el seguimiento de los programas escolares, el ausentismo y deserción escolar— por tener

⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁵ En "La lucha por el espacio urbano: un caso otomí en la ciudad de México", en *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 88, pp. 78-86, describo el proceso de lucha por regularizar o adquirir los predios por parte de dos grupos de familias otomíes residentes en la colonia Roma.

como lengua materna una diferente del español y ser portadores de una cultura distinta a la nacional (que por cierto no dominan totalmente), además de sufrir muestras de discriminación que caracterizan sus relaciones sociales dentro y fuera de la escuela. A continuación se presentan los avances de investigación sobre varios de los problemas que afectan a la población juvenil otomí en la ciudad, en el ámbito familiar, en la escuela y en la calle (donde trabajan y pasan una parte importante de su tiempo libre de clases).

Los hijos en la familia

La familia otomí posee muchos hijos debido a que las mujeres se casan (o juntan) muy jóvenes (desde los 14 o 15 años) y empiezan a procrear, por lo que su edad fértil se alarga considerablemente. Las mujeres que se casaron (igualmente muy jóvenes) viviendo ya en la ciudad, o cuyos hijos nacieron en la ciudad, tienen entre dos y cuatro hijos, lo cual constituye una diferencia importante con la generación anterior donde puede haber entre cinco y diez hijos. Se observa una cierta promiscuidad: las mujeres abandonadas por su pareja se juntan fácilmente con otro hombre y siguen procreando hijos. Esta situación frecuentemente genera conflictos entre los padrastros y los niños que no son sus hijos.

Las familias objeto de este estudio viven en asentamientos congregados en cuatro predios de la colonia Roma. La manera en que las familias y sus parientes cercanos ocuparon los predios, después de los sismos de 1985, explica que a menudo los hijos casados tengan su vivienda al lado de la de sus padres; a su vez, los hijos o hijas que se casaron después de la ocupación, cuando ya no quedaban lotes o departamentos disponibles, trajeron a sus cónyuges al domicilio familiar, lo que causa un serio hacinamiento en algunas viviendas.

Actualmente el trabajo en el ramo de la construcción es la actividad predominante entre los hombres, además del comercio (puestos con venta de dulces y refrescos y la venta ambulante de juguetes u objetos de moda en la calle). También limpian autos y parabrisas, y

los mayores de edad o discapacitados piden limosna. A su vez, las mujeres se dedican principalmente a la venta callejera de artesanías (muñecas de trapo), adornos, juguetes, dulces y chicles; también suelen pedir limosna. Los niños y niñas desde temprana edad contribuyen a la economía familiar pidiendo limosna o vendiendo dulces y chicles junto a sus madres. Los mayores limpian parabrisas en los semáforos.

En las familias otomíes se registra relativamente un alto grado de alcoholismo que afecta tanto a hombres como a mujeres. Ukeda estima que por lo menos 10% de los hombres adultos son alcohólicos crónicos (toman casi todos los días) y entre 15 y 20% son alcohólicos en un primer grado (no toman diario, pero cuando empiezan a tomar pueden seguir por varios días, hasta una semana). El problema de alcoholismo es menor entre las mujeres, pero también su frecuencia es alarmante.⁶ Si tomamos en cuenta que los miembros de la comunidad emigrada que profesan la religión evangélica, y que constituyen un grupo importante, no toman alcohol, el problema del alcoholismo aparece con toda su amplitud. El alcoholismo está acompañado con frecuencia de distintos grados de violencia hacia las mujeres y a veces hacia los hijos. En el caso del maltrato de mujeres, se trata de una práctica muy común en las comunidades de origen, que se perpetúa en la ciudad.

⁶ Hiroyuki Ukeda, *op. cit.*, p. 13.





Los hijos son las principales víctimas de la situación de violencia en el hogar. La violencia, bajo distintas formas, la ejercen los padres u otros familiares masculinos (padrastrros o padrinos), pero también sus propias madres. Es frecuente que, cuando no son sus hijos, el padrastro maltrate a los niños o adolescentes de ambos sexos. En algunas familias los hijos sufren también el descuido y malos tratos (físicos, psicológicos) por parte de la madre, lo que puede llevarlos a dejar el hogar para integrar un grupo de jóvenes de la calle con consecuencias graves (como la drogadicción o el embarazo en el caso de las hijas). Hace algunos años se dieron casos de violación de menores (niños) por los propios hombres de la comunidad. Esta situación alarmó a las educadoras de una ONG que trabajaban en las comunidades urbanas otomíes y se organizaron talleres de educación sexual impartidos a los niños y a los padres (en la comunidad de la calle de Guanajuato), lo que permitió desarrollar en ambos la conciencia del problema. Igualmente, el hecho de escolarizar a los niños ayudó a controlar esta situación, de manera que en los últimos años no han ocurrido nuevos casos de este tipo de abuso. Éstos son algunos casos de violencia extrema, pero se conocen familias donde los padres son cariñosos y se preocupan por los hijos.⁷

⁷ Los estudios citados, así como los datos de esta investigación realizados sobre las familias otomíes que residen en la colonia Roma, coinciden en cuanto a los problemas de alcoholismo y violencia en los hogares y sus efectos negativos sobre la conducta y escolaridad de los niños. Resulta interesante que en los estudios realizados entre las familias otomíes, originarias de la misma comunidad pero residentes en Guadalajara, no se mencionan estos problemas. Por el contrario, se subraya el trato cariñoso de los

Varios problemas que afectan a las familias indígenas en la metrópoli se originan en el ámbito urbano al trasladarse a la ciudad, independientemente de su relación con su comunidad de origen. Constata Rebolledo: “La libertad ciudadina es desastrosa para el campo cultural indígena, pues los patrones de organización de las familias son alterados al entrar en contacto con el mundo de la ciudad. La unión familiar se desbarata fácilmente de sus vínculos primordiales y sus miembros no siempre encuentran en la nueva estructura

social alguna clase de apoyo que supla los arreglos tradicionales.”⁸

Si bien prevalecen algunos vicios como el alcoholismo o la violencia, también existen en la comunidad problemas de desintegración familiar que afectan a los hijos por la influencia del medio urbano en el que se desenvuelven (la marginación social debida a la diferencia cultural y de idioma, y por causa de la discriminación) son responsables de las situaciones familiares más críticas.⁹

padres otomíes con los niños chiquitos, mientras que se vuelven exigentes y estrictos con los mayores de siete años que deben estar trabajando (en vez de estar estudiando), pero en ningún momento se habla de la violencia. Véase Regina Martínez Casas, *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata), 2007.

⁸ Nicanor Rebolledo, *op. cit.*, p. 83.

⁹ Los problemas de comportamiento de algunos niños se hicieron presentes en el taller (se trató de grabar un video sobre las tradiciones de su comunidad), organizado por una comunicóloga de la Universidad del Valle de México para un grupo de niñas y niños de 12 años de la comunidad otomí de la calle de Guanajuato. Las organizadoras se dieron cuenta de muchos problemas que aquejan a los niños: eran groseros, no se respetaban, manifestaban desprecio por las niñas y mujeres en general (“pinches viejas”), no obedecían a nadie, hablaban mal, decían groserías y alburas con connotación sexual. Asimismo, algunas niñas eran muy groseras. No congeniaron con los niños mazatecos que también participaban en el taller, incluso tuvieron un trato despectivo hacia ellos. En esta situación, las organizadoras tuvieron que reordenar el grupo, quedando integrado únicamente por niñas. Sólo una de ellas podía hablar en otomí y sabía cómo se confeccionan las muñecas de trapo que hacía y vendía su mamá (el único caso de transmisión cultural completa); las demás conocían sólo algunas palabras en otomí y sólo algunos detalles de la confección de las muñecas (comunicación personal de la comunicóloga Irma Ávila). Lo ante-

Los niños y jóvenes otomíes en la escuela

La educación de los hijos es un factor de primera importancia para que la comunidad otomí en la ciudad logre una mejor integración urbana y tenga mejores condiciones de vida. Sin embargo, las características de su migración (vaivenes frecuentes entre el pueblo y la ciudad) y la pobreza que obliga a los niños a trabajar desde la infancia, —aunadas a la ignorancia de los padres o incluso a veces a su renuencia para mandar a sus hijos a la escuela— significaron serios obstáculos para lograr la escolarización de los hijos en la ciudad. Esto explica que haya jóvenes adultos, sobre todo mujeres, en condición analfabeta.

Cuando se crearon los asentamientos congregados en los predios de la colonia Roma —donde vive un número muy importante de niños y adolescentes—, varias organizaciones no gubernamentales se interesaron en ellos y desarrollaron programas para lograr la escolarización de la población en edad escolar y la alfabetización de las mujeres. Así, el Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social (CIDES), institución de asistencia privada, implantó desde 1995 el programa “Colibrí”, que consistió en trabajar con los niños y sus padres durante cinco años para lograr que mandaran a sus hijos a la escuela. El taller logró involucrar a muchas familias y dio como resultado la escolarización de 95% de los niños entre 6 y 14 años. Las educadoras, además, ayudaban a conseguir el acta de nacimiento cuando hacía falta para que ingresaran a la escuela. Los líderes de los respectivos grupos, por su parte, apoyaron el programa tratando de convencer a los padres sobre la importancia del estudio para sus hijos. En algunas familias los niños no entraron a la escuela porque los padres no consideraron conveniente mandarlos a pesar de contar con la información necesaria, o porque los niños no querían y los padres no los obligaban.

Al terminar el mencionado programa en 2000, el

rior confirma el problema de falta de modelos culturales —que les debería proporcionar la familia— de los hijos (sus valores étnicos) en la familia y la escuela. El ámbito de la calle parece tener la influencia más decisiva sobre su visión y práctica de sus relaciones sociales. La importancia de la calle es también un indicador del grado de desintegración familiar y de la incapacidad del sistema escolar para integrarlos.

CIDES llegó a un acuerdo con el director de la escuela primaria Alberto Correa de la colonia Roma, para abrir un turno vespertino dirigido a los niños otomíes; la idea de los dos turnos separados fue la de evitar posibles conflictos o burlas por parte de los niños no indígenas. Posteriormente se abrió un kinder para que los niños otomíes en edad preescolar pudieran cumplir con el requisito indispensable para entrar a la primaria; si bien la totalidad de los padres fue informada de ello, no todos mandaron a sus hijos o sólo los hicieron asistir al curso preescolar. A pesar de las dificultades mencionadas, actualmente la gran mayoría de los niños va a la escuela.¹⁰

En el ciclo escolar 2004-2005, analizado por Rebolledo, los estudiantes otomíes eran 117 (82% del total). Este autor menciona también un hecho importante: si en los ciclos iniciales casi no había diferencia entre el número de niñas y niños, en la eficiencia terminal sí la había, ya que en el sexto grado sólo asistían cuatro niñas de un total de 17 estudiantes. Otro dato interesante es que dos niñas de 14 y 15 años, respectivamente, que cursaban el quinto grado, desertaron a la mitad del curso para contraer matrimonio.¹¹

Problemas de aprendizaje y fracaso escolar

La manera en que los hijos aprovechan la escolaridad depende de diferentes factores; algunos de ellos se relacionan con las características de la familia, por ejemplo: el grado de integración familiar, la violencia en el

¹⁰ En 2003, en la escuela primaria Alberto Correa se puso en marcha el Programa de Educación Intercultural Bilingüe, dentro del Programa de Atención Educativa de la población indígena en el Distrito Federal de la Secretaría de Educación Pública, en el cual participaron investigadores de la Universidad Pedagógica Nacional. Sus objetivos fueron: impulsar un enfoque educativo intercultural para todas las escuelas públicas del sistema de educación básica en el Distrito Federal y atender con calidad, pertinencia y equidad a los niños y niñas indígenas que asisten a escuelas públicas de dicha entidad. El trabajo de Rebolledo describe en detalle la manera en que se desarrolló el programa bilingüe bicultural, el trabajo con los maestros y los alumnos otomíes (*hñähñö*) y además ofrece una información muy valiosa sobre diversos aspectos relacionados con la problemática escolar de los niños y con su integración a la sociedad urbana de la ciudad de México. Véase Nicanor Rebolledo, *op. cit.*

¹¹ Nicanor Rebolledo, *op. cit.*, pp. 65-68.

hogar, la situación económica, la frecuencia de los viajes a su comunidad —que interrumpen la asistencia de los hijos a clases— el trabajo infantil y la tradición que incita a las jóvenes a contraer matrimonio a una edad muy temprana. La baja o nula escolaridad de los padres explica también que no siempre motiven a sus hijos para que estudien (a veces incluso les anteponen el trabajo al estudio); además, siendo en su mayoría analfabetas o con muy bajos niveles de escolaridad, no pueden ayudarles en las tareas escolares.

Otros factores tienen que ver más directamente con la enseñanza, los programas escolares y el biculturalismo de los niños. Debido a que no hablan correctamente el español y no manejan muchos de los elementos de la cultura nacional requeridos, tienen dificultad para seguir y entender bien los programas. Más de la mitad de los niños analizados por Rebolledo nacieron en la comunidad e iniciaron los estudios allá, lo que significó un cambio de ambiente y de relación con los maestros no indígenas. Por otra parte, los programas y libros de texto no toman en cuenta la situación de los alumnos indígenas; tampoco los maestros están preparados para enfrentar esta situación.¹²

Concluye Rebolledo:

¹² La comparación de la situación escolar de los niños otomíes de la ciudad de México y los de Guadalajara arroja varias similitudes, pero también muchas diferencias importantes. En Guadalajara, lo que motiva a los padres a inscribir a sus hijos en la escuela es la presión de los catequistas, quienes les impiden recibir la primera comunión si no saben leer y escribir. Las familias viven en una “comunidad cerrada”, por lo que los niños —cuyo manejo del idioma español es deficiente— no logran integrarse con sus compañeros no indígenas. Por la misma razón, los padres no participan en las juntas y dejan que los niños resuelvan sus problemas escolares solos, con resultados negativos para su escolaridad.

Los niños de segunda generación ingresan a la escuela después de los diez años, mientras que los nietos (tercera generación) empiezan la escuela antes (a los siete u ocho años), aunque siempre deben cumplir primero con las obligaciones domésticas y laborales antes de ir a la escuela. La mayoría entran al turno nocturno por no tener la educación adecuada y sus rendimientos son inferiores a los niños mestizos. Los profesores y directivos no ayudan a que su inserción sea menos difícil, pues les dan un trato despectivo y suelen ignorar su origen étnico (no creen que son indígenas, los consideran flojos y sucios y critican su falta de integración y participación). En estas condiciones, la mayoría deserta de la escuela apenas aprenden a leer; véase Regina Martínez Casas, *op. cit.*

En el caso de estas niñas y niños los retos para lograr una buena educación son mayores, demasiadas situaciones están en contra de ellos como la enseñanza en una lengua que no es la propia, de la cual en ocasiones llegan a sentirse avergonzados: incluso en muchos casos, cuando apenas están comenzando a aprender el español, reciben la enseñanza de los contenidos en esa lengua de forma directa; la imposición de la cultura dominante que se convierte en el referente para subvalorar la cultura local; la falta de concordancia entre las responsabilidades laborales con las tareas que suelen darse en la escuela, lo que ha llevado al personal docente a prácticamente suprimirlas, al igual que la falta de apoyos en el entorno familiar para su realización; sus visiones de futuro que parecen limitarlos, en parte arraigadas en su cultura (como el matrimonio temprano de algunas niñas) pero que, al mismo tiempo, obedecen a una realidad cotidiana.¹³

El caso de la deserción escolar por parte de las niñas llama particularmente la atención, ya que tiene que ver con la tradición indígena de formar una familia a edad muy temprana (14-15 años), lo cual no parece haber sufrido cambios importantes después de varias décadas de migración. De hecho, se conocen varios casos de niñas que al llegar a esa edad ya no tienen interés en el estudio y dejan la escuela. Algunas ni siquiera fueron a la escuela y son analfabetas. Comenta una madre: “Aquí también las hijas se van con el hombre, todas se fueron así, muy jóvenes. V. se escapó a los 14 años, no terminó primero de primaria, no aprendió nada, sólo con los maestros que llegaron a la vecindad a alfabetizar.” El caso de una joven de 15 años que dejó la escuela, relatado por su madre analfabeta que habla mal el español, ilustra bien esta situación:

Yo insistía a que siguiera estudiando pero no me hizo caso. Yo hasta me enojé cuando salió de sexto, estudió sólo medio año, no terminó. Cuando salió me daba coraje, ¿por qué te portas así?, no sé, esta niña salió de aquí, de la casa, no sé dónde andaba, la maestra la estaba buscando, la fui a buscar, estaba con unas amigas; la busqué, pero no quería venir. No sé, que quería andar con sus amigas dondequiera, ya la fue traer, se regresó otra vez, le

¹³ Nicanor Rebolledo, *op. cit.*, p. 86.

dije que a poco como yo va a sufrir, ya sabes como tu papá me trata, no, y la muchacha: “ya no quiero estudiar, no voy a estudiar”; le digo no es bueno lo que haces, pero ya andaba con este muchacho, se juntó con él, la regañé mucho, ya tiene un año con él, lo trajo aquí. El es de Veracruz, no es otomí. Ahorita ya tienen su hija, no quería estudiar.

Si bien estas situaciones son bastante frecuentes, en algunas familias entrevistadas existe interés por parte de los padres en que sus hijas terminen la secundaria e incluso una carrera corta antes de casarse; se trata casi siempre de familias con mayores ingresos y con una visión más citadina del futuro de sus hijas.

Los niños y jóvenes en la calle

El trabajo callejero y la escolaridad

Desde la edad muy temprana, la calle constituye un espacio muy importante en la vida de los niños y jóvenes otomíes cuando acompañan a sus madres a vender. Como ya se había mencionado, en la gran mayoría de las familias los hijos participan activamente en la economía familiar mediante la venta callejera de dulces y chicles, limpiando parabrisas y pidiendo limosna. Este trabajo lo realizan durante el tiempo libre de clases, pero también a veces dejan éstas para ganar un poco de dinero. Las niñas, además de dulces y chicles, venden artesanías, sobre todo muñecas de trapo (algunas participan en su elaboración). Los niños trabajan en la calle en compañía de algún adulto de su familia o solos, dependiendo de su edad y la distancia de su hogar. Comenta una madre que su hijo de 12 años, “cuando llega de la escuela va a limpiar parabrisas, saca para sus cosas, me da 10 pesos para comprar tortillas; los de 15 y 16 ya trabajan como ayudantes de albañil junto con el padre”.¹⁴

¹⁴ En el D.F. los niños otomíes buscan recursos en la calle, desempeñando diversas actividades según su edad, de manera relativamente independiente de sus padres; sin embargo, en Guadalajara el trabajo infantil se considera como una forma de socia-



Rebolledo y Ukeda¹⁵ coinciden en que el trabajo que desempeñan los niños y jóvenes en horas libres de clases (en general en las mañanas y en las noches) constituye otra causa importante de sus deficientes resultados y la deserción escolar. El tiempo que pasan en la calle trabajando, que puede ser hasta altas horas de la noche y los fines de semana, les quita tiempo y energía para estudiar; pueden también llegar cansados a la escuela o incluso no asistir a clases. Por el hecho de ganar un poco de dinero, pierden el interés en el estu-

lización para prepararlos a la vida de adultos, por lo que está controlado por sus familiares. De hecho, los niños y jóvenes nunca se salen totalmente del círculo familiar ya que a partir de los siete u ocho años, tanto niños como niñas, empiezan a colaborar en la producción y venta de las mercancías (fritangas) en el puesto de algún familiar, vendiendo chicles o boleando zapatos en la misma zona del centro de la ciudad. Con el dinero obtenido adquieren los materiales para la escuela, la ropa y las golosinas. La mayoría asiste a la escuela por la tarde para ayudar a sus padres durante la mañana. En muchos casos la escuela pasa a segundo término, lo prioritario es que cooperen con la familia para garantizar el sustento. Esta falta de interés de los padres emigrantes en el estudio de los hijos (a pesar de que los que estudian tienen beca del DIF) causa sorpresa entre los familiares que viven en su comunidad de origen, quienes no entienden que se pueda desaprovechar de esta manera la gran oportunidad que ofrece la ciudad para que los hijos estudien y progresen; véase Regina Martínez Casas, *op. cit.*

¹⁵ Véase Nicanor Rebolledo, *op. cit.*; Hiroyuki Ukeda, *op. cit.*



dio; además, corren el peligro de caer en el vicio por la influencia de grupos y jóvenes mayores de la calle. Cuando consumen drogas, su capacidad para mantener la concentración durante las clases disminuye de manera ostensible, lo que repercute en el aprendizaje y la resolución de problemas, sobre todo en las matemáticas. El comentario de una educadora describe muy bien la dramática situación de algunos jóvenes:

[...] los hijos de J. se han criado a la buena de Dios, todos los que ha tenido (tres con el primer marido y cinco con el segundo); los grandes han pasado todos por droga; [...] estaban por salirse de la escuela. Nosotras los ingresamos a la escuela, pero no teníamos resultados porque vienen con una historia de maltrato fuerte, son adictos y tienen desnutrición; de repente entran en un sistema donde tenían que tomar horas de clase, tener reglas y demás, era muy complicado y en general fracasaban todos ellos, por más que hacíamos el esfuerzo de mantenerlos.

El problema de la drogadicción

Así como el alcoholismo es un grave problema en los adultos, de esa misma forma varios niños y jóvenes son adictos a la droga. La drogadicción llegó a este grupo social desde la calle, donde muchos vivían antes, iniciándose como limpiadores de parabrisas, actividad que todavía muchos desarrollan actualmente. Viven en asentamientos congregados y están juntos en la misma escuela, por lo que tienen una relación muy limitada con alumnos no indígenas. Los contactos que tienen con sus pares no otomíes son los jóvenes que trabajan en la calle, casi siempre drogadictos.¹⁶

¹⁶ A diferencia del D.F. en Guadalajara no parece existir el problema de drogadicción de niños y jóvenes otomíes, o por lo menos no se menciona en los estudios citados. Esto se debe probablemente a que los niños sólo se mueven dentro del ámbito étnico;

Según los datos recogidos por Rebolledo, de los 124 alumnos de origen otomí inscritos en la escuela donde se llevó a cabo el Programa de Educación Intercultural Bilingüe, 25 habían tenido contacto con algún tipo de droga, sobre todo inhalantes (el “activo”, “chemo” o “checno”). De éstos, seis se han vuelto consumidores frecuentes y por esta causa abandonaron la escuela; llama la atención que se trata de niños de primer y cuarto grados de primaria; es decir, inician el consumo a edades muy tempranas.¹⁷ Conviene precisar que estos niños vienen de hogares donde hay alcoholismo en uno o ambos padres, hay un ambiente de violencia o existen otros conflictos, además de la pobreza. El consumo de droga es una manera de “sentirse bien” o de quitarse el hambre y de escapar de su realidad cotidiana.

La drogadicción afecta sobre todo a niños y adolescentes masculinos, pero hay casos de drogadicción también entre las jóvenes que vienen de hogares con problemas de violencia, alcoholismo o descuido por parte de los padres. Se conoce el caso de una joven que empezó a drogarse a los 10 años de edad con el “activo”, se juntaba con los jóvenes de la glorieta del metro Chapultepec y terminó viviendo prácticamente en la calle, en la suciedad y el abandono; la madre nunca se hizo cargo de ella, pero sí tuvo que aceptar criar a su hijo que le había dejado, producto de su primer embarazo. En esta familia ambos padres son alcohólicos y viven de la limosna.

El problema de la drogadicción de los hijos se da también en familias que tienen un nivel de vida satisfactorio y no presentan conflictos. Una madre comen-

incluso en la calle donde pasan una gran parte del día —y que es el espacio donde pueden caer en vicios— están muy controlados por sus familiares que siempre están cerca y los protegen del contacto con otros jóvenes que trabajan o viven ahí; véase Regina Martínez Casas, *op. cit.*, así como Regina Martínez Casas y Angélica Rojas Cortés, “Indígenas urbanos en Guadalajara: etnicidad y escuela en niños y jóvenes otomíes, mixtecos y purépechas”, en Pablo Yanes, Virginia Molina y Óscar González (coords.), *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la Ciudad Pluricultural*, México, Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, pp. 69-98.

¹⁷ Nicanor Rebolledo, *op. cit.*

ta los problemas con sus hijos y la lucha que está librando para curarlos y salvarlos de los estragos de la droga:

Problemas a veces con los niños, que no quieren entender, ir a la escuela, me da coraje, muchas veces he hablado con ellos. Aquí todos salen a la calle, ya tengo un niño que se está drogando con el activo, el de 14 años. Sale a la calle y cuando llega ya está drogado. Por eso me estoy haciendo corajes con él, ya lo he llevado al internado adonde los tratamientos para la droga, duré un año y medio con él. Empezó a los 12 años. En la escuela dice que no se droga, pero cuando regresa, deja la mochila y se va, regresa de noche. Le digo que se ponga a estudiar, ya lo hice todo, ahorita apenas lo interné, por el metro Chilpancingo. El hermano mayor (de 15 años) a lo mejor también se droga, pero no tanto como él. El mayor sabe más lo que hace, el otro no, y lo están metiendo mucho por aquí. Muchos niños de aquí hacen esto, todos. Quién sabe por qué. Cuando llegué aquí, a mis niños no los dejaba salir a la calle, no dejaba que iban con la droga. Nunca supe, me dijeron a mí, me di cuenta cuando llegó así muy mareado, entonces dije a su papá. Fui a buscar un psicólogo, un doctor me explicó esto, en San Cosme, en un centro. Duré dos años en esto, con el doctor, apenas lo dejé. Iba cada 15 días. Al principio no pagaba yo nada, me daba gratis la consulta, pero cuando supo que ya trabajaba el niño, pagaba \$12. El niño no entiende, yo ya me cansé, le digo, siempre vamos y tú no entiendes, ya te dejo, a ver como le vas hacer. Ahorita ya lo interné. Es un lugar para alcohólicos y drogadictos, hoy lo voy a ver, se fue anteayer. Todavía no hablamos, se dejó llevar; siempre platicaba yo con él, entiéndelo niño, ponte a trabajar, a estudiar, deja estas cosas. El iba en la noche y volvía a las 3-4 de la mañana. Ya buscaba yo la escuela militar para meterlo ahí. Apenas terminó primero de secundaria, quiero un lugar donde estudie, pero no sé donde. No quiero que llegue más con la droga. El hijo de M. (drogadicto) ya tiene 23 años, el mío tiene 14, yo puedo hacer algo por él todavía.

A varios jóvenes drogadictos se les da tratamiento en el hospital especializado en la calle de Chilpancingo, de la colonia Roma. Los tratamientos y la hospitalización implican gastos que reducen aún más los escasos



recursos de estos hogares. Hay casos bastante dramáticos, sobre todo cuando hay poca esperanza de curar a los adictos que en un determinado momento presentan serios problemas de salud ya incurables. El comentario de una madre que tiene varios hijos drogadictos ilustra muy bien la situación de impotencia y de desesperación que viven las familias afectadas por este problema que va deteriorando la salud física y mental de sus hijos, uno tras otro:

Mis hijos [...] se estaban drogando. Mi hijo era el único que me ayudaba en la calle porque vendíamos, y sufrí mucho (llora); porque mi hijo también se estaba drogando, lo tengo aquí en Chilpancingo, ya tiene como 23 años, está en una casa de rehabilitación, por el alcohol y la droga, las dos cosas; se estaba drogando en la calle porque estaba limpiando parabrisas; ya ve que todos los limpiadores que están ahí en la calle pues[...] se hacen [...] Tengo tres con este problema, ahora el que tengo aquí que ya tiene 17 años, se queda aquí, se escapó (del hospital) y se vino, ya no quiso regresar; lo estoy llevando a curar. El tercero ya se está controlando, estaba trabajando, pero ya no, lo llevé al hospital para buscar medicinas. El problema es con los menores que tengo, el más chico también estaba empezando, pero el mayor lo regañó mucho [...] ahora va a trabajar en la obra, luego. Mi esposo me apoya ahora, lo único, cuando está enfermo mi hijo no da nada, como si no fuera su hijo [...] Se molesta porque hay que comprar los tratamientos. “Que no es su hijo, que esta ch... lo buscan ellos mismos, ganamos dinero y se va para esto y cuando vamos al pueblo ya no hay dinero”.

La drogadicción es un problema social mayor que se sale del control de la familia y destruye la salud de los

jóvenes, comprometiendo su futuro en la ciudad, ya difícil por su condición de indígenas. Es también una causa del fracaso escolar y del abandono de la escuela, cerrándoles cualquier posibilidad de superación. Lo más grave es el círculo vicioso en que viven muchos de estos niños y jóvenes, y que es difícil de romper. La pobreza y la violencia que sufren en sus hogares, las dificultades que tienen en la escuela por tener una cultura y lengua diferentes de los demás, y el rechazo y discriminación que resienten a su alrededor por ser indígenas, los orillan a drogarse, lo que a su vez puede llevarlos a interrumpir los estudios y afectar definitivamente su salud y con ello su futuro como personas.

Las vecindades ubicadas en la colonia Roma, cerca de los cruces de importantes calles (Insurgentes, Reforma, Chapultepec, Monterrey, Niza) —donde se concentran los niños y jóvenes otomíes que limpian parabrisas en los semáforos— son sitios donde se propaga este vicio. Los niños que salen a la calle para ganar un poco de dinero lavando parabrisas o pidiendo limosna, entran en contacto con otros jóvenes ya drogadictos y se inician en el vicio del cual después les es difícil escaparse, a pesar de los esfuerzos de sus padres y de los tratamientos médicos.

Perspectivas para el futuro

Muchos son los retos y obstáculos que deberán superar los niños y adolescentes otomíes para “salir adelante” en la ciudad. Si bien los problemas descritos arriba son muy graves, no todos afectan a toda la población infantil (la drogadicción y la violencia), o no la afectan en el mismo grado. En muchas familias los padres tratan de estimular a sus hijos a que estudien para que puedan tener mejores condiciones de vida en el futuro. Igualmente los hijos, en su mayoría, a pesar de las condiciones económicas, sociales y culturales adversas, se dan cuenta de la importancia de los estudios para progresar y salir de la pobreza.

Según una encuesta realizada por Rebolledo en la escuela donde estudian los niños otomíes, 76% de los estudiantes del grupo de sexto grado dijo aspirar a una profesión, mientras que este porcentaje fue de sólo 14.3% en el grupo de primer año; es decir, a pesar de

los problemas que tienen los estudiantes otomíes en su escolaridad, a medida que avanzan en el estudio, aumenta la conciencia de la importancia de tener una ocupación formal, un oficio o una profesión. De hecho, varios (19 casos) manifestaron estar interesados en ciencias médicas; en segundo lugar, algunos mencionaron su interés en la docencia y otros más en otras carreras como la abogacía.¹⁸ De hecho, entre los migrantes otomíes de mayor antigüedad en la ciudad hay casos de personas que, a pesar de la pobreza casi extrema, lograron terminar la escuela e incluso ingresar a la universidad gracias al apoyo y el estímulo permanente de la familia.¹⁹

La vida en la capital permite percibir oportunidades de estudio que no existen en sus comunidades de origen, así como la necesidad de estudiar para progresar en el seno de la comunidad urbana otomí. Ésta es la visión que tiene, por ejemplo el líder del grupo otomí de la calle de Guanajuato, donde en el proyecto de construcción de sus viviendas se había previsto un espacio para la biblioteca y una sala de cómputo. Los niños y niñas aprenden a jugar ajedrez, con un maestro, desde la edad de seis años. Si bien es cierto que éstas son condiciones más bien excepcionales, este predio es un ejemplo para los otros donde las condiciones son aún muy rudimentarias, los salones comunitarios cuentan con mala luz, pero por lo menos hay pequeñas mesas donde los niños pueden hacer sus tareas, lo que representa un espacio con el que no siempre cuentan en sus hogares.

El futuro de estos niños y jóvenes no depende únicamente de ellos. Los esfuerzos que deben realizar para cumplir con las exigencias escolares y para enfrentar situaciones de discriminación y rechazo por su condición de indígenas, no serán suficientes si las políticas educativas y los programas escolares no toman en cuenta la presencia en las aulas de alumnos que son portadores de lenguas y culturas diferentes a la nacional, y si no cambia la actitud de la sociedad urbana hacia esta población estigmatizada.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 76-77.

¹⁹ Hiroyuki Ukeda, *op. cit.*

Identidad y estigma entre los jóvenes



Las diferencias o semejanzas entre las personas y sus grupos se basan en los numerosos y diversos aspectos que portan, como la edad, el sexo, la clase, el fenotipo, la religión, la lengua, la salud, la ocupación, la etnia o la nacionalidad. En el caso de los individuos que se agrupan en el sector denominado de los jóvenes, se ha tomado a la edad como el elemento distintivo principal para su configuración. Así, en nuestro país se considera que dicho sector está compuesto por todas aquellas personas que cuentan entre 12 y 29 años.¹ Sin duda, la ampliación de la etapa de la juventud está ligada al vertiginoso aumento que se ha alcanzado en la esperanza de vida al nacer, que ha pasado de 30 años a principios del siglo XX, a alrededor de 77 años al inicio del siglo XXI.² No obstante, debido a la transición demográfica que está experimentando el país, su población muestra una clara tendencia a envejecer, pues en el censo del año 2000 se contabilizó la presencia de 33.6 millones de jóvenes, que representaban 34.5% de la población total, pero en el conteo del año 2005, aunque en números absolutos se incrementó a 33.7 millones, en números relativos su proporción dismi-

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ “Ley del Instituto Nacional de la Juventud”, en *Diario Oficial de la Federación*, 6 de enero de 1999, última reforma del 22 de junio de 2006.

² *Cf.*: Índices de desarrollo humano, México, Conapo, 2000, en línea: [http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/indicesoc/IDH2000/dh_Indices.pdf].

Cuadro 1

Población de 12 a 29 años en la República Mexicana

Año	2000		2005	
	Monto	Porcentaje	Monto	Porcentaje
12 a 14	6 392 415	6.56	6 597 968	6.39
15 a 19	9 992 135	10.25	10 109 021	9.79
20 a 24	9 071 134	9.31	8 964 629	8.68
25 a 29	8 157 743	8.37	8 103 358	7.85
Total (12-29 años)	33 613 427	34.48	33 776 981	32.71
Población total	97 486 412		103 263 388	

Fuente: INEGI, *Censo General de Población y Vivienda 2000*, Aguascalientes, 2005; INEGI, *Conteo de Población y Vivienda 2005*, Aguascalientes, 2008.

nuyó al 32.7%. En cualquier caso, cuando hoy se habla de los jóvenes se está haciendo referencia a un tercio del total de la población mexicana (véase el cuadro 1).

A pesar de que los jóvenes comparten un mismo rango de edad, en el momento en que se pretende proceder a su descripción dicha característica resulta siempre insuficiente, ya que la diversidad en la que ellos se conducen dentro de la sociedad actual lleva al estudio a la necesidad de hablar de una variedad de formas en que descubre que se puede vivir hoy la etapa de la juventud. Por lo que es necesario atender a los particulares elementos que ellos portan, para así hablar de subgrupos con perfiles propios que forman lo que algunos investigadores han denominado “subculturas”, “tribus urbanas”, “bandas juveniles”, “culturas juveniles” o simplemente “identidades juveniles”,³ en las que priva siempre la heterogeneidad y la particularidad sobre la supuesta homogeneidad de todos los sujetos que conforman el grupo de iguales. Así, la edad es una marca de selección que trasciende a los individuos y a sus grupos, pero al mismo tiempo es el periodo de la vida que les permite la edificación de su identidad particular y de su proyecto de vida.

³ Mariana Chaves, “Juventud negada y negativizada: representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea”, en *Última Década*, Valparaíso, CIDPA, núm. 23, diciembre 2005, pp. 9-32.

Características de los jóvenes

Cuando se describe a los jóvenes, es común que se inicie por señalar que ya no son niños pero aún no son adultos, lo cual permite que se les pueda ver desde distintas perspectivas: la de la inseguridad que muestran en sí mismos, la promesa de lo que llegarán a ser en el futuro o como personas que están en un estado de transición entre los dos extremos de la vida (la infancia y la adultez). Por lo tanto, se les define como seres incompletos, rebeldes, improductivos, desinteresados, volubles, irresponsables, violentos o en permanente crisis. Por otro lado y al mismo tiempo se pugna por la “juvenilización”⁴ de la sociedad, por medio de la cual se busca que todos sus sectores se apropien de los rasgos simbólicos de lo que en la sociedad de consumo se considera como “lo joven”, concepto que siempre se relaciona con lo dinámico, lo moderno, lo actual, lo vital, lo bello, lo auténtico y verdadero. Los jóvenes como sempiternos consumidores y los consumidores como sempiternos jóvenes, son el ideal que se ofrece a todo individuo para constituirse como “una buena persona” en la sociedad globalizada, sin importar su edad.

El estado de transformación en que se coloca a los jóvenes hace necesario el análisis de la ocupación, como otra de las características que se debe utilizar para agrupar y describir a los individuos que transitan por el periodo de la juventud. Se les considera no productivos, pues lo que se espera de ellos es que se apliquen en su capacitación por medio del sistema escolar, para que en el futuro puedan tener una actividad productiva; por lo tanto, desde esta perspectiva se considera que ser joven es sinónimo de estar sujeto a las labores que le impone el sistema escolar, al tiempo que dependen económicamente de su familia para lograr tanto su subsistencia como su permanencia en la escuela, pues su papel tiene un gran significado para el futuro de la sociedad.⁵

El estado de transformación en que se coloca a los jóvenes hace necesario el análisis de la ocupación, como otra de las características que se debe utilizar para agrupar y describir a los individuos que transitan por el periodo de la juventud. Se les considera no productivos, pues lo que se espera de ellos es que se apliquen en su capacitación por medio del sistema escolar, para que en el futuro puedan tener una actividad productiva; por lo tanto, desde esta perspectiva se considera que ser joven es sinónimo de estar sujeto a las labores que le impone el sistema escolar, al tiempo que dependen económicamente de su familia para lograr tanto su subsistencia como su permanencia en la escuela, pues su papel tiene un gran significado para el futuro de la sociedad.⁵

⁴ José Miguel Marinas, “La cultura de las edades, linaje, trabajo y consumo”, en *Educación un horizonte*, México, IIA-UNAM, 1977, pp. 49-62.

⁵ Iñigo Aguilar y Sara Molinari, *Adolescencia, identidad y cultura. El caso de la ciudad de México*, México, INAH (Científica), 2008.

Sin embargo, no todos los jóvenes pueden disfrutar de dicha posición, ya que el modelo económico puesto en práctica en nuestro país ha incrementado la distancia entre ricos y pobres, acentuándose con ello la problemática de la exclusión social, lo que ocasiona que las respuestas de los jóvenes, al tratar de sobrevivir —muchas veces sin contar con el apoyo ni de su familia, ni de una preparación escolarizada, ni de un trabajo— sean estigmatizadas⁶ por el resto de los individuos, pues no se ajustan ya a lo que en las representaciones sociales⁷ se considera como ser joven.

Además el capitalismo neoliberal actual promueve una visión de la sociedad en donde se pone énfasis en la autonomía del individuo en relación con sus diversas comunidades o grupos de pertenencia, como sus pares, su familia o los círculos sociales recreativos, religiosos o políticos. Sin embargo los jóvenes, tanto los urbanos y rurales como los indígenas,⁸ muestran una clara tendencia a formar con otros jóvenes identidades colectivas, que tienen como principales signos distintivos compartir espacios sociales, indumentaria, actividades, lenguaje, gustos y estigmas, pues no siempre se conforman en su actuar con los valores y actividades que idealmente, en nuestra sociedad, se esperan de todo joven.

No obstante la heterogeneidad del universo juvenil, cualquier individuo de la sociedad percibe y puede identificar a quienes son jóvenes y asimismo los aspectos de su identidad que son estigmatizados. Por ejemplo: la desobediencia y el alejamiento de la familia, la indumentaria, la afición por el alcohol y las drogas, el lenguaje, el tipo de música que disfrutan y el gusto de integrarse a un grupo juvenil, que en no pocas ocasiones se convierte en el más importante espacio social en el que transcurre su vida.



De manera ideal, la producción social de la juventud debe girar en nuestra cultura en torno a tres instituciones: familia, escuela y empresa. Sin embargo, en las clases populares el grupo de jóvenes se presenta como alternativa de socialización ante la incapacidad de dichas instituciones sociales, que anteriormente aportaban de manera indiscutible las bases para la determinación de la opción de vida de amplios sectores juveniles de la sociedad.

La marginalidad

Uno de los resultados de la marginalidad, que siempre se presenta en diferentes grados para el joven en la familia, en la escuela y en el acceso al empleo, es la aparición de grupos, bandas o tribus juveniles. No son sólo las instituciones tradicionales las que dan el marco legal a sus relaciones sociales y que con su ausencia debilitan el control normal de la conducta social de los jóvenes. Así, para un grupo cada vez mayor de ellos la calle completa hoy su socialización y la institución que los acoge es la banda.

Un caso extremo de marginalidad se encuentra entre los jóvenes que desde niños han estado en situación de calle. Son personas que desde la infancia han sufrido una ruptura significativa de los lazos familiares, por lo que no han concluido la instrucción escolar básica, viven en los espacios públicos de la ciudad, la mayoría consumen sustancias tóxicas de manera cotidiana y se dedican a subsistir por medio de la mendicidad. De hecho se trasladan portando bolsas de plástico o

⁶ Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

⁷ Gilberto Giménez, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta/ITESO, 2007, pp. 46-49.

⁸ Maya Lorena Pérez Ruiz, *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, INAH (Científica), 2008.



mochilas viejas en las que guardan todas sus pertenencias, como es la ropa de cambio, las fotografías de sus familiares o amigos, los documentos personales, como el acta de nacimiento y algunas libretas y hojas en las que escriben tanto lo que les sucede o sienten como las direcciones y teléfonos de personas e instituciones que les pueden proporcionar alguna ayuda. Ante el entrevistador su voz denota inseguridad y su volumen es bajo, siguen la conversación de manera incoherente y difícilmente sostienen la mirada cuando se les habla de frente.⁹ Sus redes sociales están constituidas sólo por los jóvenes y niños que presentan sus mismas carencias, por lo que su vida transcurre en condiciones extremas de exclusión y de grave desventaja social.¹⁰

Este artículo estudia a los jóvenes que no están en situación de marginalidad extrema —como la de los muchachos que han vivido desde su infancia en situación de calle— sino a aquellos que han contado por más tiempo con el apoyo de su familia, han cursado más años en la escuela y en no pocos casos tienen la posibilidad de desempeñar una actividad remunerada, ya sea en el ámbito formal o informal de la economía. Sin embargo, debido a sus pocas posibilidades de seguir estudiando o de encontrar un trabajo bien pagado, cada vez resulta más difícil que puedan prever su vida a largo plazo; es decir, no les es factible por su situación

⁹ Para la realización de las entrevistas a jóvenes en situación de calle conté con la colaboración de la estudiante de Trabajo Social de la UNAM, Luz Hernández Abrego, en septiembre de 2008.

¹⁰ Víctor Inzúa Canales, “La pobreza y el menor marginado en el Distrito Federal”, en *Trabajo Social. Niños de la calle*, México, ENTS-UNAM, núm. 15, diciembre 2006, pp. 22-27.

marginal proponerse un proyecto de vida. En consecuencia, ahora existen más jóvenes que están dispuestos a aceptar situaciones de riesgo como la mejor manera de allegarse de recursos; al no tener nada que perder están dispuestos a arriesgarlo todo en las ganancias inmediatas logradas con el menor esfuerzo, lo que los lleva al problema de la delincuencia en general y de las drogas en particular, con una alarmante y creciente presencia de jóvenes involucrados en este amplio y diverso campo delictivo. Lo anterior cierra el círculo vicioso

que los estigmatiza: como no tienen acceso a la movilidad social que debieran proporcionarles las instituciones, algunos se arriesgan en actividades delictivas, por lo que ser hoy un joven marginado implica también cargar en las representaciones sociales con el estigma de delincuente.

Por su parte, los jóvenes de las clases acomodadas que no están marginados y cuentan con las opciones para construir su vida que les proporcionan las instituciones sociales, no caen tan fácilmente en dichas situaciones de riesgo gracias al ascenso social que tales instituciones les ofrecen y además no necesitan formar el mismo tipo de grupos o tribus en las que se congregan los que si están marginados.

Sin duda, un amplio sector de la juventud se descubre hoy huérfano de las instituciones que antes les proporcionaban las opciones de acceso a la movilidad social, con base en las cuales podían tomar sus decisiones vitales. Inclusive los muchachos que han concluido una carrera universitaria se encuentran en no pocas ocasiones sin la posibilidad de tener acceso a un trabajo acorde con su preparación académica. Como huérfanos institucionales, a muchos sólo les queda el recurso de mantenerse en el ámbito de la familia de procreación,¹¹ pero son cada vez más numerosos los que no pueden contar ni con familia, ni con escuela, ni con trabajo.

Ante las tendencias que pugnan por la homogeneización y la globalización de la cultura generacional y

¹¹ Iñigo Aguilar y Sara Molinari, *La familia urbana. Continuidad y cambio sociocultural*, México, INAH (Científica), 2008, pp. 37-40 y 170.



que las centran en la vida familiar, en la preparación para la vida de adulto en la escuela y en lograr la subsistencia en el empleo, los jóvenes mismos expresan diversas tendencias que se manifiestan en un esfuerzo por hacer que prevalezcan la diversidad de respuestas culturales que como generación portan en la calle, en la banda y en las redes de apoyo.

De esta manera, los individuos —y los grupos en los que buscan identidad, modelos y caminos para sobre llevar la exclusión— son motivo de que se les estigmatice y de que se justifique la represión y la violencia a las que, en muchos casos, se les somete.

Familia y grupo de edad

En este estudio se analizarán los elementos particulares y la relación que dos conjuntos diferentes de jóvenes mantienen con su familia y con los miembros de su grupo de edad. En el primero se incluirá a quienes pertenecen a una banda o tribu juvenil y en el segundo a los que se dedican a estudiar.

Se entrevistaron a 30 jóvenes pertenecientes a una banda; las edades de los consultados fluctúa entre los 13 y los 20 años y de ellos 21 son hombres y 9 mujeres.¹² El tiempo que tienen los interrogados en la tribu varía de entre uno y tres años. Pertenecen a los grupos denominados como *emos*, *cholos* y *darketos*. Llama la atención que algunos mostraron que su identidad está en construcción, pues manifestaron que no pertenecen a la banda, sino que sólo les gusta la manera en que se visten y por ello los imitan, pero a la vez dijeron que cuentan con amigos que si pertenecen al grupo.

En un principio se propuso llevar a cabo las entrevistas en el Centro Histórico de la ciudad de México, pero como es un lugar de paso para los jóvenes identificados como miembros de algún grupo no accedieron a ser interrogados, y al pedirles que señalaran la tribu a la que pertenecían, respondieron que a ninguna, a pesar de llevar el atuendo característico del grupo; por lo que hubo que preguntarles de qué banda era propia la

forma en que estaban vestidos. Sin embargo, sus actitudes fueron de evasión y de molestia, por lo que a pesar del esfuerzo por dar inicio a una conversación que permitiera la entrevista no fue posible hacerlo. Así, el diálogo tuvo que llevarse a cabo en sus lugares de reunión (el mercado del Chopo los sábados por la mañana, o en la glorieta de Insurgentes a la salida de la estación del metro). Sin embargo no fue fácil obtener las entrevistas, por ejemplo los *emos* se mostraron tímidos, renuentes a contestar y en ningún momento miraron a los ojos del entrevistador; los *darketos* fueron más difíciles, se manifestaron agresivos y hablaban de manera muy golpeada, parece que su forma de relacionarse y a la vez de defenderse consiste en mostrarse fuertes y violentos, en cambio los *cholos* se presentaron más abiertos, sonrientes y no se sintieron intimidados durante la entrevista.

En la mayoría de los casos expresaron que forman parte del grupo porque les agrada la ropa que caracteriza a la banda a la que pertenecen; también les atrae la compañía de sus amigos porque con ellos participan en las fiestas y pueden hacer las cosas que les gustan sin que nadie los esté reprimiendo. Pertenecer al grupo los hace sentir comprendidos y apoyados por sus compañeros. Consideran que su tribu es superior a las demás y que la gente los ve con miedo y con respeto, sobre todo cuando están todos juntos.

Se quejan de que muchas veces son mal vistos, pero afirman que su forma de comportamiento no tiene nada que ver con los mitos que hay sobre ellos y de lo que se habla acerca de que practican ritos satánicos, así que consideran que sólo son mal juzgados por su apariencia.

Sienten que las personas los ven con rechazo cuando andan por la calle, en especial advierten el repudio de los adultos, quienes los miran como vándalos o delincuentes, por lo que les temen y no se les acercan. En otros casos los consideran como jóvenes sucios y mal vestidos. Los *emos* se quejan de que se les relaciona con los homosexuales y son a menudo agredidos por ello. Es claro que las otras tribus de jóvenes los catalogan a su vez como tontos.

A la pregunta directa de cómo es la relación con sus padres, contestan que no tienen ningún problema por

¹² Para la realización de las entrevistas conté con la colaboración de la estudiante de Trabajo Social de la UNAM, Francisca Fernández Colín, octubre de 2008.



pertenecer al grupo, pero cuando se les pide que describan la relación, señalan que sus padres se molestan porque pasan demasiado tiempo con sus amigos, a los que consideran que no son gente de provecho, pues la mayoría no está estudiando y tampoco trabaja.

Los *darketos* indican que son mal vistos y que son criticados por sus familias, en especial por el padre, quien considera que la forma en que se visten es muy agresiva.

Los *emos* también tienen problemas con sus padres, ya que no están de acuerdo con la forma de ataviarse que han adoptado y menos aún con que las personas los señalen y los maltraten, lo que ha dado lugar a que algunos abandonen a su familia y se queden a vivir con sus amigos. A los *cholos* sus familiares les reclaman que por su forma de vestir parece que no se bañan. Pero en cuanto a las críticas de sus parientes respecto a la forma de su atuendo, la mayoría dice sentirse aceptado por ellos y en los casos en que no es así, no lo consideran como un motivo suficiente para dejar de pertenecer a la banda.

Es sintomático que todos los entrevistados, sin excepción, indicaron que tienen amigos en la tribu que son discriminados y rechazados por su grupo doméstico y que a varios de ellos los han corrido de su casa; sin embargo, el valor de la relación afectiva que guardan los entrevistados con su propia familia parece ser muy fuerte, ya que ninguno de ellos indicó que ha sido objeto del rechazo familiar, a pesar de que por la forma y la precisión en que se dio el relato era fácil advertir que estaban describiendo su propio caso y no el de algún compañero.

Todos manifiestan que se sienten bien por formar parte de la banda, pues están contentos y se dan cuenta de que son comprendidos, además de que les agrada la forma en que se visten y no les interesa lo que el resto de las personas, o lo que sus propios parientes opinen de ellos; consideran que la unión del grupo y la convivencia que se da entre ellos es lo que les da la fuerza para enfrentarse a las opiniones negativas que reciben.

No obstante, se sienten mal porque sus padres no están contentos con su pertenencia al grupo. Los que no viven con ellos dicen que los extrañan, pero a cambio sus amigos los hacen sentir bien; explican que el rechazo de sus padres se debe a que son adultos y por

lo tanto incomprensivos, que deberían de entenderlos porque también ellos fueron jóvenes y por tanto esperarían que tuvieran la capacidad de ponerse en su lugar, a fin de no sufrir su rechazo y discriminación.

Para comparar las relaciones que mantienen quienes forman parte de una tribu con las que tienen los jóvenes que se ocupan en el estudio, se entrevistaron a 50 alumnos: 25 de la preparatoria particular Universidad Insurgentes en el ámbito urbano de la delegación Álvaro Obregón, del Distrito Federal, y 25 de la preparatoria oficial anexa a la Normal de Chalco, en el ámbito semi-rural del Estado de México. Son 31 hombres y 19 mujeres. Sus edades fluctúan entre los 15 y 21 años y todos viven con su familia, ya sea en la misma delegación o municipio en que se encuentra la escuela.¹³

Casi la mitad de los interrogados dicen que siempre se sienten identificados con sus amigos, mientras que la otra mitad sólo en algunas ocasiones. En tanto que tres de ellos, de la preparatoria particular, casi nunca se identifican. La mayor parte de los entrevistados pasan su tiempo libre en su casa o en la escuela, sólo son siete los que lo hacen en la calle. Todos los entrevistados viven con su familia, ya sea nuclear, extensa o monoparental. A excepción de dos de ellos, los demás consideran que tienen una buena comunicación con su familia y la gran mayoría señala que sus padres, de manera frecuente, les demuestran los buenos sentimientos que tienen hacia ellos. Asimismo, la mayoría considera que siempre se pueden expresar libremente en su hogar; siete de ellos señalan que sólo en ocasiones lo pueden hacer y uno, de la preparatoria de Chalco, indica que nunca se lo permiten.

Todos los interrogados consideran que en ocasiones —ya sea en casa (sus padres) o en la escuela (sus maestros)— no los han tratado de la misma manera en que lo hacen sus hermanos o compañeros; o en la escuela se les ha impedido expresar con toda libertad sus opiniones. De la misma manera, sienten que sus profesores o compañeros antes de conocerlos los han prejuzgado. Casi un tercio de ellos manifiesta que en alguna oca-

¹³ Para la realización de las entrevistas conté con la colaboración de las estudiantes de Trabajo Social de la UNAM, Liliana Aguilar Belmont y Victoria Chávez Vázquez, en mayo de 2010.

sión les han puesto algún apodo que les parece indigno y que les ha causado malestar.

A más de la mitad los han criticado por su manera de vestir o por su apariencia física; es de llamar la atención que por este motivo se discrimina más a los estudiantes de la escuela pública que a los de la privada. Los lugares en los que han sido desacreditados son la escuela y los sitios públicos; sólo dos de los entrevistados consideran que el punto en donde reciben menos aceptación es en su propio hogar. De esta manera, el rechazo proviene de manera mayoritaria de sus propios compañeros de estudios. Asimismo, la mitad de ellos admitió que emite prejuicios antes de conocer a las personas y más de las dos terceras partes han puesto sobrenombres a alguien que les cae mal y lo hacen con base en su manera de vestir o en su apariencia física. La mayor frecuencia de quienes reciben dichos apodosos son sus compañeros y amigos, pero no quedan exentos de ellos los niños y adultos que conocen.

Conclusiones

Es claro que el periodo de la juventud lo comparten personas que participan un mismo rango de edad, sin embargo las situaciones en las que se encuentran, nos permite hablar de sectores con diferencias esenciales y que sin duda tienen que ver con la manera en cómo los jóvenes se relacionan con su familia, la escuela y el mundo laboral.

Además, el nivel de marginalidad que presentan se asocia de manera directa con el grado de apoyo que reciben de las tres instituciones mencionadas. De este modo, en el rango de mayor marginalidad están los jóvenes que desde su infancia se vieron privados del sostén de su familia; son los que se encuentran en situación de calle y con las condiciones de vida de mayor desventaja. Le siguen aquellos que aunque sí contaron con el apoyo de la familia, no pudieron mantenerse en la escuela hasta el punto de obtener alguna de las opciones terminales que el sistema escolar les brinda y por tanto sólo pueden ofrecer una fuerza de trabajo muy pobremente capacitada. En seguida se encuentran los que aunque recibieron el apoyo de su familia y la oportunidad de concluir sus estudios, no se han podi-



do integrar al mercado laboral en alguna opción que responda a la preparación alcanzada, y por último se tiene a los que con el respaldo de su familia, de sus estudios y de un trabajo remunerador han alcanzado la movilidad social que en teoría debería de abarcar a todas las personas que transitan por la etapa de la juventud.

A pesar de la representación que nuestra sociedad hace de los jóvenes y de la juventud —por medio de la cual les ha asignado tareas específicas a desarrollar—, se tiene que en la vida cotidiana no todos pueden cumplir con el papel que les señala el estereotipo elaborado, lo que da lugar tanto a la construcción de identidades diversas al interior del grupo de edad, como a la aplicación de estigmas para aquellos que se alejan del modelo aceptado.

Así, no nada más las personas que pertenecen a otros grupos de edad discriminan a los jóvenes, sino también —y de manera relevante— entre ellos mismos. Este rechazo se da con base en las características que exhiben sus diversos sectores y que al manifestar otro modelo de comportamiento para vivir la identidad juvenil, se les sitúa como a grupos que pueden ser menospreciados. Sin embargo, lo anterior significa la manera en que los jóvenes construyen, y al mismo tiempo se les otorga su “lugar” como actores sociales con una identidad propia.

En la sociedad actual, la marginación que sufren los jóvenes por las tres instituciones señaladas —familia, escuela y empresa— se compensa con la creación de redes de identificación y de apoyo entre aquellos que viven condiciones semejantes. Queda claro que los jóvenes no forman un grupo sólo por compartir una etapa de la existencia, sino por participar de condiciones de vida muy específicas y que su solidaridad no se extiende tampoco de manera automática entre todos ellos; es decir, su conciencia e identidad de grupo parten de sus condiciones específicas de integración respecto a las instituciones sociales, de las relaciones que establecen cara a cara y que no están determinadas sólo por pertenecer a un conjunto de edad similar.

Percepción de la alteridad en las organizaciones de Estados Unidos por parte del migrante laboral mexicano: los italianos

N Teoría

os basamos en el trabajo teórico desarrollado por Giménez sobre las identidades culturales. En una primera definición las plantea como “El punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre su unidad y sus fronteras simbólicas, sobre su relativa persistencia en el tiempo y sobre su ubicación en el ‘mundo’, es decir, en el espacio social.”¹

Esta definición nos permite identificar y diferenciar lo que son las identidades; posteriormente Giménez va configurando de manera extensiva los elementos fundamentales de la identidad cultural:²

1. Tiene una intersección en su formulación entre la teoría de la cultura y la teoría de los actores sociales.
2. Es el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva.
3. La posibilidad de distinguirse de los demás, diferenciarse (de otros) y reconocerse (con otros) para existir socialmente en un marco amplio de relaciones sociales históricas; destacan las formas de interacción y comunicación.
4. No es esencia, atributo o propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional.
5. La identidad es una distinguibilidad cualitativa que supone la presencia construida de elementos diferenciales como marcas o rasgos distintivos: *a*) pertenencia a colectivos, *b*) atributos relacionales y *c*) una presencia histórica en narrativas biográficas.
6. La pertenencia son adscripciones referenciales que comparten o se asignan a los miembros de una colectividad, pueden ser: ideológicas, territoriales, de simpatía o preferencias, etcétera.

* Universidad de Guanajuato.

** Universidad de Celaya.

¹ G. Giménez, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en *Auriga*, Querétaro, Facultad de Filosofía-Universidad Autónoma de Querétaro, núm.10, septiembre-diciembre, 1994.

² G. Giménez, *La teoría y el análisis de la cultura*, México, Conaculta, vol. 2, 2005.



Tipología de la construcción de la percepción de la alteridad

Dentro de las construcciones de las representaciones de la alteridad proponemos el siguiente esquema, que estructuramos configurándolo con base en la evidencia discursiva dada por los migrantes laborales mexicanos en nuestra muestra.

Aclaremos que en esta investigación la analogía y la similitud no las construyó el investigador interpretante, sino el ego referente mediante pregunta abierta. Formalmente hay todo un debate de la interpretación y sobre la interpretación en el debate histórico. Eco al analizar dichos problemas propone un criterio interpretativo que denomina semiosis hermética; desde este punto de vista cualquier cosa tiene relaciones de analogía, contigüidad y semejanza con todo lo demás, con lo cual se puede distinguir una interpretación sana de una paranoica. La primera propuesta que hace es retomar el concepto de Greimas denominado “isotopías”, que es el conjunto redundante de categorías semánticas que hacen posible una lectura uniforme. Para realizar esa operación indica: “El primer movimiento para una isotopía semántica es una conjetura acerca de un tema de un discurso dado: una vez se ha intentado esta conjetura, el reconocimiento de una posible isotopía semántica constante es la prueba textual de ‘lo que trata’ un discurso determinado”.³ Más adelante señala que “el texto es un objeto que la interpretación construye en el curso del esfuerzo circular de validarse a sí mismo sobre la base de lo que construye como resultado”. Complementa el análisis diciendo que “la mejor forma de validar la analogía es cotejarla con el texto como un todo coherente”, con lo cual se puede valorar una buena de una mala interpretación.

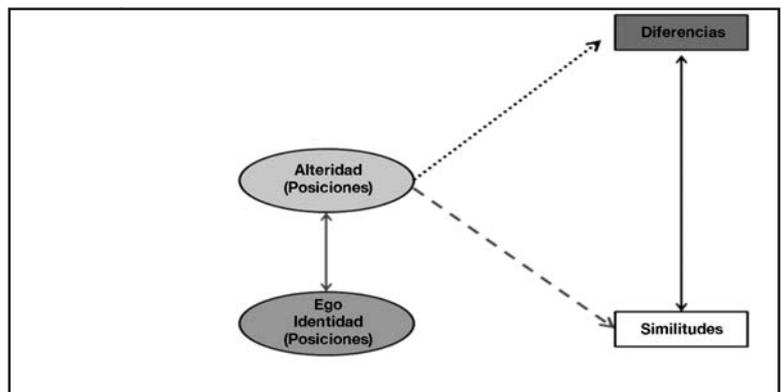
También proponemos aproximaciones de carácter formal a las lógicas de percepción sobre las alteridades y sus clasificaciones, dando cierto énfasis problemático para que puedan ser fácilmente identificables, de modo

que quedan operativizadas y representadas como se indica en la figura 1.

Similitud: son aquellos discursos que matizan la relación de las características comunes entre las identidades.⁴ Son casos en donde hay cierta historia común de periferias, como los elementos culturales heredados de las colonizaciones, el idioma, las creencias o la religión.

*Diferencia:*⁵ son aquellos discursos que matizan la relación de las características sociales y culturales distintas entre las identidades. También incluimos situaciones socio-económicas como la pobreza, la carencia, etcétera, a las cuales pertenece uno de los referidos, en la periferia o en el centro.

Figura 1. Representación de la alteridad: similitudes o diferencias



Buena impresión: la buena impresión de la alteridad consistió en la aceptación de ego en la experiencia de

⁴ Ya Villoro propone partir —para la comprensión de culturas singulares— estableciendo analogías y similitudes parciales entre ellas, a fin de abordar las cuestiones de diferentes identidades culturales; véase P. Lazo (comp.), *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 27.

⁵ El mismo Villoro propone un análisis de las diferencias para comparar lo que no es próximo, en este caso, al ego referente. En la formalización de este planteamiento recurrimos a Eco, quien plantea en el sistema semántico la oposición del contenido. Al respecto dice: “[...] una unidad cultural no puede identificarse únicamente gracias a la serie de interpretantes. Hay que definirla como *colocada* en un sistema de otras unidades culturales que se oponen a ella o la circunscriben. Una unidad cultural ‘existe’ sólo en la medida en que se define otra por oposición a ella. La relación entre los diferentes elementos de un sistema de unidades culturales es lo único que sustrae a cada uno de los términos lo que otros aportan”; véase U. Eco, *op. cit.*, p. 121.

³ U. Eco, *Interpretación y sobre interpretación*, 2a. ed., Madrid, Editorial Cambridge, 1997, pp. 75 y 77.

su relación con él, principalmente por cordialidad, admiración y solidaridad (figura 2).

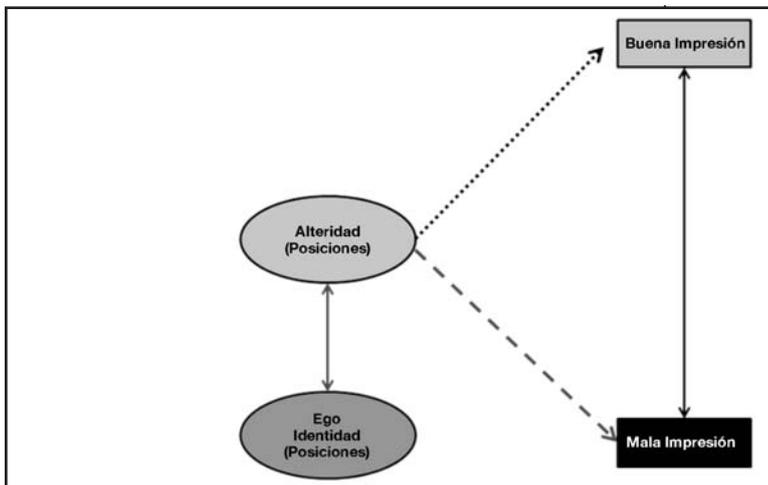
Cordialidad: son los discursos que matizan la relación valorativa “positiva” entre las identidades, donde destaca la aceptación, la convivencia y el respeto.

Admiración: son aquellos discursos que matiza la relación valorativa “positiva” entre las identidades, destacando una facultad, atributo o actitud digna de destacarse.

Solidaridad: son los discursos que matizan la relación de valoración positiva entre las identidades, donde destaca el apoyo, la cooperación, la ayuda demostrada en una acción y en una atención, lo cual fortalece las relaciones personales, del grupo o intragrupales.

Mala impresión: son aquellos discursos que matizan la relación de valoración “negativa” (desaprobada, mal vista, repudiable, no grata) entre las identidades. También se da en los procesos sociales como el racismo,⁶ los conflictos y resistencias de las identidades culturales en la lógica del campo organizacional de las culturas (dominantes / subalternas):

Figura 2. Representación de la alteridad: buena impresión o mala impresión



⁶ Hillmann la define de la siguiente manera: “En el sentido sociológico, trato desigual o denigratorio de otras personas según determinadas concepciones de valor o por razón de actitudes, beneficios y sentimientos irreflexivos y, en parte, también inconscientes. El concepto de discriminación no obtiene relevancia social hasta que en una sociedad no se postulen principios de tratamiento igualitario específicos, o bien derechos fundamentales a la igualdad de trato.”

Reflexivo: son aquellos discursos que matizan el monólogo de ego identidad, el cual se relaciona con las generalidades y especificidades de alteridades específica, quizá con base en las limitaciones de la relación o las cuestiones y los cuestionamientos del mismo ego identidad.

Ventanas: son los discursos que matizan la relación de aprendizaje y las posibilidades de conocimiento de

No obstante, es necesario diferenciar entre trato desigual socialmente legítimo y socialmente ilegítimo, normativamente improcedente. En las comparaciones interculturales, pero también cuando se comparan los valores de distintos grupos, clases y sectores de la población de una sociedad, hay que distinguir entre los hechos que se refieren a un trato desigual legítimo y la discriminación en sentido estricto. Es cada vez más decisiva la diferencia que existe entre los principios normativos y los modelos orientativos sobre las relaciones entre personas, con características y propiedades sociales relevantes diferentes, por un lado, y actitudes y formas de conducta opuestas de la realidad social, por otro lado.

La discriminación practicada conscientemente y controlada de forma racional no es más que un medio de lucha por obtener y consolidar las posiciones de dominación o para excluir a otros de las oportunidades sociales y de las posibilidades de influir socialmente. Como discriminación inconsciente o basada en prejuicios, cumple además con frecuencia la función psíquica de proyectar el propio sentido de culpa en los demás. Se discrimina por lo general a las minorías sociales, pero también a grandes sectores de la población de una sociedad, o a sociedades enteras, ante las cuales quienes provocan la discriminación están en una situación de dominación. Las consecuencias políticas y sociales más graves de las discriminaciones son las que pretenden justificarse con argumentos racistas y religiosos; véase K. Hillmann, *Diccionario enciclopédico de Sociología*, Madrid, Herder, 2001, pp. 235-236.

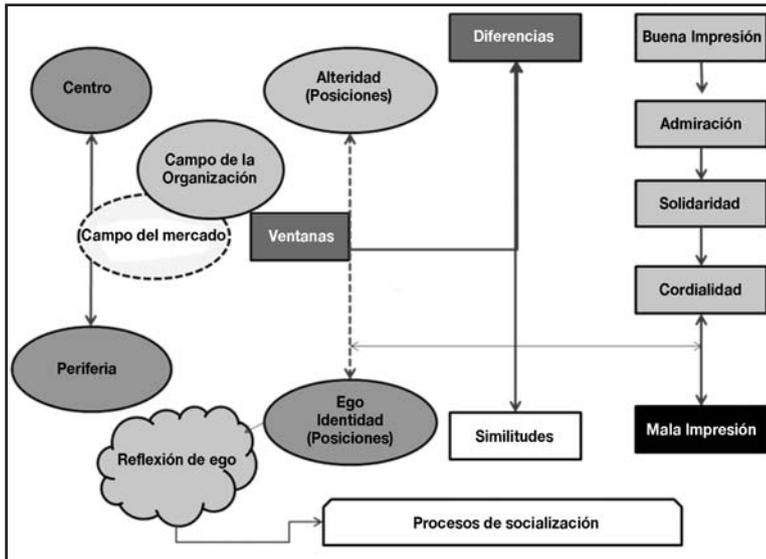
Por su parte, Giddens define la discriminación como forma de exclusión, rechazo, sometimiento y violencia simbólica: “Es la conducta real que se tiene con un grupo ajeno y puede apreciarse en actividades que le privan de las oportunidades que otros disfrutan [...]”; véase A. Giddens, *Sociología*, Madrid, Alianza, 1998, p. 281. Complementando esta idea, Bartolomé se apoya en Stavenhagen para señalar: “La negación del otro es la primera y más fundamental violación de los derechos humanos; lo que se concretiza es la constante negación de los derechos colectivos económicos, políticos, sociales y culturales de los grupos [...]”; véase M. A. Bartolomé y A. Barabas, *La pluralidad en peligro*, México, INAH/INI, 1996, p. 278. El racismo se manifiesta en parte como la poca tolerancia que existe hacia grupos o identidades culturales, estereotipadas desde la heteropercepción como “razas”, verbigracia la denominada “negra” y los “indígenas” en México.



ego identidad, respecto a las diferencias de una alteridad específica.

Todo esto se da dentro del contexto del campo organizacional, así que las representaciones sobre la alteridad van a estar determinadas en la lógica social de este espacio, en particular las competencias, las colaboraciones, la convivencia, los procesos de relaciones sociales y las interacciones. En un contexto más amplio también estarán determinadas por el mercado laboral y el papel de la división étnica-técnica de trabajo, del mismo modo que el fenómeno de la migración se da dentro del sistema mundial:

Figura 3. **Tipología de los factores en la construcción de las representaciones de la alteridad**



Estos criterios ordenadores de los discursos se pueden traslapar, articular o conjuntar; no son excluyentes, pero se retomaron por los matices constituyentes de los discursos sobre la otredad.

De manera genérica se puede hacer una aproximación sintética sobre la percepción de la alteridad, tomando como caso la representada por los migrantes.

1. El discurso se circunscribe predominantemente en dos campos sociales; por un lado, con base en la situación del mercado laboral-organizacional, y por otro, el de la condición o situación "humana", que para su análisis es social. Sin embargo, el discurso del mercado laboral

coacciona más, porque su percepción se construye en el espacio social de la organización y el trabajo.

2. Tanto las relaciones de situación como las del mercado se deben comprender desde la perspectiva del sistema mundial para no divorciar las problemáticas existentes en los diversos países o regiones en el mundo, ni las representaciones de los agentes culturales que lo habitan, cuando se relacionan en un proceso histórico esas articulaciones y "asimetrías" del centro con la periferia, tanto en su generalidad como en su especificidad.
3. La relación opuesta entre diferencias y similitudes (como categorías de relaciones de antinomia cultural: conocido-desconocido, familiar-extraño, etcétera)

entre la identidad de ego y las "otras identidades culturales" —las expresiones de su cultura popular⁷ manifiestas en las expresiones relativas a las identidades—, se puede plantear en una oposición ordinal, con sus matices intermedios de diferencias y similitudes: más diferentes o menos diferentes; más similares o menos similares.

4. De la misma manera, la valoración que hacen los agentes sobre los "otros" se puede presentar en relaciones antinómicas (aprobación-reprobación, aceptación-rechazo, buena impresión-mala impresión, etcétera). En las categorías utilizadas se ramifican los polos; por un lado están las representaciones de cordialidad, admiración y solidaridad (que implican más un grado de compromiso y apoyo en los procesos de socialización), y por otro lado está el polo opuesto de la mala impresión. Sin embargo, se deben ubicar de una forma crítica e ideológica los discursos, debido a que las cargas axiológicas suelen ser etnocéntricas.

5. Para su estudio, el discurso sobre el agente ego —sobre el contexto o la otredad— se puede plantear esquemáticamente dentro de la relación antípoda centro-periferia, como la relación que hace referencia al migrante laboral en este caso.

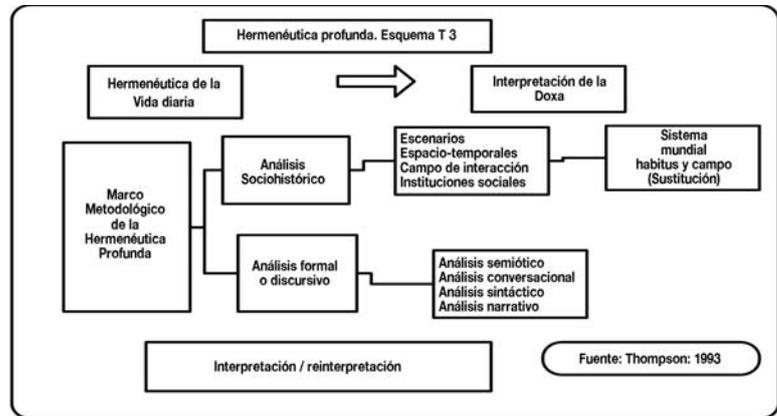
⁷ Se retoma la definición de Giménez, entendida de la siguiente manera: "La cultura popular es la cultura de las clases subalternas y se define por su posición con respecto a estas clases, por su solidaridad con ellas, y no por el valor de su contenido, por sus cualidades estéticas o por su grado de coherencia"; véase G. Giménez, "La cultura popular: problemática y líneas de investigación", en *Diálogos en la Acción*, primera etapa, México, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2004, p. 188.



6. Las posibilidades reales de procesos de socialización —como la oportunidad y las posiciones sociales existentes entre los agentes culturales en los campos sociales desde donde se ubican las partes del discurso— dependen mucho de las posibilidades de establecer una relación del conocimiento con la alteridad “ventanas”. Las “ventanas” hacia las otras culturas tienen cuatro guías imprescindibles básicas de aproximación al conocimiento sobre la alteridad específica, siendo éstas: las similitudes, las diferencias, el desconocimiento o perjuicio existente y la experiencia directa en la relación de convivencia (que puede ir de la admiración a la mala impresión). La reflexividad que hace el agente ego, la lleva a cabo partiendo desde un punto social sobre las cosas. El mercado laboral y el discurso que emana respecto de las valoraciones propias y de la alteridad se circunscriben en competencia comparativa (y en ella las capacidades explícitas), constatadas subjetivamente por ego en una organización y/o en el trabajo.

zarse en dos dimensiones analíticas para interpretarse con mayor rigor, a saber: el estudio del mundo o contexto socio histórico y el del marco significativo (en este caso, el discurso de los migrantes mexicanos), evitando la falacia de la autonomía semántica del texto y la reducción de las formas simbólicas al contexto.

Figura 4. **Modelo de Thompson de la hermenéutica profunda**



Método

En el presente artículo centramos nuestra atención en el estudio de la percepción del trabajo y de la organización del migrante mexicano en Estados Unidos. De manera concreta, se basa principalmente en el encuadre social del discurso que hacen los migrantes con el propósito de interpretar los significados emanados de él y reconstruir las condiciones de participación y acción de los agentes migrantes, en contextos laborales-organizacionales bajo procesos históricos específicos y socialmente estructurados. En este enfoque metodológico “desde dentro” se parte de los relatos de vida laboral (retomados en entrevistas) para analizarlos dentro de las tradiciones metodológicas del *Verstehen* en las ciencias sociales. Se recurre sobre todo a la inspiración de la hermenéutica profunda desarrollada por Thompson (1993)(figura 4),⁸ en donde observamos que el estudio de los fenómenos culturales debe reali-

El hecho de haber retomado aquí el esquema de trabajo de Thompson para el análisis de las percepciones del multiculturalismo se debe a su capacidad integradora de las dimensiones macro/micro que participan en el contexto socio-histórico para el análisis de los elementos simbólicos de las representaciones culturales.

Así pues, recurrimos a la hermenéutica profunda para articular los elementos discursivos con aquellos otros contextuales y no centrarnos sólo en el discurso de los migrantes. En este sentido, Thompson plantea la construcción social estructurada de los fenómenos culturales del modo siguiente: “La concepción estructural de la cultura enfatiza el carácter simbólico de los fenómenos culturales como el hecho de que tales fenómenos se inserten siempre en contextos sociales estructurados”.⁹

Además, considera la diversidad simbólica de los objetos de interpretación como el elemento básico de análisis cultural: “Las formas simbólicas son constructos significativos que son interpretados y comprendidos por los individuos que los producen y reciben, pero

⁸ J.B. Thompson, *Ideología y cultura moderna*, México, UAM-Xochimilco, 1993.

⁹ *Ibidem*, p. 149.

también son constructos significativos que se estructuran de maneras diferentes y se insertan en condiciones sociales e históricas específicas".¹⁰

El enfoque de la hermenéutica profunda se puede entender, por tanto, como un tipo de análisis socio-histórico, ya que las formas simbólicas no subsisten en el vacío, sino que se producen, transmiten y reciben en condiciones sociales e históricas específicas. Consideramos, por tanto, que el objetivo del análisis socio-histórico es reconstruir las condiciones sociales e históricas de la producción, circulación y recepción de las formas simbólicas. En síntesis, el modelo de Thompson acerca de la hermenéutica profunda constituye un esquema de estudio para comprender los fenómenos culturales, pues considera que el análisis cultural se puede interpretar como el estudio de las formas simbólicas en relación con contextos y procesos históricos específicos y socialmente estructurados, dentro de los cuales se producen, transmiten y reciben estas formas simbólicas. En resumen, es el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas.

Participantes

Participaron en el estudio 1 265 emigrantes mexicanos procedentes, principalmente, de la región del corredor industrial abajeño del estado de Guanajuato, eligiéndose según criterios de regionalización. Nos basamos en los criterios propuestos en 1989 por la Secretaría de Educación, Cultura y Recreación (SECYR) del Estado de Guanajuato,¹¹ donde se definen cinco regiones culturales de la entidad, compuestas por 12 municipios: Celaya, Salamanca, Irapuato, Apaseo el Alto, Comonfort, Cortazar, Cuerámaro, Huanímaro, Pénjamo, Juventino Rosas y Villagrán.¹² Asimismo, se

¹⁰ *Ibidem*, p. 301.

¹¹ G. Valencia, *Guanajuato: sociedad, economía, política y cultura*, México, CIICH-UNAM, 1998.

¹² Aclaremos que los casos tomados del Distrito Federal y de otras partes de la República, que no son originarios propiamente de la región estudiada, se retoman por dos razones: primera, porque los entrevistados están reubicados actualmente en la región estudiada (producto, a su vez, de la migración interna); es decir, son personas con experiencia migratoria internacional, pero que

tomaron, por oportunidad, participantes procedentes de otros municipios.

Se aplicaron las entrevistas a los migrantes que regresaron a sus lugares de residencia, o visitaban a familiares o amigos, después de trabajar o buscar trabajo en Estados Unidos (figura 5).

Procedimiento operativo del análisis

Se realizaron las siguientes operaciones para objetivar la subjetividad.

- a. Se parte de la pregunta base, abierta: ¿Tuvo compañeros extranjeros? Si es así, ¿me podría decir de que nacionalidad eran y qué opinaba usted de ellos?
- b. Posteriormente se retoman de la base de datos los diversos testimonios de la evidencia discursiva, para configurarlos y organizar la gama de respuestas en *categorías* utilizadas, de acuerdo con ciertos criterios (lógicos, prácticos o paradigmáticos del enfoque expuesto).¹³
- c. Cada una de las respuestas se editaron para ayudar a ubicar al que responde (¿quién lo dice?) y en parte para tener elementos en la interpretación del discurso (número de entrevista), o en algunos casos datos sociodemográficos del entrevistado (género, edad, localidad de procedencia, condición familiar, tipo de migrante, tipo de organización u oficio, etcétera). Se puso entre paréntesis la edición de la entrevista. En algunos casos no están los datos referidos.
- d. Mediante el programa SPSS, versión 17, se clasificó el tipo de identidad cultural de las respuestas habidas en la base de datos de Excel, para contar las diversas identidades y saber su distribución.
- e. En el trabajo en Word se organizaron los discursos, primero vaciando las respuestas obtenidas por identidad cultural (en orden alfabético) en apartados (africanos, afroamericanos, brasileños, etcétera). En la mayoría de

estaban asentados en el momento de levantar la información en la región señalada; segunda, porque consideramos que es importante recoger el testimonio de aquellas personas que, aún no perteneciendo en su origen a la región estudiada, comparten las mismas características de los migrantes de la región del Bajío, y podrían enriquecer el discurso.

¹³ La selección de los testimonios para el análisis cualitativo se hizo retomando la mayoría, descartando casos donde no había elementos de análisis (testimonios pobres, de muy baja referencia o argumentación).

Figura 5. **Municipios de procedencia del migrante**

Municipios de procedencia del migrante (clave)	Frecuencia	Porcentaje		Porcentaje acumulado
		Frecuencia	Porcentaje	
Omisiones	135	10.67193676	10.67193676	10.67193676
Celaya	409	32.33201581	32.33201581	43.00395257
Cortazar	54	4.268774704	4.268774704	47.27272727
Dolores Hidalgo	19	1.501976285	1.501976285	48.77470356
Guanajuato	13	1.027667984	1.027667984	49.80237154
Huanímuro	8	0.632411067	0.632411067	50.43478261
Irapuato	22	1.739130435	1.739130435	52.17391304
Jaral del Progreso	22	1.739130435	1.739130435	53.91304348
Jerécuaro	1	0.079051383	0.079051383	53.99209486
León	9	0.711462451	0.711462451	54.70355731
Abasolo	23	1.818181818	1.818181818	56.52173913
Moroleón	10	0.790513834	0.790513834	57.31225296
Pénjamo	17	1.343873518	1.343873518	58.65612648
Pueblo Nuevo	1	0.079051383	0.079051383	58.73517787
Romita	6	0.4743083	0.4743083	59.20948617
Salamanca	46	3.636363636	3.636363636	62.8458498
Salvatierra	73	5.770750988	5.770750988	68.61660079
San Diego de la Unión	2	0.158102767	0.158102767	68.77470356
San Felipe	4	0.316205534	0.316205534	69.09090909
Acámbaro	42	3.320158103	3.320158103	72.41106719
San José Iturbide	1	0.079051383	0.079051383	72.49011858
San Luis de la Paz	4	0.316205534	0.316205534	72.80632411
Santa Cruz de Juventino Rosas	61	4.822134387	4.822134387	77.6284585
Santiago Maravatío	4	0.316205534	0.316205534	77.94466403
Tarimoro	17	1.343873518	1.343873518	79.28853755
Allende	15	1.185770751	1.185770751	80.4743083
Uriangato	16	1.264822134	1.264822134	81.73913043
Valle de Santiago	27	2.134387352	2.134387352	83.87351779
Villagrán	35	2.766798419	2.766798419	86.64031621
Yuriria	6	0.4743083	0.4743083	87.11462451
Distrito Federal	38	3.003952569	3.003952569	90.11857708
San Luis Potosí	2	0.158102767	0.158102767	90.27667984
Michoacán	4	0.316205534	0.316205534	90.59288538
Edo. de México	4	0.316205534	0.316205534	90.90909091
Apaseo el Alto	17	1.343873518	1.343873518	92.25296443
Jalisco	3	0.23715415	0.23715415	92.49011858
Nuevo León	1	0.079051383	0.079051383	92.56916996
Querétaro	2	0.158102767	0.158102767	92.72727273
Veracruz	1	0.079051383	0.079051383	92.80632411
Zacatecas	1	0.079051383	0.079051383	92.88537549
Tamaulipas	1	0.079051383	0.079051383	92.96442688
Oaxaca	1	0.079051383	0.079051383	93.04347826
Extranjeros	5	0.395256917	0.395256917	93.43873518
Apaseo el Grande	33	2.608695652	2.608695652	96.04743083
Manuel Doblado	1	0.079051383	0.079051383	96.12648221
Comonfort	49	3.873517787	3.873517787	100
Total	1265	100	100	

Fuente: elaboración propia.

los casos se repitieron las respuestas, ya que mencionaban dos o más identidades culturales, por ejemplo si hablaban de guatemaltecos y españoles, ubicamos sus respuestas tanto con los españoles como con los guatemaltecos.

- f. Dentro de cada apartado de las distintas identidades culturales, los discursos se ubicaron en categorías o dimensiones: buena impresión (cordialidad, solidaridad, admiración), mala impresión, similitud, diferencia, ventajas y reflexión.
- g. Una vez organizada la información, se analizaron pequeños bloques de respuestas o de manera individual, buscando interpretar los discursos en el entramado social (situaciones e implicaciones de los agentes en el contexto estructurado).
- h. Al final de cada apartado de las identidades se hicieron tablas semánticas donde se sintetizaron las percepciones de los migrantes con referencia a la alteridad. En dichas tablas se agruparon las respuestas de los discursos bajo criterios generales, por ejemplo en “buena impresión” se agruparon: amigos, buenas personas, diversidad, llevarse bien, etcétera.
- i. Aclaremos que se tomó un discurso por criterio, categoría-dimensión.
- j. En la tabla se señala la referencia de la entrevista que se ubicó en ese criterio, también se menciona si el discurso era genérico o específico. Por ejemplo, si se hablaba a la vez de tres o más identidades se consideró genérico, si se hablaba de dos o una identidad se consideró específico, también se tomó como específico cuando el migrante se refería directamente a la identidad referida.
- k. Se cuantificaron casos análogos (no iguales); por ejemplo, en conflicto y violencia se tomaron como casos donde había amenazas de pleito o pleito.¹⁴

¹⁴ Se procedió a analizar cuantitativamente, con mucha distancia y reserva de los métodos cuantitativos, en el entendido de que no son iguales los casos en sentido estricto, son similares/análogos. En el entendido también de que contamos un caso de las experiencias en las



- l. Se muestran las distribuciones en gráficas de cada una de las categorías-dimensiones.¹⁵
- m. Se presenta una tabla comparativa entre las dimensiones-categorías relativizadas en porcentajes para constatar que predominaba más la buena impresión que la mala o las similitudes que las diferencias. Esto se graficó en las gamas de representación que tuvo el migrante mexicano por cada una de las identidades.¹⁶
- n. Se termina el trabajo presentando la constelación de las identidades según la percepción del migrante.
- o. Con ello se pudo aproximar y exponer, en un trabajo descriptivo, tanto la interpretación de las alteridades como la representación sintética de ellas.

La estructura principal de la exposición del trabajo se hace de la siguiente manera:

- Hay una estructura cuerpo en los capítulos temáticos, con argumentación en referencia a ellos.
- Los testimonios de las entrevistas están escritas textualmente en cursivas y a bando.
- Los análisis y la interpretación de los casos con Times New Roman 12 puntos.

Desarrollo

Italianos

De acuerdo con la experiencia de los migrantes laborales mexicanos retomada en los testimonios, ésta representa el 1.9 %

dimensiones, pero que los casos entre sí son muy diferentes; por ejemplo, no es lo mismo recibir un balazo en la cabeza que las personas hagan un chisme, las dos se contabilizaron como malas impresiones, pero entre una y otra hay mucha diferencia.

¹⁵ Sólo se graficó en red o malla cuando eran tres o más características, no casos.

¹⁶ También aclaramos que no tienen la misma confiabilidad —por ejemplo— ocho casos de los africanos, que 164 casos de los salvadoreños; por ello, debe leerse con mucho escepticismo los datos, pero, quisimos mostrar de manera indicativa la percepción del migrante de acuerdo con los casos que hacen referencia a las alteridades. También se plantea que no se incluyeron identidades que tenían menores a siete casos. Aunque los datos son de intervalo, desde nuestro punto de vista se deben considerar más ordinalmente porque son valores subjetivos (interpretése más que o menos que), que numéricamente. Lo decimos previniendo la ortodoxia con que se pueden manejar.

Sobre la historia de Italia es importante señalar ciertos episodios para contextualizar a sus miembros y sus problemáticas.¹⁷

Tuve pero italianos trabajaba con italianos, chinos, japoneses trabajo con dos. (Entrevista 767). (Jardinería).

Cordialidad

Construir una amistad en el lugar de trabajo permite tener un buen compañero que va a estar al pendiente y que puede brindar su apoyo en el momento requerido, ser solidario.

Tuve dos amigos un italiano y un polaco y yo la verdad les dije: no la verdad es que ustedes se portan mejor que hasta los mismos mexicanos. (Entrevista 1068). (Construcción, joyería, exportadora de lechuga).

La diversidad cultural permite reconocer y reconocerse, contrastarse con otra identidad, hacer balances de otras experiencias y las propias; en éstas hubo oportunidad de diálogo, disposición a escucharse, saber de su historia, valorar lo propio y lo otro.

Sí, griegos, italianos, españoles, hondureños, panameños y centroamericanos, el modo de pensar más que nada siempre ve a las personas para aprender y sacar cosas positivas de ellas en relación a las características, a veces los problemas que tenía eran con los mismos gringos por que llegaban tarde al trabajo, se querían ir temprano y querían ganar más. Tanto los sudamericanos y los centroamericanos son gente más noble, más humilde, el europeo en algunos aspectos son muy racistas pero no dejan de ser buena gente. (Entrevista 79). (Organización de fiestas). (Hombre, soltero, profesionista, ciudad media, estancia desde 1995 aproximadamente).

Sí tuve, un americano, un argentino, un chino, un italiano, y con ellos pues es bonito platicar, por que el americano te pregunta de tus raíces..., de donde uno vive, y luego uno quiere saber de ellos. (Entrevista 323). (Restaurante y jardinero). (Hombre, 17 años entonces, estancia larga 4 años en 1995, comunidad rural, secundaria incompleta).

¹⁷ Véase guía del mundo, *Perspectiva y proyección*, 17 ed. Montevideo, Instituto del Tercer Mundo, Signo Editorial, 2009, pp. 316-317.

El espacio del trabajo no fue el único lugar de encuentro con las diversidades de identidades, también la escuela

Compañeros extranjeros, muchísimos, pero en la escuela había japoneses, coreanos, italianos, etcétera. Nos llevábamos bien. (Entrevista 109). (Femenino, 52 años, casada, primaria, Timbinal Yuriria Gto., 1971). (Estilista).

Un código se comparte entre mexicanos e italianos en las palabras que ironizan, burlan, se disparan en connotaciones sexuales burdas, para decirlo a otros en complicidad, el insulto velado en palabras no comunes a la sociedad receptora. Para molestar y llamar la atención, perturbar a quien lo entienda, intrigar al que no lo entienda de los miembros del grupo subalterno (los de la identidad y los trabajadores). También para ponerles motes a los jefes, gerentes, secretarías y supervisores. Es decir, compartir la risa intercultural.

Sí, estuve con unos alemanes, italianos, hondureños, bastantes y de Puerto Rico, y como alguno de ellos hasta eso si sabían español, pero se burlaban mucho cuando aprendían cosas de uno, por decir que uno les enseñaban majaderías les causaba risas al decirles que significaban, pero si fue una relación muy estrecha, porque más que nada el trabajo. (Entrevista 1020). (Construcción y jardinería). (Hombre, comunidad rural, estudiante de profesión). Sí, alemanes, italianos y a pesar de todo pues que casi por lo regular sabían español, sabían las cosas en ocasiones se les enseñaban puras majaderías y pues era bonita la relación nos dábamos a llevar, y pues ellos no entendían, ni nosotros a ellos casi por puras señas. (Entrevista 1038). (Construcción y fábrica de shampoo). (Masculino, 25 años, soltero, preparatoria, La Luz Celaya, Gto., 2000).

Llevarse bien y tener problemas parece contradictorio, en el mundo del trabajo no mucho. En un proceso de una tarea, de una indicación, pueden estar las dos cuestiones presentes, y sin embargo llevarse bien.

Pues, me llevaba bien, me llevaba bien hasta eso... en el trabajo que tuve en la pizzería... había un italiano... es que hay muchos italianos que no quieren tanto al moreno, como al mexicano, o sea esa parte es cuando así... pero también hay italianos que se portan bien... con el que yo

trabaje si tuve problemas (Entrevista 323). (Restaurante y jardinero). (Hombre, 17 años, estancia larga 4 años en 1995, comunidad rural, secundaria incompleta). ¿Cómo se llevaba con sus superiores o dueños?

Los grupos identitarios y los equipos técnicos no son tan diferentes, tienen que ver con su formación, es decir, con su capital cultural. Por ejemplo, en general los migrantes de los países periféricos tenían el trabajo operativo y poco calificado, y los de los países centrales el trabajo técnico, el diseño o la invención.

Sí, un polaco, un italiano, un guatemalteco, un yugoslavo, me llevaba bien con ellos; opinaba bien de ellos. Sí claro, ellos tenían otro tipo de trabajo, eran puros técnicos, pero cuando les tocaba trabajar con nosotros, nos llevábamos bien, era poca comunicación por el idioma, ellos hablaban en inglés. Entonces ellos eran técnicos, ellos se encargaban de las cosas técnicas nada más (Entrevista 1013). (Armadora de barcos).

La relación atenta, respetuosa, con buen trato hace que sean agradables las personas.

Sí de todos los países, de Italia, de Rusia, Brasil, de muchas partes. Relación agradable. (Entrevista 1257). (Masculino, 44 Años, casado, secundaria, Cortazar, Gto., 1985). (Campo y construcción).

El adjetivo “buena persona” se refiere a que no hubo malas intenciones, como hacerse daño; el eje era trabajar, dejar trabajar. Como dueños de las empresas o como compañeros dejaban trabajar, es decir, tenían confianza en que realizaran su labor. En algunos casos, no se veían a los dueños, pero los distintos compañeros se portaron bien.

Sí muchos, italianos, españoles; eran buenas personas, porque se portaron bien con uno. (Entrevista 692). (Supermercado grande).

Sí, tuve italianos y todo lo demás, de Puerto Rico y americanos, pues en serio que a veces son más buenas gentes que los mexicanos. (Entrevista 37). (Masculino, soltero, primer semestre de preparatoria, Cortazar, Gto., 1992). (Restaurante y construcción).

No, sólo los patrones eran chinos, alemanes, italianos y japoneses; eran buenas personas, nunca nos decían nada.



(Entrevista 168). (Limpiando discos de computadora). (Mujer, 31 años entonces, casada, urbana ciudad pequeña, año de migración 1996).

Italiano y el alemán en el taco Hot, fueron muy buenos conmigo. En el Hotel Plaza poco se veía al manejador; en el Memorial tampoco se veían a los dirigentes, pero los compañeros fueron todos muy buenos conmigo. (Entrevista 63). (Recamarera de hotel, afanadora de hospital y restaurante). (Mujer, 20 años, primaria, comunidad rural, año de migración 1948). ¿Cómo se llevaba con sus superiores o dueños?

La relación en uno de los casos fue tan buena, que a ojos del migrante ni los propios de la identidad lo hubieran mejorado.

Tuve dos amigos, un italiano y un polaco y yo la verdad les dije: no la verdad es que ustedes se portan mejor que hasta los mismos mexicanos. (Entrevista 1068). (Masculino, 45 años, casado, Rincón de Tamayo, Gto., 1984).

Admiración

Se admiro el espíritu emprendedor de uno de los italianos que puso su empresa pequeña en poco tiempo, apoyada por personas comprometidas con el trabajo.

Alguien que he admirado de otra nacionalidad son los italianos trabajando en la electricidad, uno de ellos me platicó que tenía dos años de haber llegado a Estados Unidos y ya tenía una compañía de electricidad; traía como unas 15 gentes a su cargo y a una compañía cómoda porque son muy apegados al trabajo y responsables. (Entrevista 934). (Hombre, 43 años actualmente, secundaria terminada, migrante recurrente, ciudad media). (Construcción, restaurante, jardinero).

De la admiración concreta a la *reproducción ideológica* es el tema de este testimonio. Se puede reconocer a la alteridad por sus facultades que ha desarrollado en espacios y con experiencias de disciplina y dedicación, se puede criticar la impreparación de los elementos pertenecientes a la mismidad y los vicios que tienen en el juego cultural. Pensar que fuera de las prácticas y la formación hay personas de una “raza” excepcional, evolucionada mejor a la propia, caer en la trampa del exclusivismo, el mesianismo, “naturalizar” las diferen-

cias sin entender los procesos sociales, sus prácticas, el nivel de exigencia que se construye en sus instituciones en ese entramado, todo eso nos puede hacer pensar lo que Giménez retoma de un planteamiento de Signorelli y Weber:

[...] existe la tendencia a estigmatizar sistemáticamente las identidades dominadas, bajo la cobertura de las ideologías discriminatorias como las del racismo, el aristocratismo, el elitismo clasista o la conciencia de la superioridad imperial. En la vida práctica, esta valoración negativa se trasmuta frecuentemente, como ya lo advirtiera Max Weber, en sentimientos de repulsión y odios alimentados por estereotipos denigrantes [...]. Se sabe desde antiguo que los dominados pueden llegar a interiorizar la estigmatización de que son objeto, reconociéndose como efectivamente inferiores, inhábiles o ignorantes. Pero hay más: como a la larga resulta imposible una auto-percepción totalmente negativa, la conciencia de la propia inferioridad puede convertirse en valor, conforme al mecanismo conocido señalado por Hegel en la dialéctica del amo y esclavo. Por esta vía pueden emerger los valores de la sumisión, como la resignación, la aceptación gozosa del sufrimiento, la obediencia, la frugalidad, la resistencia a la fatiga, etcétera.¹⁸

Nos señala el testimonio esa condición:

Tuve compañeros, italianos, polacos, pues principalmente, y lo que opino de ellos es que son una raza en cuanto a organización superior a nosotros y también físicamente, nosotros vivimos desorganizadamente; ellos vienen con una cultura muy elevada. [¿Qué opinaba de sus paisanos?] Que son muy borrachos, demasiado flojos, demasiado tragones, esto es lo que pensaba, porque así como hay muchos que sí trabajan la mayor parte es todo lo contrario, van a ganar dinero con el menos esfuerzo, a hacer panza nada más; pues sí, lamento mucho que ese tipo de gente vaya y nos represente en los Estados Unidos. (Entrevista 561). (Construcción).

Solidaridad

Valorar a la alteridad por desempeño, por su comprensión y solidaridad.

¹⁸ G. Giménez, *La teoría...*, ed. cit., p. 94.



Sí, dos de Canadá y varios italianos, que son mejor que nosotros todavía, ellos no te discriminan y te ayudan en todo. (Entrevista 77). (Manejo de grúas, no específica). (Hombre, soltero, secundaria, estancia 1994, ciudad media).

El acto de enseñar es también una muestra de solidaridad.

Sí, tuve un gran amigo y era italiano, me enseñó muchas cosas. (Entrevista 855) (Restaurantes).

No pues preguntaba ¿cómo se hace? a los dos italianos y chinos. (Entrevista 767). (Construcción). ¿Cuándo tuvo problemas en la empresa que hizo?

Trabajar, dar oportunidad de aprender, de ensayar, quizá de alguna forma hasta de cometer errores, ayudar... el juego era una forma agradable de mantener la relación viva.

En su mayoría tuve puros extranjeros mira, en la General Electric tuve compañeros que eran este ingleses, tuve compañeros que eran italianos y todos ellos nunca reprimieron, al contrario me trataban de ayudarme, eso sí jugaban conmigo, lo mismo jugaba yo con ellos, me entiendes, pero nunca tuve una envidia o un problema racial. (Entrevista 350). (Empresa de electrodomésticos y servicios de abastecimiento de comida en aeropuertos). (Año de migración 1956, 13 años de edad aproximadamente, secundaria, urbano ciudad pequeña).

Mala impresión

El abuso es una manera de sacar ventaja a una persona por un lazo de confianza, en una tarea u obligación. El ventajista se aprovecha de una condición, de un recurso o de un espacio. Chantajea, amenaza, utiliza, manipula, busca el control simbólico.

¡Eh!, trabajé con mucha gente canadiense, con irlandeses, con italianos, había muchos italianos ahí en la radiodifusora [...] y de los italianos gente muy abusiva (Entrevista 861). (Restaurante, distribuidor de una organización editorial de periódicos y revistas).

Similitud

Un migrante asocia a los italianos, que también están ahí en su misma condición para resolver necesidades.

Sí claro, había italianos, de otra nación que eran estadounidenses, no éste (recordando), de Canadá y chinitos y coreanos, pensaban lo mismo que yo, pues yo pensaba que andaban como en mi caso, si yo iba por una necesidad, ellos también tendrían que ir por algo, que yo también andaba buscando. (Entrevista 663). (Industria textil).

Diferencia

Diferentes costumbres y formas de pensar entre el italiano y el mexicano.

¡Ah!, costumbres, bueno en cuestión de costumbres, sí difería porque él era de un, más bien ahorita lo que acabas de decir, hace ratito, el *boss* (jefe) pero en cuestión de obreros, él, este, todos eran mexicanos y americanos, pero, él *boss* (jefe), es de raza italiana, de ascendencia italiana, en cuestión de su costumbre y las costumbres de uno hay diferencia; sí, ellos piensan de otra manera y nosotros pensamos de otra, estamos se puede decir, que, un poco diferente, ¿verdad?. (Entrevista 660). (Máquinas para limpiar piezas de metal). ¿Qué costumbre se le hacía rara o extraña en relación a ellos y usted?

Reflexión

En la diversidad identitaria hay gente de la que se tiene buena impresión o mala, las identidades no son de una sola manera.

Alemanes, italianos, polacos, puertorriqueños, de todos; algunos buenos y algunos malos. (Entrevista 111). (Venta de comida). (Hombre, preparatoria, ciudad pequeña, edad de llegada como migrante, estancia larga 20 años).

Este migrante encontró cierta similitud entre el idioma italiano y el español. La otra cuestión es que con los italianos que trata no son originarios, son segunda o tercera generación de migrantes, parecen más asimilados a la cultura estadounidense. En la división étnica-técnica el supervisor, el mayordomo, el capataz tiene que ser bilingüe (por lo menos), para que trate a los migrantes de la periferia y a los dueños del país centro.

¡Eh! sí, porque aun siendo ellos italianos no hablaban el español, ya ves que el italiano y el español que hablamos

nosotros, es muy parecido si te fijas, pero como ellos nacieron allá, ya son más americanos que italianos, por tal motivo si había a veces que se requería hablarle al traductor inglés para ver qué era lo que nos quería decir, pero aparte de eso mi hermano era el tipo capataz, tipo mayordomo y él era el que casi más me traducía, porque mi hermano ya tiene ahí años allá con ellos. (Entrevista 180). (Fábrica de calzado y artículos de piel) (40 años de edad, casado, estudios de primaria).
 Problemas con el idioma. Sobre el idioma, ¿nunca tuvo problemas en la empresa?

Se menciona al italiano, pero no se valora su relación con los migrantes mexicanos, se omitió.

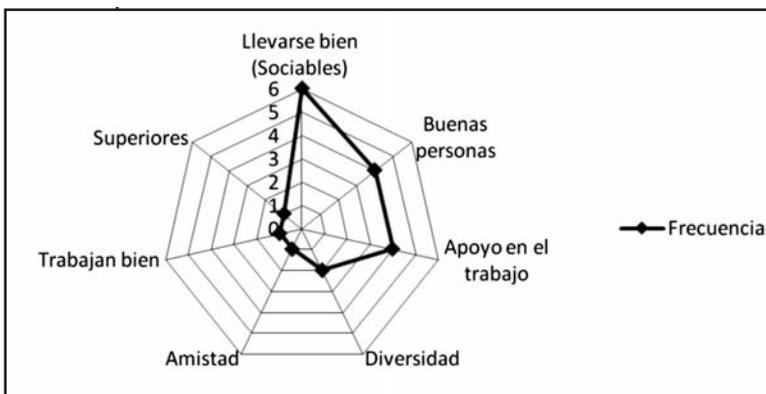
Sí, dos japoneses, un italiano un cubano y un salvadoreño (éste era muy autosuficiente, siempre quería sobresalir), el japonés era una persona muy pareja, siempre me echó la mano en el trabajo, en las dudas de la cocina, siempre me ayudó, y el cubano es una de las personas más déspotas que he conocido en toda mi vida. (Entrevista 429). (Restaurantes).

Representación sobre los italianos

De manera sintética ahora trataremos de entender la percepción del italiano:

En cuanto a la buena impresión que se tiene de los italianos suman 19 casos, de los cuales seis hacen referencia a llevarse bien; cuatro empatados al decir que son buenas personas y apoyan en el trabajo; dos casos de diversidad cultural; por último en cuanto a la amistad: trabajan bien y son superiores un caso para cada uno (figuras 6 y 7).

Figura 7. Buena impresión del italiano



Tenemos el caso de personas abusivas:

Figura 8. Mala impresión de los italianos

Mala impresión		
Alusión	Argumentación o razonamiento	Entrevistas
Abusivas	No argumenta	861 (E)

Figura 6. Buena impresión de los italianos

Buena impresión		
Alusión	Argumentación o razonamiento	Entrevistas
Amistad	Establecer una amistad	1068 (E)
Diversidad	La riqueza de la diversidad cultural	79 (G), 323 (G)
Llevarse bien (sociables)	Personas con las que no hay conflicto	109 (G), 1020 (G), 323 (E), 1013 (G), 1038 (E), 1257 (G)
Buenas personas	Son personas bien intencionadas con el interlocutor, amables	692 (G), 37 (G), 168 (G), 63 (E),
Trabajan bien	Con referencia al desempeño laboral	934 (E)
Apoyo en el trabajo	Personas con las que se convive y están dispuestas a orientar de manera solidaria en el trabajo	77(E), 855 (E), 350 (E), 767 (E)
Superiores	Argumenta que es una "raza" superior, que son más organizados y de una cultura elevada	561 (E)



Similitud como persona migrante:

Figura 9. **Similitudes con los italianos**

Similitudes		
Alusión	Argumentación o razonamiento	Entrevistas
Similitud como migrante	Supone que también salió por "necesidad"	663 (G)

Pensar distinto y tener costumbres diferentes de los italianos:

Figura 10. **Diferencias italianos**

Diferencias		
Alusión	Argumentación o razonamiento	Entrevistas
Pensar y costumbres diferentes	Indica, no argumenta	660 (E)

Las reflexiones demarcan la no generalización de las identidades en cuanto a buena o mala impresión o que tuvieron problema con el traductor o la comunicación se hacía a través de él y omitió la opinión sobre el italiano:

Figura 11. **Reflexión en torno a los italianos**

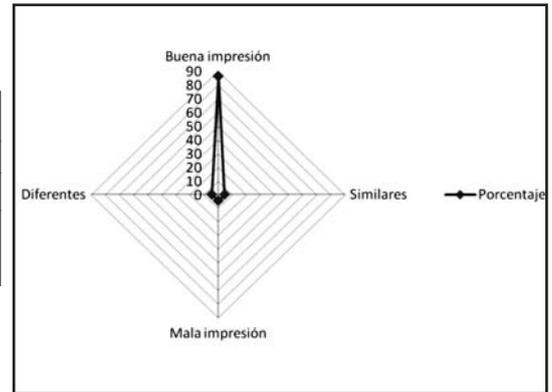
Reflexión		
Alusión	Argumentación o razonamiento	Entrevistas
No generaliza el comportamiento de la identidad	Algunos son buenos y otros malos	111 (G)
Tuvieron problema con el idioma	Tanto el italiano como el mexicano requerían un traductor	180 (E)
Omitió la opinión sobre el italiano	El migrante omitió la opinión que tenía del italiano (describe a los demás).	429 (G)

La representación general la podemos ver en las dos siguientes figuras:

Figura 12. **Identidad italiana.**

Dimensiones	Frecuencia	Porcentaje
Buena impresión	19	86.36
Mala impresión	1	4.54
Diferentes	1	4.54
Similares	1	4.54
Suma de elementos	22	99.99

Figura 13. **Gama de representación de la identidad italiana**



En referencia a la gama de representación de la identidad de los italianos que tienen los migrantes mexicanos —en comparación entre buena impresión y mala impresión— predomina la buena impresión con 81.82%. Por otro lado, quedan empatadas las diferencias con las similitudes de los casos estudiados.

Conclusión: posición de los italianos en la constelación de alteridades

En un ejercicio sintético para ubicar a las distintas alteridades en puntos comparativos, se procedió de manera general a identificar —de acuerdo con lo que opinaron los migrantes mexicanos sobre cada una de las alteridades en torno a las dimensiones determinadas— entre *buena y mala impresión* (predominando o no alguna de las dos),¹⁹ así como entre similitudes y diferencias (predominando o no alguna de las dos), dadas en coordenadas por las diferencias (como la sustracción de cada eje de manera comparativa). De esta manera, se obtuvieron los puntos cartográficos, quedando así las representaciones de los italianos:

¹⁹ No predomina alguna de las dos, es decir cuando hay empatía o no hay registro en las dos dimensiones comparativas, se contabilizó como cero.

Figura 14. **Coordenadas de los italianos de acuerdo con la percepción de los migrantes mexicanos**

Identidad	Buena impresión (B) Mala impresión (M)	Similitudes (S) Diferencias (D)	X	Y	Casos analizados ²⁰
Italianos	B (81.82)	Empate (0)	0	81.82	22

Por tanto, queda la representación comparativa (figura 15) de las distintas alteridades con referencia a la percepción del migrante mexicano:

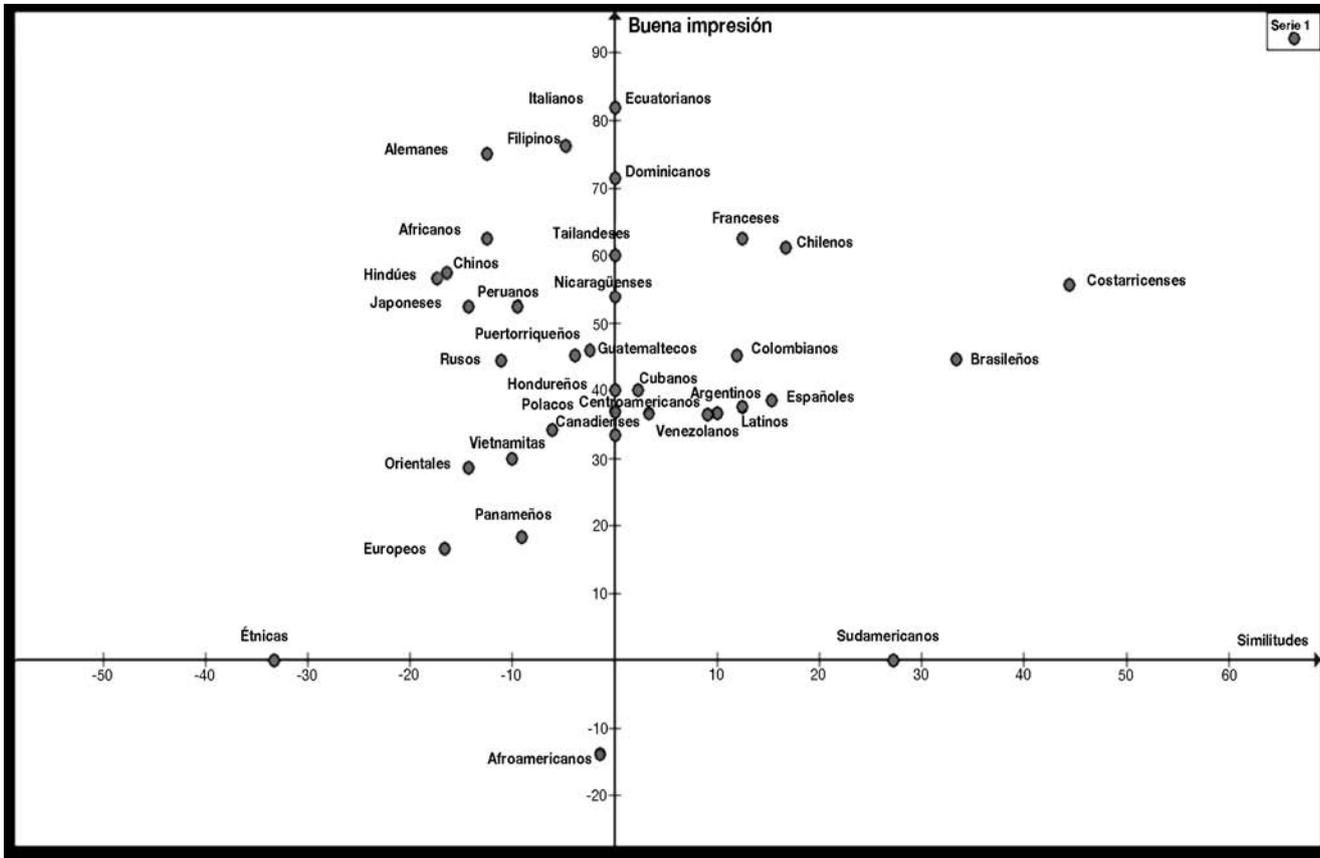
A. Los italianos se ubican en la constelación de las alteridades, de acuerdo con los migrantes mexicanos, con quienes se tiene buena impresión según sus experiencias. Ocupan el primer lugar de acuerdo con la muestra, por encima de ecuatorianos, filipinos, alemanes, dominicanos, africanos, franceses, chilenos, tailandeses, chinos, hindúes, costarricenses, nicaragüenses, japoneses, peruanos, guatemaltecos, colombianos, puertorriqueños, brasileños, rusos, cubanos, hondureños, españoles, argentinos, polacos, centroamericanos,

latinos, venezolanos, salvadoreños, canadienses, chicanos, vietnamitas, orientales, panameños, europeos y afroamericanos.

B. En cuanto a las diferencias, se encuentran en el cuadrante de la representación social en el decimotercer lugar, por debajo de etnias más diferentes: hindúes, europeos, chinos, japoneses, orientales, africanos, alemanes, rusos, vietnamitas, peruanos, panameños, salvadoreños, filipinos, puertorriqueños, guatemaltecos y afroamericanos

²⁰ Los casos analizados en concreto son semejanzas y diferencias, así como de buena y mala impresión, dejando fuera las reflexiones.

Figura 15. **Constelación de la alteridad**



La excepción galante: el elogio de las mulatas

En las obras de los viajeros ingleses y del español Félix de Azara, que recorrieron las diferentes regiones rioplatenses entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del XIX, encontramos una percepción muy peculiar sobre las mujeres de las distintas etnias que integraban la población de dichos espacios en aquella época.

Los mencionados cronistas alaban la belleza de las criollas, ignoran en general a las mujeres negras e indígenas pero son unánimes en el elogio de las mulatas; opinión muy favorable a la que se suma posteriormente el reconocido escritor y político liberal Domingo Faustino Sarmiento.¹

El virreinato del Río de la Plata, creado en 1776, al contrario del ya centenario virreinato de la Nueva España, el más rico y poblado del imperio español² en América, abarcaba fundamentalmente dos regiones: la minera del Alto Perú, a la que abastecían el Paraguay y las actuales provincias argentinas del oeste y noroeste; y la región comercial y ganadera de la Pampa Húmeda, con el principal puerto y capital política en la ciudad de Buenos Aires. Aunque eran dos tipos de sociedades claramente diferenciadas pero con relaciones comerciales de vieja data —los estancieros pampeanos vendían miles de mulas para las tierras altas del Potosí³ y el vino mendocino se consumía en la ciudad de Buenos Aires⁴—, finalmente se impuso la atracción del mercado ultramarino y la especialización ganadera de la región pampeana.

La monarquía borbónica, sensible a estas tendencias de largo plazo, creó el mencionado virreinato para contener a la vez al expansionismo portugués y asegurar el desemboque de la plata altoperuana por el Atlántico

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Domingo Faustino Sarmiento, "La Virgen mulata", en *El Nacional*, julio de 1883.

² Tulio Halperín Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, 13ª edición revisada y aumentada, Madrid, Alianza, 1993, p. 26

³ María Sáenz Quezada, *Los estancieros*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1985, pp. 73-76.

⁴ John Miers, *Travels in Chile and La Plata*, Londres, Baldwin, Cradock and Joy, 1826, pp. 156-157.





sur. El nuevo virreinato significaba además el triunfo comercial y político de Buenos Aires sobre la más antigua ciudad de Lima, muy perjudicada por la reorganización borbónica del imperio americano en el siglo XVIII.

Desde la segunda década de este siglo, la ciudad del Plata se convirtió en el puerto introductor de cargamentos de esclavos africanos para responder a la demanda de mano de obra de las diferentes comarcas del extremo meridional del imperio hispánico. Esta población forzada fue distribuida por toda la geografía del virreinato y, a pesar de las ideas liberales de la elite criolla gobernante desde 1810, la supresión definitiva de la esclavitud sólo llegó a mediados del siglo XIX.

En la sociedad colonial tardía y en las primeras décadas de la vida republicana, según todos los testimonios el trato dispensado a los esclavos era particularmente benevolente.⁵ No había en la región pampeana ni plantaciones azucareras, ni yacimientos mineros y las labores urbanas de los esclavos rioplatenses eran notoriamente menos rudas que las exigidas en los cañaverales y socavones de otras regiones americanas.

Algunos escritores argentinos reconocidos —Jorge Luis Borges es el caso más notorio—⁶ evocan a la población africana con un dejo de nostalgia paternalista, propio de las viejas familias criollas dominantes. Sin embargo, el racismo institucionalizado no se inhibía de marcar a hierro candente a los africanos, ni de preocuparse obsesivamente por la pureza de sangre de algunas familias, inmersas en aquella sociedad en la que predominaban los mestizajes de todo tipo.⁷

En curioso contraste con la atracción que despertaban las mulatas entre criollos, españoles e ingleses, a Juan Manuel de Rosas, poderoso estanciero y gobernante de mano dura, sus enemigos políticos lo moteja-

ban de *mulatón*, a pesar de sus ojos azules y cabello rubio. Para probar la incontrovertible pureza de su ascendencia hispánica, su sobrino Lucio V. Mansilla resalta el hecho de que Rosas ni siquiera tuvo una nodriza africana, como era común en las familias ricas a finales del siglo XVIII.

Algunos datos biográficos de Mansilla nos sirven para comprobar la persistencia temporal del prejuicio racista. Este típico señorón porteño fue militar y escritor, *dandy* y viajero,

precursor del indigenismo con su libro *Una incursión a los indios ranqueles* de 1870 y, al alborar el siglo XX, enseñó a bailar tango en la corte del zar ruso Nicolás II. Sólo falta agregar que falleció en los días postreros de la Belle Epoque, en 1913 en París, como correspondía a un señor de la república de las letras y del buen vivir.

Volviendo a esos excepcionales testigos de época que fueron los viajeros ingleses, ¿cómo veían éstas a las mujeres africanas en las primeras décadas del siglo XIX? Habitando el tercer patio de las tradicionales casas criollas y ocupadas en las tareas domésticas o acompañando a sus amas a misa. Siempre las ven como trabajadoras —en el servicio doméstico, como vendedoras de frutas y verduras o como ayudantes en talleres artesanales—, sólo John Miers tiene palabras elogiosas hacia el vino que elaboraba un equipo de esclavas negras en Mendoza.⁸

Una novedad mayor y de otro carácter deparan a nuestros cronistas algunas costumbres y, en particular ciertas mujeres indígenas. A John Parish Robertson le afectaba en sus “nociones de propiedad y decencia” que hombres y mujeres aunque vestidos se bañaran juntos en el río Paraná.⁹ Pero la sorpresa mayor la tuvo William Mac Cann en 1847, cuando de las mismas aguas ve emerger a una indígena desnuda, y rápidamente aclara: “desnuda pero no avergonzada”.¹⁰

⁵ José Luis Lanuza, *Morenada. Una historia de la raza africana en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Schapire, 1967, p. 11.

⁶ Jorge Luis Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, t. II, “Milonga de los morenos”, pp. 343-344.

⁷ Alexander Guillepie, *Buenos Aires y el interior*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1921.

⁸ John Miers, *op. cit.*, pp. 73-76.

⁹ John Parish Robertson, *Four Years in Paraguay*, Filadelfia, Carey & Hart, 1838, t. I, p. 140.

¹⁰ William Mac Cann, *Viaje a caballo por las provincias argentinas*, Buenos Aires, Ferrari Hermanos, 1937, t. II, p. 37.



Pero no siempre dichas costumbres escandalizaban a los serios y reprimidos ingleses. Joseph Andrews relata, al contrario, con evidente fruición, que a orillas del río Saladillo, en la provincia de Santiago del Estero, pudo observar “mujeres en *puris naturalibus* que se zambullían en la corriente para arrastrar una primitiva balsa construida con cuero vacuno crudo”.¹¹

La alborozada observación de aquellas “ninfas acuáticas”, indígenas desnudas y hablantes de quichua, contrasta con el despiadado retrato de un grupo de indígenas chaqueños que nos legara el ya citado Robertson: eran “los rufianes de peor pinta que he visto en mi vida, de color cobrizo, desesperadamente feos, bastante altos, con grandes cantidades de pelo negro que les colgaba por la espalda”.¹²

Muy otras eran sus afirmaciones hacia las criollas porteñas, cordobesas y salteñas. Estos jóvenes ingleses se mostraban muy impactados por las porteñas y les brindaban un verdadero ramillete de elogios. Uno de ellos, escribió: “una de las peculiaridades más llamativas de la aldea es la belleza de las mujeres. El contemplarlas es encantador y dícese que son tan amables como ángeles”.¹³

Algunos viajeros que se dirigían a Bolivia por negocios mineros, tenían como escala obligada la ciudad de Córdoba, y paseando por su Alameda, Joseph Andrews, registraba: “las damas de Córdoba son diestras en su manejo de sus hermosos ojos, y los saben manejar con tremendos efectos. Practican asimismo el ejercicio del abanico tan diestramente como su vecinas las porteñas, y la Alameda les proporciona un escenario mucho mejor para la exhibición de su destreza”.¹⁴

En la frontera con las tierras altas bolivianas, los ingleses llegaban a la ciudad de Salta y quedaban cautivados por las mujeres de la elite criolla. El general

¹¹ S. Samuel Trifilo, *La Argentina vista por los viajeros ingleses*, Buenos Aires, Ediciones Gure, 1959, pp. 176-177.

¹² *Ibidem*, p. 212.

¹³ Charles B. Mansfield, *Paraguay, Brazil and the Plate, 1852-1853*, Cambridge, Mac Millan, 1856, p. 138.

¹⁴ Joseph Andrews, *Las provincias del norte, 1825*, Buenos Aires, Coni Hermanos, 1925.

John Miller, oficial británico que combatió en el ejército de los Andes, nos dice sobre ellas: “Las mujeres alteñas son unas personas llenas de gracia con una elegancia natural en sus modales y combinan una atractiva viveza con la suavidad fascinadora que es tan corriente en las damas de Sudamérica”.¹⁵

Sin embargo, estas mujeres de las elites urbanas criollas no gozaban del monopolio irrestricto de la admiración de los viajeros: las mulatas rioplatenses representaban una dura competencia en la vida cotidiana y en los relatos de los menciona-

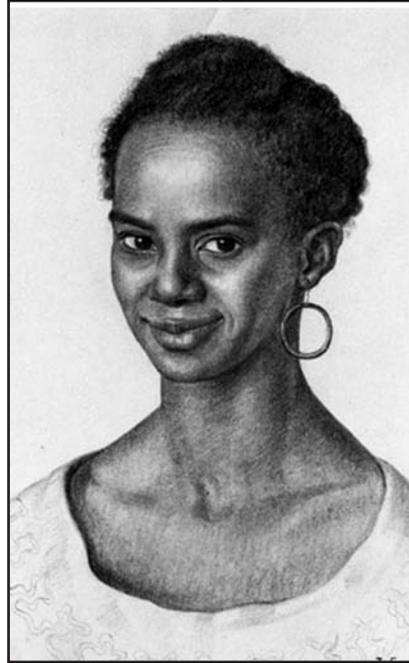
dos ingleses y del naturalista español Félix de Azara.

En la colonial y religiosa ciudad de Córdoba, con su prestigiosa universidad y numerosos conventos, la Iglesia y la nobleza dominante eran propietarias de centenares de esclavos africanos. Las consecuencias culturales de los inevitables mestizajes inquietaban a las autoridades que se obstinaban en mantener las rígidas divisiones raciales. Por ordenanza del cabildo en 1688 se prevenía que “ninguna mulata, negra, zamba ni india, ni otra gente desta calidad, no pueden vestir género alguno de seda ni oro[...] ni traer perlas, diamantes, ni joyas”.¹⁶

A mediados del siglo XVIII, el cabildo cordobés insistía en que las mujeres debían vestir según su condición étnica y amenazaba con un castigo público de cincuenta azotes en caso de infracción. *Concolorcorvo*, seudónimo del cronista Calixto Bustamante Carlos, en su obra *El lazarillo de los ciegos caminantes*, nos informa de la reacción de las mencionadas damas de la nobleza lugareña ante el atrevimiento de cierta mulata. Para evitar que siguiera desafiando lo establecido por las autoridades, una de las damas molestas la convocó a su casa con un falso pretexto y entonces “hizo que sus criados la desnudasen, azotasen, quemasen a su vista las galas y las vistiesen con las que correspondían por su nacimiento”.¹⁷

¹⁵ John Miller, *Memorias del general Miller*, Madrid, Fortanet, 1910.

¹⁶ José Luis Lanuza, *op. cit.*, p. 34.



Llegado el siglo XIX los testimonios coinciden en fomentar el mito de las perturbadoras mulatas. Los viajeros ingleses las alaban en forma unánime y John Parish Robertson, en particular, se muestra muy expresivo: “Las mulatas esclavas son especialmente hermosas en Corrientes; su vestido es blanco como la nieve, sencillo como sus costumbres, y después de preveer a la decencia, es aireado y liviano de acuerdo con las exigencias del clima”.¹⁸

Pero es el geógrafo y naturalista español, Félix de Azara, con la claridad de un científico ilustrado, quien nos revela el secreto del encanto y atractivo de las mulatas rioplatenses. Don Félix recorrió el territorio del virreinato durante veinte años y en su valiosa obra confirma las opiniones halagüeñas de los mencionados viajeros. Azara describe la suavidad y dulzura de la piel de las mulatas y afirma que “no es ésta la única ventaja que hace que los inteligentes prefieran las mulatas a las mujeres españolas, pues además pretenden que con dichas mulatas experimentan placeres especiales que las otras no les proporcionan”.¹⁹

Los varones criollos, a su vez, en una sociedad en la que los matrimonios formales eran escasos, ejercían despreocupadamente sus prerrogativas sexuales sobre las mujeres de las etnias subordinadas. Un ejemplo, quizás extremo, fue el de Francisco Antonio Candiotti, según el conocido Robertson “el príncipe de los gauchos” y primer gobernador criollo de Santa Fe. En 1810 Candiotti era propietario de 750 mil hectáreas en la que apacentaban 250 mil vacunos y 300 mil caballos y mulas”.²⁰

Candiotti estuvo formalmente casado según la costumbre hispano-católica y su única hija legítima heredó todos sus bienes; a sus muy numerosos hijos extramatrimoniales tampoco los abandonó: los empleaba como administradores de sus estancias ganaderas; tareas que

siguieron cumpliendo fallecido el patrón para su media hermana. Este auténtico patriarca criollo y su extenso clan subordinado muestran una peculiar estructura familiar abierta, producto de las relaciones poligámicas que practicaban los estancieros y que contribuyeron al mestizaje entre las distintas etnias.

A estas formas de mestizaje no sólo contribuyó la profusa iniciativa de los mencionados varones dominantes, las explícitas explicaciones de Azara sobre la disponibilidad de las mujeres mulatas sugiere una apreciación del cuerpo y la sexualidad más afirmativa y gozosa, seguramente derivada de algunas

culturas africanas y opuesta al recato y represión que imponían la tradición hispano-católica.²¹

Se comprende entonces cabalmente la escandalizada reacción de las mujeres criollas y españolas que, ante tan inquietante competencia, respondían con actitudes de agresión defensiva o con la consoladora teoría de la catedral y las capillitas.

En la Argentina ya de la segunda mitad del siglo XIX, se dieron algunos casos de negros libres que armaron parejas con mestizas y criollas, pero el aluvión inmigratorio llevó a la dilución de los grupos sobrevivientes de raíces africanas: europeos recientemente desembarcados, en particular los napolitanos, se casaban con negras y mulatas, lo que provocó la desaparición de la etnia africana que llegó al Río de la Plata con los primeros conquistadores y colonizadores.

Estas complejas realidades de la interrelación entre géneros, etnias y grupos sociales, que en años recientes se están investigando con notorio rigor intelectual, echa definitivamente por tierra el mito de la Argentina uniformemente blanca y europeizada que formularon los intelectuales criollos de la generación de 1880, y que contribuyeron a crear el estado oligárquico y el dinámico país de los ganados y las mieses, que cantara Rubén Darío en oficio de poeta cortesano en el primer centenario de la independencia

²¹ María Elisa Velásquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, INAH/UNAM, 2006, pp. 233-235.

¹⁷ Alonso Carrijo de la Vandra (*Concolorcorvo*), *El lazarillo de los ciegos caminantes*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1985, pp. 41-42.

¹⁸ John Parish Robertson, *op. cit.*, t. I, pp. 172-173.

¹⁹ Félix de Azara, *Viajes por la América meridional*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, p. 276.

²⁰ María Sáenz Quezada, *op. cit.*, pp. 74-75.

Julia Santa Cruz Vargas*
Erica Itzel Landa Juárez*

PATRIMONIO CULTURAL

La muerte niña, un ritual funerario olvidado



La muerte es un acontecimiento común y cotidiano y ha inquietado al ser humano desde siempre y desde todos los puntos de vista. Entendida desde una perspectiva biológica, la muerte es la pérdida de la vida, por lo que no resulta nada fácil aceptar la muerte en virtud de que en la sociedad occidental se tiene gran apego a una cultura de la vida, misma que se destruye con la existencia de este fenómeno. La concepción ideológica que priva sobre cualquier noción es que “la muerte es la nada, el límite, la no existencia ontológica [...] la eliminación de rasgos y anulación, desaparición de la vida y el devenir”.¹

Cuando pensamos en la muerte de un “angelito”, nos viene a la mente las imágenes del cadáver, rezos, entierros, cementerio, ofrenda, flores, velorio, etcétera. Todo lo anterior conforma los ritos funerarios, que son estrategias defensivas cuya función esencial es la preservación del equilibrio individual y social de los miembros de una colectividad. Los ritos funerarios constituyen actividades humanas que se realizan para expresar la complejidad de símbolos existentes en torno a la concepción sobre la vida y la muerte. Entre estos ritos funerarios existe uno en desuso y que se relaciona con las imágenes de la muerte de “angelitos” o “muerte niña”, esto es, fotografías de infantes en su lecho de muerte.

Las fotografías aparecen desde la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. La introducción de la fotografía permitió la popularización de los retratos de infantes muertos en varios lugares del país. El retrato del “angelito”, a veces guardado en el álbum familiar, permitía conservar el recuerdo del hijo, nieto, ahijado, etcétera, que se perdió. Mas cuando esa imagen se colocaba en algún sitio destacado de la casa, tenía también como propósito mostrar con orgullo el ángel que el cielo ganó.

* Dirección de Salvamento Arqueológico, INAH.

¹ Delci Torres, “Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas”, en *Sapiens*, vol. 7, núm. 2, diciembre 2006, pp. 107-118.

El momento propicio para tomar la fotografía es cuando se vela al niño o previo al cortejo fúnebre, antes de levantarlo de la mesa. El fotógrafo plasma con su cámara el recuerdo no de un triste acontecimiento, sino el nacimiento del niño a una nueva vida. Los padres y hermanos (con su ahora angelito de la guarda) suelen retratarse con su hijo en señal de despedida; pocas veces los difuntos se retratan solos. El retrato suele erigirse como consuelo y esperanza de vida.²

En este artículo se menciona el enfoque biocultural de los ritos funerarios de los “angelitos” o “muerte niña”, los signos y fenómenos cadavéricos para conocer el tiempo aproximado que tenía que esperar la llegada del fotógrafo el(la) niño(a) muerto(a), y por último el arreglo del escenario para la fotografía, así como la función ritual de la foto para una sociedad.

El enfoque biocultural de los ritos funerarios de los “angelitos” o “muerte niña”

El postulado de la biocultura³ dice que la vida social es el mayor modo de evolución de nuestra especie, lo cual incluye nuestra biología; además, nuestra evolución continúa sobre las bases de limitaciones históricamente recibidas, pero biológicamente manipulables. Nuestras limitaciones biológicas ahora se socializan, son una biología socializada, es decir:

1. *Reconocemos varias interpretaciones de lo biológico y lo social.* Por alguna razón médica o accidental los niños y niñas mueren, pero la forma en que se les da tratamiento a los cuerpos y la manera en que se les rinde culto y veneración depende de las decisiones de la sociedad a la que pertenecieron.

2. *Lo biológico llega a transformarse completamente en algo social, perdiendo por completo su significado original fisiológico.* Cuando se muere un(a) niño(a) y se les da aviso a los familiares, amigos y conocidos, no es para que explicarles cómo han cesado las funciones físicas,

biológicas y psicológicas ni para que lo corroboren, sino para que nos acompañen y apoyen a fin de superar la pérdida.

3. *Las conexiones biológicas pueden ser creadas por la historia social.* El siguiente canto de despedida de los “angelitos” lo llevan a cabo las personas que pertenecen a una sociedad que cree en la eficiencia de dicho canto:

Rueguen a María por mí, que yo le suplico a Dios, mi vida termina aquí, en la presencia de Dios.

Los querubines del cielo rueguen a la Virgen pura, a contemplar este niño, con su divina hermosura.

Sus afligidos padres, no lo estén atormentando, que va con el Espíritu Santo y con el ángel caminando.

La Virgen lo va tapando, con su manto de claveles, a la gloria va llegando, con los ángeles más fieles, son sus ángeles más fieles.⁴

En este ejemplo del enfoque biocultural, el rito funerario no puede considerarse un ente separado, ni únicamente físico o social. Siempre existe un diálogo entre el cadáver y el lugar donde se encuentra, así como entre las características de los objetos que lo rodean y las personas que lo acompañan. Indudablemente existe un intercambio de información que puede revelar lo que pudiera existir en la mente de las personas en los precisos momentos en que ocurre el deceso, así resulta necesario aprender a leer el diálogo que tiene la atmósfera entre el cadáver y lo que lo rodea.

Por tal razón se tomará en cuenta, en primer lugar, el ámbito biológico de la muerte, mencionando sus diferentes tipos de muertes (el cronotanodiagnóstico). En segundo lugar, se considerará el ámbito social y cultural, como los preparativos para la llegada del fotógrafo y la función psicológica de la fotografía. Posteriormente se abordarán los signos cadavéricos que aporta el tiempo de muerte de los angelitos.

² Julia Vargas Santacruz y Enrique Esquivel Tovar, “La muerte niña. Una costumbre mortuoria para despedir angelitos”, en *Atisbo*, año 5, núm. 25, marzo-abril de 2010, pp. 5-10.

³ Alan Goodman y Thomas Leatherman, *Building a New Biocultural Synthesis. Political-Economic Perspectives on Human Biology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998, pp. 23-33.

⁴ Pedro Gómez Danés, *Cantos y ritos de esperanza. Rescate antropológico de antiguos cultos religiosos en el estado de Nuevo León*, Monterrey, 1995, pp. 30-35.

⁵ Jesús Luy Quijada y Maura Ramírez González, “Cuerpo y mente ante la muerte violenta”, en *Tratamiento mortuorio*, México, Conaculta/CEMCA, 1997, pp. 67-76.

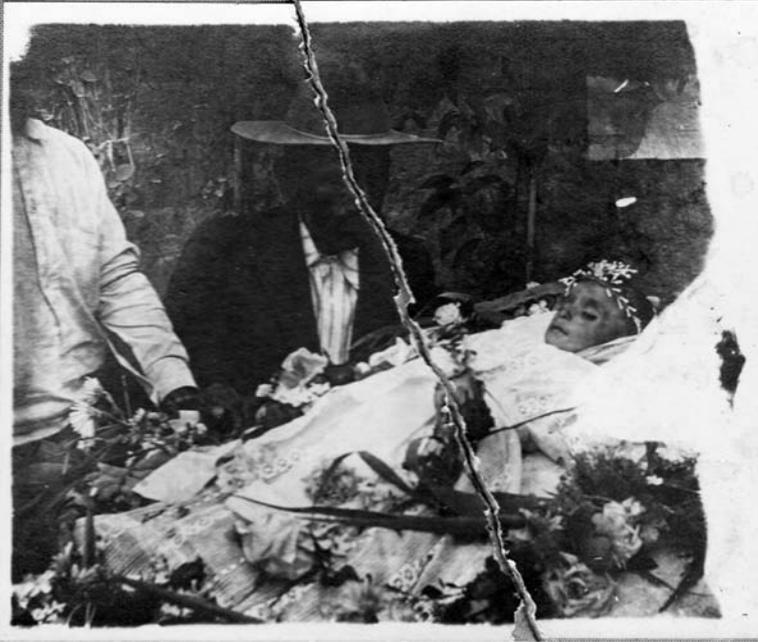


Foto 1. Se observa al "angelito" con *rigor mortis*.

Tipos de muerte

Dentro del ámbito biológico existen dos tipos de muerte:⁵ natural y violenta.

Muerte natural. Como su nombre lo indica, es resultado del fin existencial, espontáneo y esperado, común a toda persona, como evento natural propio de la esencia vital; ocurre por procesos mórbidos o causas espontáneas propias del individuo. Las causas naturales pueden admitir factores endógenos como el envejecimiento, enfermedades degenerativas, neoplásicas, cardiovasculares etcétera, o factores exógenos como la intervención de agentes infecciosos causantes de patologías.

Muerte violenta. Se produce cuando la interrupción de la vida resulta por un proceso antinatural, determinado por la intervención de hechos violentos intencionales del mismo sujeto, o existe intervención violenta de terceros o de hechos terceros.

Los signos o fenómenos cadavéricos⁶

La muerte somática (real o verdadera) es cuando cesa la actividad vital, se inicia una serie de transformacio-

⁶ Michael Clark, Michael Worrel y John Pless, "Postmortem Changes in Soft Tissues", en William D. Haglund y Marcella H. Sorg (eds.), *Forensic Taphonomy. The Postmortem Fate of Human Remains*, Londres, CRC Press, 1996, pp. 151-160.

nes denominadas fenómenos cadavéricos, los cuales ocasionan la dicotomía cuerpo-muerto, cuerpo-cadáver. Al respecto, en el artículo 314 de la Ley General de Salud se define al cadáver como un "cuerpo humano en el que se haya comprobado la pérdida de la vida".⁷

Los fenómenos cadavéricos sirven para conocer el tiempo aproximado de muerte (cronotanatodiagnóstico). En nuestro caso determinan el tiempo de muerte del infante, desde la hora del deceso hasta la toma fotográfica. Es importante conocerla para conocer el tiempo necesario para realizar todo el rito funerario. Tomando en consideración la toma fotográfica, es posible conocer el proceso cadavérico en el que se encontraban y también el tiempo transcurrido desde el deceso hasta la llegada

del fotógrafo.

El primer suceso de los fenómenos cadavéricos que experimenta el cuerpo del menor es el enfriamiento. Inicia de 5 a 6 horas en la etapa de la niñez, aunque puede retardarse por una buena salud, una enfermedad, el abrigo o el calor del ambiente. Se acelera con la caquexia, la agonía larga, la hemorragia previa, la desnudez, la intemperie y el frío que haya en el ambiente. Después de esta etapa tiene lugar la deshidratación, la cual se observa con la desecación de los labios, el glande y la vulva; esta desecación también se observa en ojo abierto a los 45 minutos y cerrado a las 24 horas.

El segundo suceso es la lividez cadavérica o *livor mortis*, que no es posible observarla en las fotografías porque se trata de manchas de color púrpura en la piel del cadáver, y aparecen en las partes que quedan en declive. Su fijación se debe a la coagulación de la sangre o a la compresión de los vasos sanguíneos producidos por el endurecimiento *post mortem* del tejido adiposo; la coloración está determinada por la hemoglobina no oxigenada.

El tercer suceso es la rigidez, que inicia al cabo de 3 a 6 horas. Comienza con un proceso lento de contracción muscular denominado *rigor mortis*. Se completa en un lapso de 8 a 12 horas, alcanza la máxima inten-

⁷ Ley General de Salud, art. 314, párrafo II, en *Diario Oficial de la Federación*, 7 de febrero de 1987.



Foto 2. Mamá, papá, abuela y hermano acompañan al "angelito" afuera de lo que fue su hogar.

sidad a las 24 horas y desaparece entre 36 y 48 horas posteriores al deceso. Da inicio en los músculos de la mandíbula y en los orbiculares de los párpados, después afecta la cara y pasa al cuello, invadiendo el tórax, brazos, tronco y piernas. Cuando desaparece, lo hace en el mismo orden en que se propaga. Las fibras musculares lisas inician este proceso entre 30 minutos y dos horas después de la muerte, en tanto las fibras estriadas tardan entre tres y seis horas. El mecanismo que produce este fenómeno es de orden bioquímico; se trata de cambios de reacción del tejido muscular provocados por el pH ácido, cuyo aumento está correlacionado con la intensidad de la rigidez. Luego se torna alcalino al desaparecer el *rigor mortis*. Esta acidificación tiene sus orígenes en la destrucción del ATP (ácido adenosintrifosfato), que se convierte en ADP (ácido adenosindifosfato) y libera una molécula de ácido fosfórico. Como ya no existe transportación del glucógeno hacia las células musculares, una vez agotado éste falta la energía para sintetizar el ATP, de modo que la molécula de miosina pasa a un estado de supercontracción que persistirá hasta que los procesos de autólisis la destruyen.



Foto 3. El "angelito" es rodeado de flores y acompañado por sus hermanas.

Después de haber hecho el recorrido por las etapas de los procesos cadavéricos que experimenta el cadáver infantil, podemos justificar y afirmar que entre el tiempo de deceso y el tiempo de la llegada del fotógrafo transcurre entre un día y medio o dos días aproximadamente, y que el proceso en que se encuentra el cadáver es el final de la deshidratación, para después experimentar la lividez cadavérica y finalmente la rigidez cadavérica o *rigor mortis*.

Una vez estimado este tiempo, podemos inferir que se requerían dos días para hacer todos los preparativos del ritual mortuorio antes de la llegada del fotógrafo. Todo empezaba con el aviso a los familiares, luego se realizaba el arreglo del cuerpo, posteriormente se hacía la contratación del fotógrafo y se esperaba la llegada del tan ansiado equipo al lugar, que a veces era distante y de difícil acceso. Finalmente, después de hacerse la toma fotográfica (para el recuerdo y el orgullo de la familia de tener a un "angelito" con la Virgen María), se realizaba el pago de los honorarios. Muchas veces significaba un gasto grande para todos los familiares, debido a que no era común tener acceso a la fotografía (foto 1).

Los preparativos ante la llegada del fotógrafo... el montaje del escenario

El diálogo

El diálogo se lleva a cabo con elegancia y seriedad entre todos los participantes (fotos 2 y 3). En la celebración de este ritual, está presente el diálogo para construir un



Foto 4. El "angelito" sin la compañía de familiares

universo de sentidos, leyes, ideas, deseos, emociones, nostalgias, hábitos y costumbres, mediante el cual se habla no sólo lo asible, sino también de lo invisible. El diálogo se lleva a cabo mediante una amable conversación sostenida entre el "angelito", los familiares, el fotógrafo y el lugar. Se da un intercambio de información entre lo vivo y lo no vivo; hay un flujo de emociones y sentimientos entre la disposición de las flores, la vestimenta (a veces elegante y suntuosa, y a veces sencilla), el arreglo del soporte de descanso para el cuerpo del niño(a), las miradas de los vivos dirigidas hacia el ser amado o hacia el fotógrafo, la corona de flores en la cabeza y el arreglo del cabello, la posición de las manos y la cara del infante, así como el lugar de la toma fotográfica (que podía ser en un cuarto de la casa o en el patio). A continuación se detallan algunos de estos elementos:

Flores. Se colocan alrededor o a los lados del cuerpo del "angelito". Se ponen en maceta, dispersas sobre el

cuerpo, a su alrededor o en conjuntos de pequeños ramos. También se pueden colocar en sus manos en forma de ramo, o en la corona. Todo esto tiene como fin el adornar y enfatizar el carácter de santidad del menor. Los tipos de flores que se presentan son: azahares, azucenas, nardos, margaritas, rosas blancas o nube.

Vestimenta. Los padrinos escogen la forma de vestir al "angelito" (puede ser con elegancia y suntuosidad, o con una sencilla túnica blanca, en función de la solvencia económica de la familia). Por lo general el vestido es largo y cubre las piernas, con las mangas $\frac{3}{4}$. Es posible que se utilice el ropón con el que fue bautizado. Algunas veces se usa un velo, además de la corona de flores que todos ellos portan.

SopORTE. Se adorna con telas o mantas. Las telas son de color liso o a veces son flores impresas, en las que se colocan flores encima y alrededor del cuerpo. El soporte a veces puede ser también una silla que se coloca cerca de los familiares, una carriola, una cama. En algunas ocasiones el cuerpo se coloca en las piernas de algunos de los familiares, quienes lo toman suave y delicadamente con las manos.

Miradas. Existe una composición de miradas entre los familiares y el "angelito", así como entre los familiares y el fotógrafo, y el fotógrafo y el(la) niño(a). Existe un *collage* de miradas entre los familiares y el infante, donde sólo algunos familiares fijan su mirada de dolor, tristeza y nostalgia hacia su niño, mientras otros voltean hacia el fotógrafo con pensamientos de que pronto tendrán un recuerdo de su ser amado. Cuando en la fotografía sólo aparece el menor, la del fotógrafo es la única mirada que reposa sobre él.

Corona de flores en la cabeza. La cabeza del infante está adornada con flores, que pueden estar sobre una diadema, un gorro o una diadema con forma de corona, la cual a veces tiene un fino y delgado velo que deja entrever el cabello.

Arreglo del cabello. El cabello está delicadamente peinado y arreglado; a veces está recogido y otras se deja suelto, pero bien peinado.

Posición de las manos y la cara. Las manos están flexionadas hacia el tórax y los dedos entrelazados, y algunas veces se ponen flores en ellas. En cuanto a la cara, está en dirección al fotógrafo para captar el recuerdo.

Escenario. Los familiares y el fotógrafo lo eligen para la toma fotográfica. Puede ser el patio de la casa, una recámara, la entrada de la casa, y a veces el escenario simplemente es un telón y luces dispuestos para la presentación.

El recuerdo

Después de haber esperado aproximadamente de 30 a 40 segundos para plasmar el diálogo antes mencionado,⁸ la espera debe persistir hasta que la foto se plasma en papel, a fin de darle un toque final adornándola en un marco de diferentes formas y tamaños, y entonces mostrarla con orgullo.

El simbolismo de la foto de la muerte a tan temprana edad aseguraba al “angelito” entrar al paraíso sin inconveniente alguno; además se tomaba por venturosa, pues era la aportación de un ángel más al cielo. Los niños —considerados como seres puros, angelicales, llenos de inocencia y sin pecado alguno— ya no corren peligro de ver su alma en el limbo o el purgatorio, ¡menos en el infierno! Por lo que su deceso, más que una pena irreparable, debía vivirse con regocijo. Estas ideas buscaban reconfortar a los padres, que sin duda vivían afligidos por la pérdida de su hijo y porque, de manera dramática, no debían darle cabida al dolor, ya que se convertiría para el “angelito” en el principal obstáculo para entrar al cielo. Cuando se tiene la foto del “angelito” se comienzan a traer al presente recuerdos agradables y se tienen sentimientos de nostalgia para después preguntarse: ¿está dormido o está muerto? (foto 4).

La función ritual de la fotografía de los “angelitos”

Las actividades realizadas desde el deceso del “angelito” hasta la impresión de la fotografía tienen para los participantes tres funciones: psicológica, sociológica y simbólica.

⁸ La venta de cámaras sin la firma de Daguerre propició que los vendedores y aficionados que las compraban fueran responsables de la evolución de las cámaras, aligerándolas de peso, construyéndolas con materiales baratos y lentes simples y también reduciendo poco a poco el tiempo de exposición (en 1842 era de 30 o 40 segundos). Véase “historia de la fotografía”, en línea: [<http://www.wikipedia>].



Foto 5. Los padres acompañan a su “angelito”.

La función psicológica de este ritual tiene que ver con la atenuación de los múltiples sentimientos de negación que surgen con la muerte. Mientras se realizan todos los preparativos para la llegada del fotógrafo, las actividades se erigen como la terapia más idónea para canalizar sentimientos de ira, dolor, rabia e impotencia, entre otros.

La función sociológica que subyace a la realización del ritual se asocia con los lazos de solidaridad que se establecen entre los deudos del “angelito” y sus allegados. Las celebraciones anteriores a la llegada del fotógrafo, y después de la fotografía, permiten estrechar vínculos de fraternidad y de apoyo para superar el dolor por la pérdida.

La función simbólica alude al mito que se escenifica con el rito: si se ejecutan los rituales según la creencia de quien los practica, se pueden alcanzar los objetivos, a saber: lograr la trascendencia de una vida terrena a una divina, promover el descanso del alma del fallecido, facilitar la reencarnación del difunto y mitigar el dolor de los familiares (foto 5).

...Y por último el entierro.

*Fermin Ali Cruz Muñoz**
*María Estela Muñoz Espinosa***
*Alejandro Ali Cruz Muñoz****

PATRIMONIO CULTURAL

La heráldica en la arquitectura



Puerta de acceso peatonal del Casino Español.



Fachada principal del Casino Español, ciudad de México.

Como otro ejemplo de la herencia cultural española, la heráldica ha sido utilizada en distintas expresiones artísticas como la pintura, la escultura y la arquitectura. En esta última, los ejemplos son numerosos a lo largo y ancho de la República mexicana, en especial en las construcciones que datan de la época colonial y del siglo XIX. Con el propósito de lograr una identificación social, las instituciones religiosas, militares, gubernamentales y civiles, e incluso las familias, hacían uso de la heráldica en sus pertenencias a manera de distintivo, y sus propiedades inmobiliarias no eran la excepción. En haciendas, oficinas, comercios, templos y otros tipos de edificios de esa época podemos encontrar ejemplos de escudos que apelaban al propietario del edificio.

Un ejemplo representativo es el Casino Español, edificio ubicado en el Centro Histórico de la ciudad de México, en la calle de Isabel la Católica. Este edificio, construido en la segunda mitad del siglo XIX, fue un presente del gobierno porfirista para los españoles que radicaban en la ciudad.

Con el objetivo de tener un espacio para celebrar reuniones, la edificación está decorada con diversos tipos de ornamentos, entre ellos estatuas, pinturas y escudos que permitían distinguir al edificio en relación con su entorno, además de identificar ese espacio como propio de los españoles.

En este caso, el uso de los escudos se puede encontrar tanto en la fachada como en los espacios interiores. En la fachada principal es posible distinguir cuatro escudos pertenecientes a reinos españoles, ubicados en las entre calles del tercer cuerpo de la fachada. Estos elementos brindaban

* Facultad de Arquitectura, UNAM.

** Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

*** Universidad Panamericana.

al transeúnte la capacidad de identificar el edificio y relacionarlo con España. Conforme uno se aproxima al acceso principal del inmueble, se descubren escudos a menor escala. En el tímpano ubicado en la parte superior del acceso, forjado en hierro, el escudo nacional de España da la bienvenida al visitante.

Una vez introducido al edificio, la heráldica sigue haciéndose presente en los diferentes espacios del inmueble. En el pasillo que guía al vestíbulo interior pueden apreciarse unas maravillosas puertas de madera, en cuya decoración es posible identificar nuevamente escudos relacionados con el reino español. Conforme se continúa el recorrido se llega al patio interior, donde su doble altura permite coronar el espacio con un vitral, en el que la luz traspasa e ilumina de manera majestuosa el escudo nacional de España, así como a los 19 escudos de las provincias de ese país. En la arcada que limita el espacio, las piedras claves están decoradas con escudos labrados en cantera rosa.

Para arribar a la planta superior, el uso de la escalera brinda un recorrido lleno de simbolismos, entre los cuales se reitera el uso de los escudos. En el muro del descanso de la escalera se encuentra el escudo del rey Carlos I de España y V de Alemania, mientras del lado opuesto el escudo de Castilla y León sirve de remate visual para quienes descienden a la planta baja. Una vez en el nivel superior, se encuentra el salón principal o Salón de los Reyes, donde el visitante es recibido nuevamente por escudos, ubicados tanto en los arcos como en las volutas que los constituyen. Al interior del salón, en los cuatro vértices superiores pueden apreciarse los escudos del reino de Castilla y León labrados en madera.

La descripción de todos los escudos requeriría demasiado espacio, además de conocer el significado de cada uno de los blasones empleados en esta cons-



Puerta de acceso interior al vestíbulo central del Casino Español.



Escudo del rey Carlos I de España ubicado en el muro del cubo de la escalera principal del Casino Español.



Detalle de los arcos que limitan al Salón de los Reyes en el Casino Español.

trucción. Sin embargo, se puede resumir que el uso de la heráldica en este edificio es una muestra representativa de la aplicación de la decoración mediante este tipo de ornamentos. Normalmente existe una relación entre los materiales de la construcción y los utilizados para la fabricación de los escudos. Adosados a muros, plafones, columnas, arcos y pisos, los materiales son muy variados. Ya sean de piedra natural o artificial, hierro forjado, madera, vidrio o azulejo, apelar a la heráldica en la arquitectura significa la conjunción de oficios complementarios, como puede ser la herrería, la ebanistería, la escultura, la pintura, etcétera. Todo esto ofrece un enriquecimiento funcional y formal, donde lo simbólico, el significado y el significante se conjugan para favorecer la habitabilidad del espacio.

En lo que se refiere a la ubicación de los escudos, está directamente relacionada con la función de dicho ornamento. Como ya se ha dicho, el escudo puede tener la finalidad de otorgar al edificio un elemento distintivo, relacionado con la empresa, orden religiosa o persona propietaria. Por otro lado, el emplazamiento de los escudos está determinado por el recorrido de los usuarios como remates visuales, y ante dichas condiciones los accesos son el punto de referencia para su localización. En puertas, arcos y frontones constituyen el destino principal de los escudos que reciben al usua-



Escudo de Castilla y León ubicado frente al escudo del rey Carlos I de España.

rio y lo orientan en cuanto a la caracterización del edificio. También es posible encontrarlos en las columnas o pilares, ya sea en la base, el fuste o el capitel de las mismas, en las volutas o piedra clave de los arcos, en jambas al final de un corredor, en las enjutas, etcétera.

Y mientras en el edificio del Casino Español los escudos hacen referencia a las provincias de España, para los estados de nuestro país no resulta ajeno el hecho de tener un escudo como elemento representativo del territorio al cual representan o gobiernan. Tal es el caso del Distrito Federal, cuyo escudo fue designado por el rey Carlos V para la entonces capital de la Nueva España, y que en nuestros días puede verse en el Palacio del Gobierno de la Ciudad. En el campo del escudo podemos encontrar un castillo, que simboliza al imperio mexica y la ciudad de Tenochtitlán, con dos leones rampantes, uno de cada lado, que representan a España que domina al imperio. Frente al castillo puede verse un puente que hace alusión a las calzadas que había en la antigua ciudad, y todo esto sobre el lago de Texcoco. En el borde se encuentran 12 pencas de nopal, cuyo significado es el territorio conquistado.

Pero este escudo no es el único que ostenta el edificio sede del gobierno local, creando en su pórtico principal un pasaje histórico de acontecimientos trascendentales en México a partir de la heráldica. A lo largo de sus muros es posible encontrar escudos como el de



Vista de los arcos que delimitan a las escaleras principales del Palacio Postal, ciudad de México.

Villa Rica de la Vera Cruz, el escudo personal de Hernán Cortés, el de Cristóbal Colón, el de la Fundación de la ciudad de México y el de Coyoacán, primer ayuntamiento en el Valle de México. Al mismo tiempo, en las piedras claves de los arcos es posible encontrar escudos labrados en piedra.

El Palacio Postal, edificio construido en 1907, es una muestra del simbolismo con el que se usaban los escudos en la arquitectura. Edificio ubicado en el primer cuadro del Centro Histórico, resguarda en su vestíbulo la heráldica de los países existentes en la Unión Postal Universal. Dicha unión, y la expresión de los escudos nacionales, manifestaban las relaciones internacionales entre países y entre sus individuos, gracias a la correspondencia, y en cuyo caso este edificio representa la sede de dicha relación.

Por otro lado, todavía es posible encontrar viviendas y haciendas que portan los escudos familiares de los propietarios encargados en la construcción del inmueble. Sin embargo, también existen edificios en los cuales dichos escudos han sido removidos y sustituidos por los de la nueva familia que habita la casa. Un ejemplo de permanencia heráldica es el actual Palacio de Gobierno de Aguascalientes. Construcción cuyo fin primero fue habitacional, es el único edificio del siglo XVII de origen civil que sobrevive. El propietario original y encargado de la edi-



Detalle del escudo oficial del Distrito Federal en azulejo, área porticada del edificio del Gobierno del Distrito Federal.

ficación de la mansión fue el párroco y licenciado don Pedro Rincón de Ortega. Inmueble también conocido como Casa del Vínculo, presenta en su fachada principal el medallón del escudo de armas de su primer propietario. Formando parte del eje compositivo del acceso principal, este escudo se ha conservado, a pesar del paso del tiempo, cambio de propietarios o incluso del uso del edificio.

Como un elemento transitorio hacia el uso de la heráldica en construcciones religiosas, puede mencionarse el Colegio Máximo. Este edificio estaba destinado a la educación, mas —como era común a finales del siglo XVI— pertenecía a la Compañía de Jesús. Este inmueble marca el inicio de la educación en México, y sus muros, además de haber resguardado a la vanguardia de la academia, presenta un escudo bastante particular. En la fachada del Convento de San Pedro y San Pablo, perteneciente a dicho colegio, se puede encontrar lo que es actualmente el escudo de la Universidad Nacional Autónoma de México. Este edificio ha sido testigo de las más sublimes actividades de enseñanza, primero como colegio jesuita y luego como Escuela Nacional Preparatoria; también fue el marco para la toma de juramento del primer presidente de México; en contraste, el deterioro y la destrucción también lo aquejaron cuando fue convertido en cuartel, almacén de la Aduana o Taller de la Correccional; sin embargo, su belleza arquitectónica ha sido coronada con los escudos de la Compañía de Jesús, y de la que sería posteriormente la universidad más importante de Latinoamérica.

Los templos y conventos pertenecientes a las distintas órdenes religiosas



Acceso principal del actual edificio del gobierno estatal de Aguascalientes.



Detalle del acceso al convento de San Pedro y San Pablo, ciudad de México (tomada de *La Ciudad de México, Centro Histórico*, 2001).



Detalle de los arcos de acceso al convento del Sombrerete, Zacatecas (tomada de *El Estado de Zacatecas*, 2002).

no quedan sin su aportación en cuanto al uso de la heráldica. Como es conocido, las diferentes órdenes encargadas en la evangelización del Nuevo Mundo son diferenciadas entre sí por diversos elementos que van desde su vestimenta hasta el uso de escudos. Escudos que frecuentemente eran parte de la ornamentación de sus templos y que funcionaban como distintivo. Un ejemplo es el edificio fundador de lo que después sería la Villa de San Juan Bautista de Llerena, Real de Minas de Sombrerete. Este edificio dista 167 km de la ciudad de Zacatecas y fue construido en el año de 1555, época en que su templo y convento dio cabida a soldados, frailes e indígenas. En el portal de acceso al convento es posible distinguir en las enjutas el escudo de los franciscanos. En el campo se observan entrelazados el brazo de Dios a la diestra y el de san Francisco de Asís a la siniestra, en el centro el orbe que representa el mundo y en la parte exterior una decoración floral.

Sin embargo, también es posible encontrar escudos de personalidades importantes, ya sea de obispos, arzobispos, patriarcas o cardenales. En la Catedral Metropolitana, detrás del altar mayor se encuentra un acceso en cuyo dintel podemos encontrar el escudo en mármol de un patriarca. También es posible localizar escudos de instituciones religiosas que no necesariamente correspondían a determinada orden, y tal es el caso del edificio de la Inquisición o Tribunal del Santo Oficio, construido en 1571 por el maestro mayor de la Nueva España, Pedro de Arrieta, el mismo que construyó la catedral. Con arquitectura barroca, remata la fachada del acceso principal con el escudo de la Inquisición portado por dos ángeles.



Acceso principal del Museo Histórico de la Medicina Mexicana, ciudad de México (tomada de *La Ciudad de México, Centro Histórico*, 2001).

Como es posible observar, la heráldica ha sido compañera constante de la arquitectura civil y religiosa de la Nueva España, sin importar el género de edificio, ya sea vivienda con escudos familiares; o inmuebles religiosos, educativos y gubernamentales con escudos institucionales. Esta era una forma estética de darle nombre a un edificio más allá de solamente colocar un letrero en la puerta de entrada.



Detalle de los escudos utilizados en una concesionaria de automóviles Cadillac y Saab, ciudad de México.

Con el surgimiento de tendencias arquitectónicas como el *art nouveau*, el *art déco*, y sobre todo el movimiento moderno, la utilización de escudos han dejado de ser una herramienta distintiva o incluso decorativa para la mayoría de edificios. Sin embargo, las nuevas condiciones sociales que imperan en la actualidad han evitado la extinción de este tipo de arte. Las funciones de la heráldica, a pesar de los cambios históricos y artísticos, conservan sus características básicas de identificación. Dicha identificación responde principalmente a los efectos comerciales que favorecen la distinción de productos y servicios que ofrece una multitud de empresas actuales. Destacan las instituciones educativas, la industria de vinos y licores y las agencias automovilísticas, que echan mano de la heráldica para el diseño de su logotipo o distintivo gráfico. Colegios, institutos, matrices empresariales, agencias de vehículos son el principal objeto de estudio del uso de la heráldica en la actualidad, sin dejar de lado edificios de gobierno.

Posiblemente el uso de los escudos en la actualidad no tenga mejor representante que las instituciones educativas. Sin importar el nivel de educación que impartan, es muy común que las escuelas —con intención de expresar prestigio— utilicen un escudo para representarse. Normalmente dichos escudos suelen colocarse en las fachadas principales, en puertas de acceso a salones u oficinas, en auditorios y aulas magnas, o en señalizaciones de los espacios internos y externos del edificio.

El diseño o definición del escudo surge por lo gene-



Detalle del escudo de la Universidad Nacional Autónoma de México, edificio de Rectoría, ciudad de México.



Área del escenario, auditorio principal de la Universidad Panamericana, ciudad de México.

ral de los ideales de la propia institución o empresa, como en el caso de la Universidad Panamericana y su escudo partido en campo de oro. En la diestra presenta cantón de honor en gules y debajo de él una banda inclinada en azur. Este cuartel representa el escudo utilizado por Cristóbal Colón al momento de descubrir el Nuevo Mundo, y además representa el panamericanismo. En la siniestra aparece un roble, mostrando sus raíces y con las hojas en sinople, símbolo de la fortaleza y cuyas raíces son fuente de la formación integral. Sus cuatro ramificaciones aluden a las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), mientras las hojas y bellotas representan el resto de las virtudes emanadas de las cuatro primeras.

Por otro lado encontramos casos en que se retoma parcialmente elementos establecidos y solamente se adicionan componentes propios de la institución. Esto es muy común cuando se depende de alguna institución superior, ya sea por cuestión administrativa —como en el caso de las escuelas incorporadas—, o por tratarse de escuelas o facultades propias de alguna universidad. Un ejemplo son algunas facultades de la Universidad Nacional Autónoma de

México, cuyos escudos retoman al universitario como punto de partida para diseñar el propio. Tal es el caso de la Facultad de Ingeniería cuando retoma el águila real, el cóndor, los volcanes, la guirnalda de nopales y el glifo, y rediseña el campo del escudo para recrear su forma mediante un escudo triangular que simboliza el equilibrio universal, y un círculo cuartelado en cruz para representar los cuatro puntos cardinales en que se apoya cualquier proyecto de ingeniería. Al centro un teodolito que representa la exactitud de la línea, y sobre él otro círculo, ahora cuartelado en sotuer y que representa la permanencia en el tiempo de las obras de ingeniería.

Por último, tenemos instituciones que retoman en su totalidad un escudo ya existente y se identifican con los principios o espíritu del diseño del escudo. Tal es el caso de una escuela ubicada en Camino Santa Teresa, la cual utilizó el escudo del Reino Unido como escudo

propio. En una arquitectura que evoca al estilo gótico, el escudo yace en su acceso principal, enmarcado por un arco apuntado.

La apropiación de un escudo nacional es bastante común cuando se retoman los ideales o el vínculo con dicho país se vislumbra desde el nombre. Tal es el caso del Hospital Español, ubicado en la avenida Ejército Nacional, en Polanco. Con una escala monumental, es posible distinguir el escudo nacional de España en este edificio moderno, así como en el anexo actualmente en construcción; sin embargo, el distintivo deja entrever el destino de ese inmueble sin necesidad de letrero alguno.

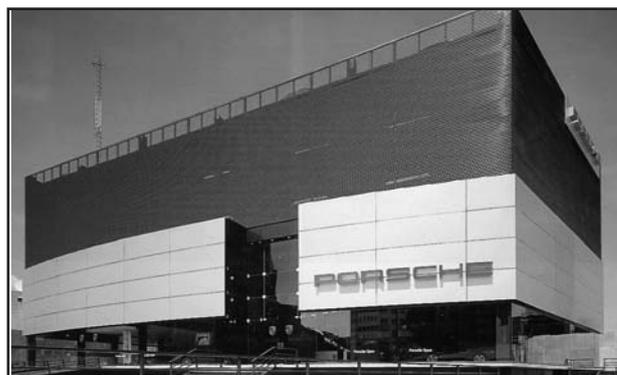


Detalle del escudo de la Facultad de Ingeniería de la UNAM, Auditorio Javier Barros Sierra.



Detalle del escudo ubicado en la fachada principal de la ampliación del Hospital Español, ciudad de México.

Por otro lado, existen empresas que retoman elementos heráldicos de regiones o personajes hasta crear uno propio. Tal es el caso de la marca Porsche, cuya inspiración para el diseño de su escudo surge de los



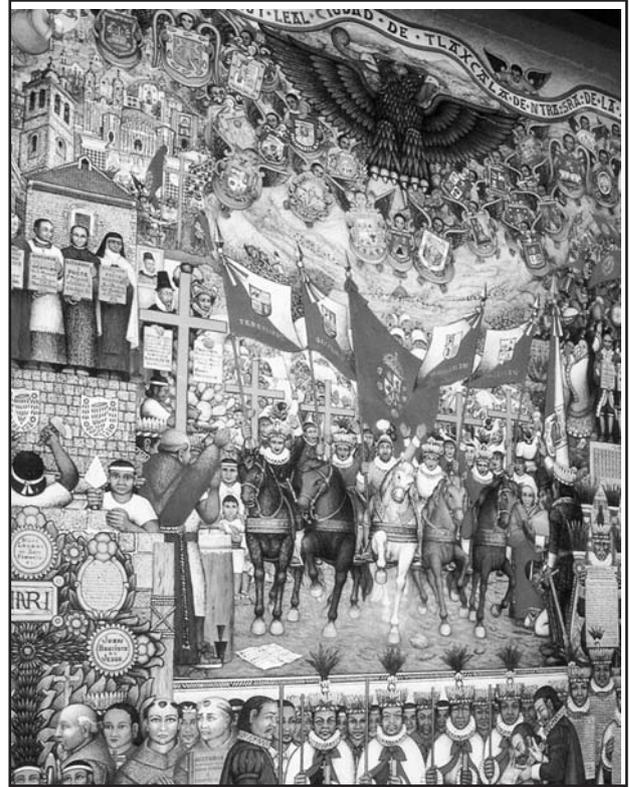
Fachada principal de la concesionaria Porsche Interlomas, ciudad de México, (tomada de *Lo mejor del siglo XXI, Arquitectura mexicana 2001-2004, 2005*).

escudos de armas de Württemberg y de la ciudad de Stuttgart. El escudo es característico de la marca y puede ser visto en concesionarias de la empresa alemana en México, entre ellas la ubicada en Huixquilucan, Estado de México. En las puertas de acceso el cliente es recibido con una vista del escudo realizado en metal, en contraste con la transparencia del primer cuerpo del edificio, que muestra únicamente paneles de vidrio.

El desarrollo tecnológico ha generado cambios en relación con los materiales de la heráldica, así como del surgimiento de nuevas empresas, como las del sector automotriz. Los materiales con que se fabrican los escudos que ornamentan y distinguen a los edificios se conservan con excepción del plástico, material que ha invadido la manufactura. Otra forma artística de expresión característica del siglo XX en México ha sido la pintura mural, cuya aportación a la decoración de edificios ha otorgado un valor artístico a nivel internacional. En ella es posible encontrar escudos que son herramientas gráficas que el muralista emplea para transmitir sus ideas. De esta forma, metal, vidrio, madera, piedra, la inclusión del plástico y la singularidad de la pintura mural, son otras tantas vías para la expresión simbólica de conceptos que son gráficamente posibles en un mundo cuyas condiciones están en constante cambio.

Mientras algunos edificios para uso habitacional han dejado de utilizar el escudo en interiores y fachadas, distintos géneros arquitectónicos han hecho de la heráldica una herramienta para distinguirse en relación con su entorno. Un ejemplo de ello son las embajadas, cuyo escudo nacional en muchas ocasiones forma parte obligada de la fachada principal del edificio. Así, en el edificio que ocupa la embajada de Indonesia se distingue su escudo nacional. Otro ejemplo de una construcción propia del siglo XX son los estadios de fútbol. En este caso, responde a que diversos equipos han utilizado la heráldica como herramienta para la creación de su escudo. Ante esta situación, los estadios sedes presentan esos distintivos a escalas monumentales.

El desarrollo de la heráldica en la arquitectura, como en todas las demás artes, finalmente es consecuencia de las condiciones sociales, y en su estudio, uso



Mural de Desiderio Hernández Xochitlotzin, Palacio de Gobierno del estado de Tlaxcala (tomada de *El Estado de Tlaxcala*, 2001).



Fachada principal de la embajada de la República de Indonesia, ciudad de México.

e interpretación deben considerarse dichos factores para su entendimiento, ya que dicha expresión formará parte del hombre en tanto pueda representar conceptos de forma gráfica.

La Ciudadela de Teotihuacan, colonizada y dañada por *Nicotiana glauca*.

Formas de erradicación

La zona arqueológica de Teotihuacan se caracteriza por sus monumentales basamentos piramidales del Sol, la Luna, la Calzada de los Muertos, la Ciudadela, además de templos, palacios y plazas. Se ubica geográficamente en el valle del mismo nombre en el Estado de México, a 51 km al NE de la ciudad de México, entre los meridianos 98° 49' y 98° 56' longitud W y entre los paralelos 19° 38' y 19° 45' latitud N, a una altitud promedio de 2294 msnm. El clima es seco o árido (BS1), con promedios anuales de 559.6 mm de precipitación pluvial y una temperatura de 14.8°C con dos épocas del año bien marcadas de secas y lluvias.¹

La zona arqueológica está colonizada por 252 especies de plantas vasculares, representadas por hierbas anuales, bianuales, hierbas perennes, arbustos y árboles, por ejemplo *Nicotiana glauca* Graham, colonizador de fisuras y grietas de mampostería y pisos. De ese total 35 especies son pioneras de las fisuras en la mampostería con mantenimiento constante; 94 spp. de los monumentos no restaurados representados por llanos y montículos, y 123 especies son oportunistas de las actividades antropológicas realizadas, como son las exploraciones arqueológicas, mantenimiento esporádico de estructuras y la introducción de materiales de construcción requeridos para la restauración.²

La mampostería de las estructuras arquitectónicas, antes del establecimiento de las plantas, tiene daños evidenciados por fisuras y sólo algunas grietas horizontales y verticales en muros y pisos. Las primeras de 0 a 10 por m² superficiales y profundas con problemas de humedad, situación aprovechada por las hierbas pioneras anuales, hierbas perennes, arbustos y árboles. A dichos daños se suma la pérdida de adhesión de los morteros y su remoción ocasionada por las corrientes superficiales del agua de lluvia,

* Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH.

¹ E. García, *Modificaciones al sistema de clasificación climática de Köppen*, México, Instituto de Geografía-UNAM, 1981.

² P. Torres, "Flora fanerogámica de la zona arqueológica de Teotihuacan, Estado de México", en *Revista Polibotánica*, México, IPN, núm. 12, diciembre de 2001, pp. 57-83.

más los repetidos deshierbes de 3 a 4 por año; actividad manual realizada con el auxilio de herramientas como las picoletas, con las que se intenta sacar de raíz las plantas, lo cual no es posible debido a su enraizamiento tan profundo. Tales son los casos de la variedades *Cynodon dactylon*, *Oxalis corniculata*, *Reseda luteola*, *Sphaeralcea angustifolia*, *Nama undulatum*, *Coniza canadensis* y *Pennisetum vellosum*, que con esa práctica manual de deshierbe se estimula el desarrollo vegetativo de nuevos vástagos radicales, que dañan las argamasas de las juntas de las piedras, incrementando las dimensiones de las fisuras y con ello los problemas de humedad que favorecen la germinación de semillas de plantas vasculares, las cuales fijan sus raíces en los materiales de relleno de pisos y muros.

La suma de los daños naturales en las argamasas de la mampostería, más los ocasionados con herramientas durante los deshierbes, forman los micro sitios estables para la germinación de semillas y sobrevivencia de las 252 especies de plantas vasculares colonizadoras de las estructuras de la zona.³

Sitio de estudio

La Ciudadela es uno de los grandes conjuntos arquitectónicos urbanísticos, compuesto de un cuadrángulo de 400 m por lado, formado exteriormente por cuatro elevadas plataformas sobre las que se encuentran simétricamente distribuidas 15 pirámides pequeñas. Interiormente compuesta por tres plataformas: norte, sur y oriente, protegidas cada una por un muro de contención de mampuesto. Una gran explanada, dos templos: nuevo y viejo de Quetzalcóatl. Dos enormes conjuntos habitacionales de cuartos y patios situados uno al Norte y el otro al Sur, con una superficie aproximada en construcciones de 8 200 m², cada uno con innumerables vestigios de pisos estucados y muros con pintura mural.

Las tres plataformas interiores: norte, sur y oriente, miden aproximadamente 6.80 m de

ancho, delimitadas de los conjuntos habitacionales por un muro de mampostería de contención con aproximadamente 40 cm de espesor, 3.20 a 3.35 m de altura por 67 a 150 m de largo. Dicho espacio está relleno de materiales colocados en un total de ocho capas en el siguiente orden: I aplanado (piso I); II. tepetate; III. aplanado (piso II); IV. tierra gris; V aplanado (piso III); VI. tierra café con gravilla; VII. adobes y VIII. tepetate natural representadas en perfil oriente de la plataforma norte.⁴

Ecología de los tabaquillos en la Ciudadela

Los tabaquillos son plantas invasoras y colonizadoras de fisuras y grietas de la mampostería en los muros de contención de las tres plataformas internas, vestigios de muros y pisos de los conjuntos habitacionales: norte y sur.

Las fisuras son hendiduras longitudinales en las argamasas de las uniones de las piedras y aplanados anti-

⁴ R. Cabrera, I. Rodríguez y N. Morelos (coords.), *Teotihuacan, 1980-1982. Nuevas interpretaciones*, México, INAH (Científica, Serie Arqueología), 1991.

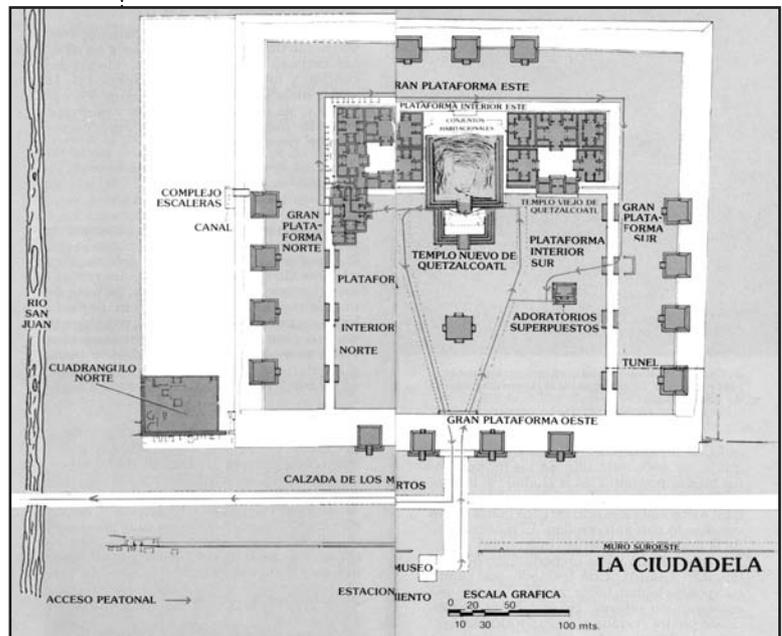


Figura 1. Plano de la Ciudadela, tomado de *Arqueología Mexicana*, Editorial Raíces, vol. XI, núm. 64, noviembre-diciembre de 2003.

³ *Idem.*

guos de los muros, miden de 1 a 5 mm de ancho por la profundidad o grosor de la argamasa de las uniones de las piedras. Las fisuras son asimismo pequeñas separaciones existentes entre piedra y argamasa; producto de la desecación y contracción de las argamasas aplicadas y la pérdida de adhesividad de los materiales en los aplanados antiguos de los muros

Las *grietas* son aberturas que abarcan el espesor de la mampostería y del piso asociadas con fracturas de los materiales. Son producto posiblemente del asentamiento diferencial de los materiales de relleno de las plataformas y piso.

Los tabaquillos invaden y colonizan fisuras y grietas (micro-sitios), vía semilla dispersada por el viento, la lluvia y las abejas en el sitio. Prosperan en los micro-sitios vía semilla y por brotes vegetativos del tocón (parte del tallo unido a la raíz), generado de los individuos vegetales cortados constantemente a ras de mampostería y piso por el personal del deshierbe de la zona. El corte de los tabaquillos generalmente lo hacen cuando los individuos vegetales son adultos con floración inicial o terminal, o con frutos inmaduros y maduros que contienen semillas. Durante su desarrollo, los tabaquillos producen daños agresivos y deterioros destructivos en las estructuras, problemática que necesariamente implica gastos para la compra de materiales y pago de mano de obra calificada para restaurar la mampostería destruida. En casos extremos, se opta por arrancar de raíz los tocones vivos de tabaquillos con muchos tallos y restaurar la parte afectada de mampostería.

En razón de los efectos señalados, este trabajo se plantea como objetivos: determinar las causas de origen y presencia de los tabaquillos; cuantificar la cantidad de los mismos establecidos en el sitio de estudio durante un año; registrar la cantidad de tallos desarrollados en los tocones de los individuos cortados o despalados a ras de mampostería; describir y cuantificar el daño o deterioro de las estructuras; establecer una posible correlación de daños de la mampostería —entre los tabaquillos de crecimiento vía semilla con los tabaquillos desarrollados por vástagos vegetativos de



Figura 2. Tabaquillos adultos colonizadores de grietas en muros y pisos del conjunto habitacional.

los tocones—, y calcular los costos que implica cubrir las fisuras con mortero, la restauración de la mampostería dañada y poder llevar a cabo su erradicación mediante la correcta aplicación de medidas preventivas y curativas.

Descripción botánica y ecología del arbusto o árbol conocido comúnmente con los nombres de tabaquillo, grano de oro, hierba del zopilote, tabaco silvestre, gigantón, cornetón, maraquiama, mostaza montés, levántate Don Juan, tocote, tabaco amarillo, tronadora de España, virginio, tabaco cimarrón, gretaño, hierba del gigante, tabaco, palo virgen, me-he-kak (lengua chontal, Oaxaca), tzinyacua (purépecha), xiutecuitlanextli (náhuatl). La descripción se hace con base en Rzedowski y Rzedowski,⁵ y refiere un árbol nativo de Sudamérica, poco ramificado, de vida corta, perteneciente a la familia Solanaceae, con tamaño de 1.5 a 6 m de altura, raíz leñosa, pivotante o típica de un eje central del que se desprenden ramificaciones, expansivas, agresivas y destructoras de estructuras arquitectónicas, con tallo desprovisto de pelos, de color verde claro, con matiz ligeramente azulado. Su follaje es de color verde-cenizo, con hojas cordado-ovadas, elípticas o lanceoladas, lámina de 3 a 25 cm. de largo, generalmente dos veces

⁵ J. Rzedowski y Graciela C. de Rzedowski (eds.), *Flora fanerogámica del Valle de México, Dicotyledonae (Euphorbiaceae- Compositae)*, México, Escuela Nacional de Ciencias Biológicas-IPN/ Instituto de Ecología, 1985, vol. II.

más larga que el peciolo, por 1 a 8 cm de ancho, ápice agudo, base obtusa sin pelos. Su inflorescencia es de panículas cortas, con pedicelos de 3 a 10 mm de largo. Su flores tienen cáliz de 5 a 15 mm de largo; corola en forma de trompeta de 30 a 40 mm de largo por 4 a 7 mm de ancho, generalmente amarilla sin pelos, o escasamente pubescente; limbo casi circular de 3 a 7 mm de diámetro, verde en el botón, más tarde verdoso o amarillo; estambres subyúgales, que se extienden casi hasta el borde superior del tubo de la corola; filamentos sin pelos, doblados inmediatamente arriba de su inserción en el tubo de la corola. Las flores son muy apetecidas y visitadas constantemente por abejas y el árbol florece todo el año. Su fruto es una cápsula de 7 a 15 mm de largo, elipsoide; semillas más o menos angulares, lateralmente comprimidas de aproximadamente 0.5 mm de largo de color café, con superficie reticulada, las cuales son dispersadas por el viento, la lluvia y las abejas.

Distribución del tabaquillo. En México se le localiza invadiendo y colonizando las estructuras arquitectónicas de las zonas arqueológicas, monumentos históricos y construcciones modernas abandonadas. Es común observarles en las orillas de autopistas, carreteras, caminos y traspatios de comunidades urbanas y rurales. En la zona arqueológica de Teotihuacan es invasor y colonizador de todas las estructuras externas de los monumentos restaurados, llanos, montículos, orillas del río San Juan, Jardín Botánico, áreas verdes, cerca metálica perimetral, escombros depositados sobre los vestigios arqueológicos y muros y techumbres de las construcciones modernas del área administrativa. Su distribución es amplia, se encuentra en casi todas las zonas arqueológicas y monumentos históricos.

Usos. El cocimiento de las ramas con hojas tiernas al 2% se usa para baños calmantes de hemorroides. Las hojas frescas machacadas se entibian y se aplican para desinflamar granos de la piel; frescas en cataplasma se usan para calmar dolores reumáticos, y colocadas sobre las sienas para calmar dolores de cabeza. A las hojas frescas se les quita manualmente la epidermis cerosa y se ponen sobre la espalda y pecho para calmar la fiebre en los niños. Las ramas con inflorescencia y hojas en cocimiento aplican para el control de insectos plaga en hortalizas y flores.

Metodología

Durante los meses de abril-noviembre se llevaron a cabo en la zona de estudio revisiones semanales en pisos y mampostería, con objeto de detectar y registrar la cantidad de tabaquillos establecidos por semillas en las fisuras y grietas (micro-sitios). Para conocer los deterioros de las estructuras ocasionados por la raíz durante su desarrollo, se seleccionaron y marcaron 32 individuos fijos en la mampostería; de éstos 22 prosperan vía semilla y 10 por brotes vegetativos del tocón de los tabaquillos, cortados con anterioridad al desarrollo del presente estudio. Se realizaron dos mediciones durante un año: la primera en la época de secas en el mes de abril, con el inicio del crecimiento, y la segunda en la época de lluvias con la producción de semillas maduras en el mes de noviembre en estado adulto. Durante estas dos temporadas, en los 22 tabaquillos se midieron el ancho, largo de las fisuras, grosor del tallo y altura de los individuos. En los 10 tocones de tabaquillos se registraron el grosor de los tocones a ras de mampostería, la cantidad de tallos desarrollados, la altura de los tallos, el ancho y largo de las grietas, el área de mampostería destruida por las raíces, clasificando en dos tipos de daños: agresivos (sin rompimiento de mampostería) y destructivos (mampostería fracturada), incluyendo los costos de mantenimiento o restauración de la área dañada. Para recomendar un método idóneo de control y erradicación, se eligieron en el piso del conjunto habitacional norte 30 individuos establecidos vía semilla, en estado de plántula de 10 cm. de altura y 30 tocones con tres tallos jóvenes de la misma altura.

Resultados

Las fisuras y grietas de mampostería (aplanados antiguos de muros y pisos estucados) permiten la llegada y el establecimiento de los tabaquillos, pues en ellas se albergan las semillas dispersadas por el viento y la lluvia, favoreciendo de esta forma la colonización y permanencia de la planta invasora.⁶ Los deterioros

⁶ J.P. Grime, *Estrategias de adaptación de las plantas y procesos*

provocados generalmente se presentan de 0 a 10 por m², superficiales y profundos, con problemas de acumulación de polvo y humedad. A dichos daños se agrega la pérdida de adhesión de los morteros y su remoción ocasionada por las corrientes superficiales del agua de lluvia.

Las afecciones de mampostería y pisos aumentan el contenido de humedad, favorecen la llegada de semillas, así como el establecimiento y sobrevivencia de los tabaquillos, con lo que se incrementa el deterioro de los materiales.⁷ Dichos deterioros forman micro-sitios estables para la germinación y sobrevivencia de los tabaquillos, adaptados para prosperar bajo condiciones seminaturales.⁸

Los micro-sitios presentan ciertas características ecológicas favorables al contar con iluminación natural y cierta humedad duradera,⁹ y al permanecer los deterioros en forma vertical u horizontal, contribuyen a mejorar la acumulación de materiales arrastrados por el viento y la lluvia, permitiendo la entrada de semillas que más tarde germinarán y penetrarán con sus raíces las estructuras de mampostería,¹⁰ para fijarse, absorber el agua y nutrientes de los materiales de relleno.¹¹ El establecimiento está relacionado con la germinación

que controlan la vegetación, México, Limusa, 1982; A.G. van der Valk, *Establishment, Colonization and Persistence. Population and Community*, Londres, Chapman & Hall / University Press (Biology Series, 11), 1992, pp. 61-102.

⁷ T. Stambolov y J.R.J. van Asperen de Boer, *El deterioro y la conservación de materiales porosos de construcción de monumentos*, México, UNAM, 1984.

⁸ J.P. Grime, *Plant Strategies and Vegetation Processes*, Sheffield, John Wiley & Sons / University of Sheffield, 1979; O.L. Gilbert, *The Ecology of Urban Habitats*, Cambridge, Chapman & Hall / Cambridge University Press, 1980; P.J. Grubb, *Some Generalizing Ideas About Colonization and Succession in Green Plants and Fungi*, Londres/Oxford/Edimburgo, Blackwell Scientific Publications, 1987, pp. 81-91; David S. Gill y P.L. Marks, "Tree and Shrub Seedling Colonization of Old Fields in Central New York", en *Ecological Monographs*, vol. 61, núm. 2, junio de 1991, pp. 183-205; L. van der Pijl, *Principles of Dispersal in Higher Plants*, Berlín, Springer, 1972; O. Eriksson y J. Ehrlén, "Seed and Microsite Limitation of Recruitment in Plant Populations", en *Oecologia*, vol. 91, núm. 3, 1992, pp. 360-364.

⁹ J.P. Grime, *op. cit.*; J. Kigel y G. Galili, *Seed Development and Germination*, Nueva York, Marcel Dekker, 1995, pp. 645-649.

¹⁰ O.L. Gilbert, *op. cit.*

¹¹ Cliff Tandy, *Paisaje urbano*, Madrid, Blume, 1982.

continúa de las semillas depositadas por el viento y la lluvia en los micro-sitios de la mampostería.¹²

Tabaquillos establecidos en la Ciudadela

La mampostería y pisos de la Ciudadela están colonizados por 412 tabaquillos anclados con sus raíces, en las grietas y fisuras. Del total, 357 individuos se establecieron vía semilla en el piso, 55 prosperaron de brotes vegetativos del tocón vivo de tabaquillos antiguos, fijados en los materiales de relleno de las plataformas internas.

Deterioros de los materiales arqueológicos por tabaquillo

Los tabaquillos maduros producen dos tipos de daño: agresivo y destructivo. El primero se evidencia por un incremento en el tamaño de las fisuras y grietas, ocasionado por la expansión de las raíces de los tabaquillos adultos establecidos vía semilla. El segundo daño está representado por levantamientos, rompimientos y desprendimiento de los materiales ocasionados por los tabaquillos establecidos por vástagos vegetativos de los tocones, situación que implica necesariamente trabajos de mantenimiento que van desde el despalme o corte de los tabaquillos adultos, la reposición de mortero faltante en las fisuras y grietas, hasta la restauración del muro, lograda con el desmontaje del mampuesto. Esos trabajos pueden implicar también la remoción del material de relleno para la eliminación de raíces, así como la reposición de dicho material y finalmente el montaje de la mampostería con nuevos morteros hechos de una mezcla de 2 tantos de gravilla de tezontle o cascajo, 1 de arena de río, 2 de cal de piedra apagada y 0.5 de cemento blanco.

Del total de tabaquillos, 22 se establecieron vía semilla durante la época de secas, y son pioneros de los deterioros de la mampostería caracterizados por un daño severo representado por fisuras de 0.5 - 2.5 cm en lo ancho, por 3 a 60 cm de largo. Durante este perio-

¹² J.E. Keeley, "Seed Production, Seed Population in Soil, and Seedling Production After Fire for Two Congenere Pairs of Sprouting and Nonsprouting Chaparral Shrubs", en *Ecology*, núm. 58, 1977, pp. 820-829.

TABAKUILLOS ESTABLECIDOS VÍA SEMILLA	ÉPOCA DE SECAS (tabaquillos juveniles)			ÉPOCA DE LLUVIAS (tabaquillos adultos)		
	FISURAS DE LA MAMPOSTERÍA ancho x largo (cm)	GROSOR DEL TALLO (cm)	ALTURA DEL TALLO (m)	FISURAS DE LA MAMPOSTERÍA ancho x largo (cm)	GROSOR DEL TALLO (cm)	ALTURA DEL TALLO (m)
1	2 X 10	2	1.44	4 X 30	4	4.10
2	1 X 15	1	0.14	3 X 45	3	2.80
3	0.5 X 30	0.5	0.13	4 X 60	4	4.30
4	1 X 40	1	0.25	3 X 65	3	3.15
5	1 X 20	1	0.60	5 X 75	5	4.39
6	1 X 28	1	0.58	3 X 58	3	3.90
7	1.5 X 25	1.5	0.85	4 X 50	4	2.95
8	1 X 16	1	0.35	3 X 30	3	2.30
9	1 X 20	1	0.28	3 X 60	3	2.95
10	1 X 15	1	0.44	2.5 X 40	2.5	2.15
11	0.5 X 12	0.5	0.35	3 X 25	3	2.30
12	2 X 18	2	0.72	2 X 18	2	2.15
13	2 X 45	2	1.50	2 X 45	2	3.55
14	2 X 50	2	1.60	8 X 85	8	3.95
15	2.5 X 12	2.5	1.20	5 X 48	5	3.80
16	2 X 15	2	2.50	3 X 25	3	3.10
17	2.5 X 35	2.5	1.70	3.5 X 45	3.5	3.65
18	2 X 21	2	1.10	7 X 70	7	4.90
19	2 X 32	2	2.20	8 X 81	8	3.98
20	1.5 X 27	1.5	0.50	4 X 45	4	3.50
21	1.5 X 20	1.5	0.83	4 X 40	4	3.65
22	2 X 12	2	0.60	3 X 35	3	4.12

Cuadro 1. Los tallos de tabaquillos juveniles en época de secas tienen grosores de 0.5 a 2.5 cm y alturas de 0.13 a 2.50 m, con fisuras de 0.5 a 2.5 cm de ancho, por 10 a 50 cm de largo. En la época de lluvias aumentan de grosor, de 2.5 a 8 cm y altura en los tallos de 2.15 a 4.90 m. Las fisuras de 2 a 8 cm de ancho, por 18 a 85 cm de largo.

do de crecimiento inicial, los tabaquillos no modifican el tamaño de las fisuras al desarrollar un solo tallo con grosores de 0.5 - 2.5 cm, y alturas de 0.13 a 2.50 m. En la época de lluvias los tabaquillos establecidos vía semilla son individuos adultos con un incremento en las dimensiones de las fisuras, que van de 2.5 a 8 cm. de ancho, por 60 a 81 cm de largo, con grosor del tallo de 3 a 8 cm, y altura de 2.15 a 4.90 m (cuadro 1).

Los 10 tabaquillos cortados a ras de superficie en mampostería, tienen tocones con grosores de 5 a 10 cm, 2 a 6 tallos con grosores en las épocas de secas y lluvias de 2 a 7 cm; altura de 0.6 a 5.95 m con una mampostería fracturada de 0.1 a 1.9 y 0.2 a 1.9 m³ (cuadro 2).

El desarrollo de los 10 individuos durante la época de secas produce un deterioro destructivo en mampostería de 5.33 m³, y durante las lluvias se incrementa a 8.80 m³ (cuadro 2). Es importante destacar que la poda de tabaquillos a ras de mampostería coadyuva al desarrollo de muchos tallos del tocón, y la suma de los grosores y alturas de estos dan como resultado un daño muy severo, representado por la separación y pérdida de los morteros en las uniones de las piedras y desprendimiento de alguna de estas. Su problemática implica necesariamente la restauración, y para esto se requiere de la realización de varios trabajos como el desmontaje de piedras, remoción de las raíces con materiales de relleno, reposición de estos y montaje de los materiales de construcción (piedras unidas con morteros). Estos trabajos tienen un costo aproximado de \$ 250 por m³, incluyendo mano de obra y la compra de materiales como gravilla de tezontle, arena de río, cal de piedra apagada o de saco y cemento blanco.

Discusión de resultados

Con base en los resultados obtenidos se encontró que los tabaquillos se establecen por semilla y vástago durante todo el año. Es importante resaltar que los establecidos por vástago son producto del despalme o corte a ras de mampostería, y son los que producen deterioros muy agresivos en los materiales caracterizados por una mampostería fracturada con implicaciones de restauración de muros, a diferencia de los tabaquillos esta-

blecidos vía semilla, que no producen rompimiento y sólo requieren de un control químico estrictamente cuidadoso y taponeo del sitio de anclaje con argamasa. Se detectó una estrecha correlación existente entre el tamaño de los tabaquillos y los daños de mampostería. A menor tamaño menor daño, y a mayor tamaño mayor es el daño producido en la mampostería, durante las dos épocas del año: secas y lluvias. Durante este periodo los vástagos juveniles y adultos producen los daños muy agresivos, mejor representados y más importantes en la época de lluvias debido a la pérdida de fisuras sustituidas por un rompimiento y desprendimiento de los materiales. Este problema implica necesariamente la restauración de los muros de contención de las plataformas internas, con un impacto en los costos de mantenimiento que normalmente se duplican o triplican para las partes media e inferior, debido a la remoción de los materiales adjuntos al área dañada, en comparación con los individuos establecidos vía semilla, que son de menor tamaño en estado juvenil y no modifican el tamaño de las fisuras. En cambio los adultos son de tamaño mayor y por tanto producen un daño agresivo de poca consideración, representado por un aumento en el tamaño de las fisuras, las cuales son reparables mediante trabajos menores de albañilería con la reposición de mortero. Dichas diferencias se resumen a continuación en el cuadro 3.

Conclusiones y recomendaciones

Los tabaquillos adultos establecidos vía semilla y por vástagos producen daños: agresivos y muy agresivos en la mampostería, lo que implica necesariamente un incremento en los costos del mantenimiento de los monumentos. Por lo tanto, para lograr la erradicación del tabaquillo en las estructuras, se requiere llevar a la práctica dos tipos de medidas: una preventiva y la otra curativa. La primera consiste en realizar revisiones mensuales de las estructuras para detectar en los micrositios la primera fase de establecimiento de plántulas tabaquillos vía semilla, caracterizada por tener una raíz primaria adherida a la semilla y no en los materiales; en este estado las plántulas tienen una altura entre 5 y 10 cm y se les puede desprender manualmente y taponear con

Tabaquillos	Grosor de los tocones (cm)	Cantidad de Tallos por tocones	Grosor de los tallos(cm) en las dos épocas del año		Altura de los tallos (m) en las dos épocas del año.		Mampostería fracturada (cm ³) en las dos épocas del año.	
			SECAS juveniles	LLUVIAS adultos	SECAS juveniles	LLUVIAS Adultos	SECAS	LLUVIAS
1	8	1	1	2	0.65	1.70	0.5	0.9
		2	2	3	1.05	3.20		
		3	2	3	1.15	2.15		
		4	1	2	0.90	1.55		
		5	1	2	1.0	2.0		
		6	2	4	1.05	3.90		
2	7	1	2.5	3	2.40	2.75	0.55	0.77
		2	3.0	5	2.90	3.60		
		3	2.5	4	2.40	3.40		
		4	3.5	6	2.65	4.70		
3	10	1	3	5	1.80	3.75	1.2	1.9
		2	3	5	1.80	3.75		
		3	3	5	1.80	3.75		
		4	3	5	1.80	3.75		
		5	3	5	1.80	3.75		
		6	1.5	3	0.70	1.80		
4	7	1	3	7	2.60	5.95	0.13	0.25
		2	3	6	2.10	5.60		
		3	3	5	2.40	5.25		
5	10	1	2	4	0.80	2.80	1	1.6
		2	1.5	2.5	0.70	2.20		
		3	1.5	3.0	0.70	1.90		
6	5	1	2.5	3.0	2.20	2.70	0.21	0.38
		2	3.0	4.0	2.45	2.75		
7	6	1	2	4	1.70	3.50	0.1	0.55
		2	1.5	3	1.20	2.90		
8	9	1	1	3	1.70	3.0	0.7	1.1
		2	2.5	4	2.50	3.60		
		3	1.5	3	2.47	3.20		
		4	2	4	2.57	3.95		
9	5	1	3	5	2.60	4.70	0.12	0.25
		2	2	4	2.10	4.30		
10	8	1	3	4	1.90	3.80	0.82	1.1
		2	4	5	1.60	4.0		
		3	2	3	1.80	2.70		
		4	2	3	1.74	2.90		
		5	3	5	1.85	4.20		

Cuadro 2. Los tocones de *Nicotiana glauca* con grosores de 5 a 10 cm en 10 individuos durante las dos épocas del año: secas (crecimiento inicial) y lluvias (fase adulta), desarrollan de 2 a 6 tallos con grosores de 1 a 7 cm y alturas de 0.65 a 5.95 m. Sus raíces producen rompimiento de los materiales representado superficialmente por áreas fracturadas de 0.1 a 1.9 m³.

CARACTERÍSTICAS	TABAQUILLOS ESTABLECIDOS				
	TEMPORADAS	SECAS		LLUVIAS	
VÍAS		semilla	vástagos	semilla	vástagos
TABAQUILLOS		juveniles	juveniles	adultos	adultos
TALLOS		1	2 - 6	1	2 - 6
GROSOR DE LOS TALLOS		0.5 - 2.5	1 - 3.5	2 - 8	2 - 7
ALTURA DE LOS TALLOS		0.13 - 2.50	0.65 - 2.90	2.15 - 4.90	1.55 - 5.95
FISURAS DE MAMPOSTERÍA (ancho)		0.5 - 2.5	pérdida	2 - 8	pérdida
FISURAS DE MAMPOSTERÍA (largo)		10 - 50	pérdida	18 - 81	pérdida
MAMPOSTERÍA FRACTURADA		sin fracturas	0.1 - 1.2 m ³	sin fracturas	0.25 - 1.9 m ³
DAÑOS		agresivo	muy agresivo	agresivo	muy agresivo
MANTENIMIENTO		reposición de mortero faltante en fisuras	restauración del muro	reposición de mortero faltante en fisuras	restauración del muro
COSTO APROXIMADO		\$ 20.00/ m ²	\$ 200.00/ m ³	\$ 50.00/ m ²	\$ 200.00/ m ³

Cuadro 3. Características según los tabaquillos establecidos.



Figura 3. Deterioro muy agresivo del muro de contención de la plataforma interior sur, caracterizado por una grieta grande horizontal, un levantamiento de abajo hacia arriba con fracturación del mampuesto, producto del efecto expansivo de las raíces de tabaquillo adulto establecido por vástagos vegetativos, lo que implica necesariamente la eliminación del arbusto, seguida de trabajos menores de albañilería para restaurar el muro.

argamasa los sitios de anclaje representados por fisuras, grietas, fracturas y faltantes de morteros en las uniones de las piedras. La segunda medida es de tipo curativa, y se recurre a ella por el abandono del mantenimiento en que se dejan las estructuras hasta por un año, como es el caso de la Ciudadela de Teotihuacan, invadida por tabaquillos evidenciados por individuos adultos, desa-

rollados vías semilla y vástagos en producción de flores, frutos y semillas.

La erradicación de tabaquillos adultos se logra únicamente mediante la aplicación de químicos, que en este caso puede ser el herbicida selectivo de Tardón 101 de acción radicular, fabricado y recomendado por Dow Química Mexicana, para el control de arbustos de hojas anchas. En este caso el personal capacitado del deshierbe de la zona debe diluir un litro del herbicida en 50 litros de agua y aplicarlo de dos maneras: la primera una sola vez por aspersión del follaje con el auxilio de un aspersor manual (fumigador *sprayer*) de capacidad de 1.2 litros, y la segunda mediante el corte de los tabaquillos a ras de la mampostería, con el posterior taponeo del tocón, con una compresa de algodón saturada de herbicida asperjado y cubierta con plástico, acción que se repetirá durante tres días consecutivos, para esperar un tiempo de 15 a 20 días en que se deberán desprender las partes leñosas muertas, con la remoción de materiales, para posteriormente restaurar el mampuesto del muro de contención. Con base en el presente estudio, reiteramos, no es recomendable despalmar o cortar los tabaquillos adultos a ras de mampostería, debido a que esta práctica incrementa los deterioros de los materiales, evidenciados por un deterioro muy agresivo ocasionado por expansión de fisuras o grietas.

*Miguel Ángel
Delgado Ruiz**

PATRIMONIO CULTURAL

Tras la primera huella del arquitecto Antonio Rivas Mercado

T Invitación por correo

Todo comenzó con un correo recibido a temprana hora. Se trataba de una amable petición por parte de la directora de la Fundación Rivas Mercado, A.C.

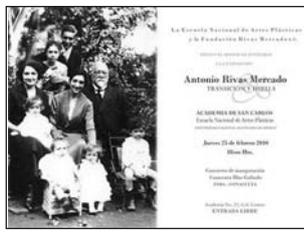
Con el júbilo que caracteriza a quien se compromete y disfruta su trabajo, me hablaba de los preparativos de la gran exposición en homenaje al arquitecto Antonio Rivas Mercado para febrero de 2010, que se llevaría a cabo en la Academia de San Carlos, de la que fue director de 1903 a 1912. Me adelantaba la invitación.

Por otro lado, el mensaje denotaba cierta preocupación. Pese a la importancia y trascendencia del personaje, el paso del tiempo se encargó de disgregar documentos que con el tiempo mismo fueron desapareciendo, traspapelándose, al grado que inclusive los miembros de la familia no contaban con mucha información sobre algunos momentos de su vida.

La solicitud era obtener una copia del acta de nacimiento de Rivas, ya que como todos sabíamos, la familia y el personaje fueron originarios de Tepic. En cuanto al acta de defunción, el asunto estaba resuelto. El hecho de haber fallecido en la ciudad de México facilitó las cosas; pero por más indagatorias entre familiares y archivos, el documento solicitado no aparecía por ningún lado. Ante mi respuesta afirmativa de investigar sobre el asunto en el Archivo del Registro Civil del Ayuntamiento de Tepic, un segundo correo —enviado también a temprana hora— no tardó en llegar. El mensaje era breve: “El Arquitecto Don Antonio nació en Tepic el 25 de febrero de 1853. Sus padres fueron Luis Rivas Góngora y Leonor Mercado Camacho”.

* Director del Museo Regional de Nayarit.





Antonio Rivas Mercado

Con los festejos conmemorativos del Bicentenario del inicio de la Independencia y el centenario del inicio de la Revolución mexicana programados para 2010, muchos son los personajes rescatados del olvido histórico en el que se encontraban. Mantenido y conservada su memoria sólo en círculos de especialistas, donde pese a su poca rentabilidad editorial hombres y mujeres continuaron su labor de investigación, escudriñando aquí y allá en archivos institucionales y familiares, consultando bibliografías diversas, recurriendo a amarillentos periódicos del pasado, entrevistando a familiares sobrevivientes de primer grado o a parentelas lejanas que conservan la memoria, en un ejercicio titánico por preservar y dar a conocer a las generaciones presentes y futuras la contribución de diversos personajes en el proceso de desarrollo social, económico, político, cultural o artístico, ya sea en el ámbito local, regional o nacional.

Antonio Rivas Mercado no escapó a tal condición. Después de su reconocimiento profesional por haber ocupado cargos políticos y administrativos de primer orden, así como por realizar obras para la elite social y política de su tiempo, y haber llevado a cabo proyectos significativos en el Porfiriato, su figura —a la caída del jerarca y el advenimiento de la lucha armada de 1910-1917 y el surgimiento del régimen posrevolucionario— como frecuentemente ocurre después de una transformación del orden establecido, salió de la esfera pública para recluirse en la vida privada. Regresó a Europa, concretamente a Francia, donde residió sus últimos años de vida, para volver a México en 1926, donde murió el 3 de enero de 1927, poco antes de cumplir 74 años de edad.

Los Rivas pertenecían a una familia acomodada del Séptimo Cantón de Jalisco. El abuelo de Antonio, don José Manuel Rivas y Ríos, quien según el *Diccionario enciclopédico de Nayarit* nació, sin mencionar la fecha, en la futura entidad y murió también en estas tierras en 1834. Fue director de Rentas Nacionales, administrador de la Aduana Marítima de San Blas y de Aduanas Terrestres de Tepic, administrador de Las Salinas y alcalde del primer voto también de Tepic. Su tío don

Carlos Rivas y Góngora, nacido en Tepic en 1816 y muerto en la misma ciudad en 1870 —año en que nació Amado Nervo, también en Tepic—, fue jefe político y militar en 1859 y en 1862-1863, puesto equivalente al de gobernador en las entidades federativas. Fue además general de las fuerzas armadas de Manuel Lozada. Otro de sus tíos, Eduardo Antonio Luis de la Trinidad, nacido en 1822, fue nombrado caballero del emperador Maximiliano en 1866; en tanto que su padre, don Luis Rivas y Góngora (1810-1891) fue diputado federal en las legislaturas IV, XI y XIV, siendo ferviente impulsor de la transformación del Territorio de Tepic en estado libre y soberano.

Antonio fue el menor de ocho hermanos. Algunos dicen que su familia se fue a vivir a la ciudad de México cuando el futuro arquitecto contaba con cuatro años; otros opinan que fue a la edad de diez cuando lo inscribieron en la Academia de San Carlos y en la Escuela de Minería. El caso es que siendo un niño de once años fue enviado por sus padres a Londres para estudiar en el colegio católico Stonyhurst, donde realizó sus estudios primarios. Más tarde, en el Liceo de Burdeos, en Francia, cursó estudios secundarios, para ingresar posteriormente a la Escuela de Bellas Artes de París a estudiar arquitectura e ingeniería en la Sorbona, entre 1872 y 1878. Después de graduarse con honores, viajó por Italia y España, quedando fuertemente impresionado por la arquitectura mozárabe del sur de la península ibérica.

Inicia la búsqueda

De inmediato me dirigí al Registro Civil del Ayuntamiento de Tepic, donde semanas antes había acudido a solicitar que se me permitiera fotografiar el acta de nacimiento de otro nayarita ilustre: Eugenio Noriega Robles (1932-2008). Con ese antecedente, fui preparado. Previo acuerdo con Gilberto Herrera, un joven fotógrafo a punto de egresar de la Escuela de Comunicación y Medios de la Universidad Autónoma de Nayarit, solicité al encargado nos permitiera el libro de actas correspondiente al año 1853, informándole sobre la intención y el destino museográfico de la reproducción del documento. A la amabilidad del funcionario, tras la

búsqueda de unos minutos, siguió una mala noticia: no había registro de ese año.

Lo que en principio parecía algo sencillo, se complicaba. Sin embargo, las posibilidades no se agotaban. Lo siguiente era acudir al Registro Civil del Gobierno del Estado a seguir indagando. Decepcionados, recogimos nuestro equipo y salimos de la presidencia municipal. Me despedí de Gilberto, acordando comunicarme con él una vez localizada el acta. A pesar de lo despejado del cielo de la una de la tarde y del intenso calor imperante, parecía que una nube de tamaño personal se instalaba encima de mí y me seguía camino a la oficina.

La vida sigue

Antonio Rivas Mercado, ya convertido en arquitecto, regresa a la ciudad de México después de haber vivido más de quince años en Europa. Empezó a ejercer su profesión y a impartir clases en la Escuela de Arquitectura e Ingeniería, carreras que para entonces constituían una sola y que Rivas Mercado separó, instituyendo nuevos métodos de enseñanza. Fue el primer director de la Escuela de Arquitectura y en el ejercicio de su profesión realizó diferentes obras de carácter privado y público.

Arquitecto de la elite, construyó y remodeló inmuebles para políticos y terratenientes porfiristas, así como importantes proyectos para el régimen del presidente Díaz, en los que —según su propio gusto y el de la época— echó mano de estilos en boga y no tuvo empacho en combinarlos, practicando el llamado eclecticismo arquitectónico, en el que el neoclásico convive y comparte con el mozárabe y el *art nouveau*. Ensalada de estilos, llamarían otros, más críticos e incisivos, décadas después.

De esta manera, se dio a la tarea de construir la casa ubicada en la calle de Londres 6 (actualmente sede del Museo de Cera de la Ciudad de México), su propia mansión de Héroe 45, en la colonia Guerrero, la casa de su hermana Juana Rivas de Torres, en Juárez 18, así como el mausoleo de ella misma en el Panteón Francés. Asimismo, restauró la fachada del antiguo Ayuntamiento de la Ciudad de México, construyó el edificio de la terminal de aduana de Ferrocarriles en Tlatelolco;

la casa del presidente Manuel González Flores en Peralvillo; el palacio municipal de Tlalpan, la casa de Antonio Caso y la de Serapio Rendón. Además, se le encomendó decorar los salones Panamericano y de Embajadores de Palacio Nacional.

En provincia realizó importantes proyectos. Se encargó de la terminación del Teatro Juárez de la ciudad de Guanajuato, bajo la encomienda del general Manuel González Flores, presidente de la República entre 1880 y 1884, y posterior gobernador de ese estado; la remodelación de la casa grande de la Hacienda de Chapingo en 1900, propiedad del multicitado Manuel González; la remodelación de las haciendas pulqueras de Santa María de Tecajete, en el municipio de Epazoyucan, estado de Hidalgo, propiedad —para variar— del expresidente Manuel González, y de la Hacienda de San Bernabé de los Tepetates, en el municipio de Tepeapulco, también en Hidalgo; la casa del Rancho Espejel y la transformación de la Hacienda de San Antonio Ometusco, estas dos propiedades en el Estado de México.

Participó con dos proyectos, uno de estilo francés y otro de estilo inglés, en el concurso para la construcción del Palacio Legislativo en 1898, el cual se tenía pensado edificar en el espacio que posteriormente ocupó el Monumento a la Revolución, con los cuales obtuvo el primer y segundo premio. No obstante lo anterior, el gobierno porfirista contrató al arquitecto francés Emile Bénard.

Ante las públicas manifestaciones de inconformidad expresadas por Rivas Mercado, se le otorga el proyecto de construcción del Monumento a la Independencia, del que habría que mencionar que en 1877 —durante el primer gobierno de Porfirio Díaz— se había realizado un concurso para la edificación del mismo, para conmemorar la liberación de México como colonia española. Dicha columna se erigiría en la Plaza de Armas capitalina, por los arquitectos estadounidenses Cluss y Shultz, proyecto que jamás se realizó.

Continúa la búsqueda

La segunda estación estaba a la vista. En una estrecha oficina de la planta baja del Palacio de Gobierno,



esquivando una fila de solicitantes, logré llegar directamente a la oficina de la encargada, ante quien —debido a la amenaza de tiempo, ya que se acercaban las tres de la tarde— en apretada síntesis planteé mi procedencia, búsqueda, intenciones y objetivo último del fin que perseguía. La respuesta de mi interlocutora fue amable y lapidaria: el Registro Civil del Gobierno del Estado contiene documentos cuyas fechas más antiguas datan del año de 1868, es decir, quince años después de la fecha de nacimiento de nuestro personaje.

La nube que me perseguía, aumentó de tamaño en ese momento; ya no sólo me cubría a mí, sino que ahora abarcaba la totalidad del edificio gubernamental. La bondad de quien me atendió no disminuyó, únicamente manifestó premura, actuando como quien está a punto de concluir su jornada laboral y comienza a meter sus objetos personales a su bolsa de mano. Al buen entendedor pocas palabras. Sin embargo, en el momento decisivo de recoger las llaves del auto de la superficie del escritorio, un pequeño rayo de luz se filtró por la espesa nube arriba mencionada: “Vaya al Archivo Histórico del Ayuntamiento de Tepic [...] San Luis, entre Hidalgo y Lerdo [...]” alcanzó a decir, extendiéndome la mano en un gesto de despedida.

Otro día, a temprana hora acudí al mencionado lugar. No se necesitó mucho para saber que lo que buscaba no se encontraba ahí. La noticia fue que en ese archivo había documentos de otra naturaleza. Pese a ello, la indagatoria resultó fructífera. En efecto, el tipo de documento que solicitaba pertenecía al Ramo de Registro Civil y lo conducente era acudir al Registro Civil del Gobierno del Estado, a donde ya había ido sin suerte alguna...

En ese momento, el pequeño rayo que se abrió paso a través de mi espesa nube en aquella oficina del gobierno estatal, por obra de la deducción y de la memoria histórica, amplió las dimensiones de su diámetro: si Antonio Rivas Mercado había nacido el 25 de febrero de 1853 iba a ser imposible encontrar su acta de nacimiento; nunca la iba a encontrar, ya que ésta no existía ni existió jamás. La razón era simple. En 1853 no había Registro Civil. Esta función la cubría la Iglesia católica a través del bautismo, que es el primero de sus sacramentos y que sirve de registro, constituye

un signo jurídico y sagrado de pertenencia a las huestes de esta Iglesia, que dicho sea de paso, era una institución poderosísima desde la Edad Media, y continuó siéndolo en la España de los reyes católicos Fernando e Isabel. Con ese poderío pasó a las colonias españolas en América, conservó su influencia en la sociedad y gobierno virreinal a lo largo de tres siglos, prolongándolo a la primera mitad del siglo XIX en el México independiente, hasta la promulgación de las Leyes de Reforma expedidas por los gobiernos liberales, entre ellos el de Benito Juárez, en las décadas de 1850 y 1860. Esto significó acotar el poder de la Iglesia, despojarla del control de los asuntos públicos y civiles, y circunscribir su campo de acción únicamente al ámbito espiritual y religioso. He ahí la clave del asunto. Había, pues, que abandonar el mundo bullicioso de la burocracia estatal, para acercarse al apacible ámbito de la Iglesia.

El ángel y sus vaivenes

El exitoso arquitecto, entre proyecto y proyecto, se casó con Matilde Cristina Castellanos Haff con quien procreó seis hijos: María Emilia (1895), quien falleció a los primeros meses de nacida, Alicia (1896), quien dejara para la posteridad su efigie en el medallón de la puerta de bronce de la Columna de la Independencia, al que sirvió de modelo; Antonio (1898), fallecido a los pocos días de nacido; Antonieta (1900), quien por mucho fue el miembro que más trascendió de esa familia, destacando en la segunda década del siglo XX en el campo de las letras, la promoción, el mecenazgo cultural y el feminismo, quien merece capítulo aparte; Mario (1904) y Amelia (1908).

Entrando el último tercio del régimen porfirista, a Antonio Rivas Mercado se le encomienda el proyecto del monumento a la Independencia para conmemorar el centenario del inicio de la guerra de Independencia de 1810. La obra estuvo a cargo del ingeniero Roberto Gayol, en tanto el artista franco italiano Enrique Alciati fue quien se encargó de los grupos escultóricos.

Los trabajos de construcción iniciaron en 1901, con la cimentación conformada por una plataforma de tres capas de viguetas de acero superpuestas, recubiertas



con concreto, la cual quedó concluida a finales de ese año. La ceremonia de colocación de la primera piedra fue encabezada solemnemente, como era de esperarse, por el primer mandatario de la nación, don Porfirio Díaz.

Para 1906 se había terminado la base, el zócalo sobre el que se desplantaría la columna. La construcción siguió su desarrollo colocando las piezas de cantera que le darían forma. Cuando se habían colocado más de 2400 bloques, el enorme peso no fue soportado por la cimentación; lo que llevaba de avance perdió la verticalidad y en estruendosa caída se vino abajo. No dejó de ser un duro golpe para el prestigio creado.

Fue entonces cuando se tomó la determinación por parte de un grupo de ingenieros encabezados por Gonzalo Garita y Manuel Gorozpe de cimentar de nueva cuenta, ahora con el hincado de 5000 pilotes de madera y algunos de concreto hasta encontrar un estrato compacto de suelo granular que permitiera la solidez y estabilidad requeridas.

La tarea no fue fácil, ni barata; mucho menos agradable para los vecinos de la zona. Éstos tuvieron que soportar durante un buen número de semanas el constante golpeteo de un martinete de vapor, cuyo émbolo de una tonelada de peso enterraba uno a uno los miles de pilotes.

Los trabajos continuaron hasta quedar coronados por la Victoria Alada, escultura en bronce con recubrimiento de oro de 6.7 metros de altura y siete toneladas de peso, que en su mano derecha sostiene una corona de laurel (símbolo de la victoria) y en la otra una cadena con los eslabones rotos, en referencia al término de la esclavitud. El monumento alcanza una altura de 45 metros, y desde un principio fue conocido popularmente como “El Ángel de la Independencia”, precisamente por ser una figura alada. La columna está estructurada en acero y recubierta con piezas labradas en cantera de Chiluca, decorada con palmas y guirnaldas y dos anillos que llevan los nombres de ocho próceres: Agustín de Iturbide, Juan Aldama, Ignacio Allende, Ignacio López Rayón, Hermenegildo Galeana, Mariano Matamoros, Guadalupe Victoria y Manuel Mier y Terán. En su capitel, cuatro águilas extienden sus alas en cada uno de sus lados.

El basamento del monumento es cuadrangular, y en cada una de sus esquinas se representa una figura en bronce, fundidas en Florencia, Italia, representando a la Ley, la Justicia, la Guerra y la Paz. Al frente existe una placa de mármol blanco con la inscripción: “La Nación a los Héroes de la Independencia”. Y al frente de la misma, un grupo escultórico representado por un león gigante conducido por un niño, una alegoría que simboliza: “Fuerte en la guerra, dócil en la paz”. En la base de la columna otro grupo escultórico muestra las figuras de Miguel Hidalgo, José María Morelos y Pavón, Vicente Guerrero, Francisco Javier Mina y Nicolás Bravo en mármol de Carrara. Dos figuras femeninas acompañan a Hidalgo: a su derecha, la representación de la Historia, a su izquierda, la Patria, quien le ofrece al prócer un laurel.

El monumento fue inaugurado el 16 de septiembre de 1910, por Porfirio Díaz, en el marco de los eventos de celebración del Primer Centenario. Antonio Rivas Mercado fue el primer orador, participó también el poeta Salvador Díaz Mirón, entre otros. Los discursos se sucedieron y la banda de música lanzaba al aire marciales notas. La ovación se desbordó cuando el viejo caudillo develó la placa.

Archivo parroquial

Sin pérdida de tiempo me dirigí a este lugar. La mecánica era dejar los datos a la secretaria del archivo y regresar al siguiente día por el resultado. Cumplí religiosamente con lo establecido.

De nueva cuenta en la oficina parroquial, la respuesta de la encargada —una mujer de edad indefinida con sonrisa de Mona Lisa— fue: no hay nada, se buscó en el índice del libro correspondiente y no se encontró absolutamente nada.

La ya conocida nube adquirió dimensiones mayores. ¿Qué hacer, a dónde acudir? La mujer, con una voz apenas perceptible sugirió preguntar en la iglesia de la Cruz de Zacate, donde se cuenta con un archivo. Me proporcionó el nombre del párroco y su número telefónico. Me comuniqué de inmediato. La voz del señor cura llegaba del otro lado de la línea afable y amiga, invitaba a la confianza. Me identifiqué y en pocas pala-



bras le externé mi propósito. Me comentó que el archivo en su poder databa de un periodo relativamente reciente, por lo que no estaba en condiciones de ayudarme. Las cosas se complicaban y las posibilidades se reducían al mínimo.

En asuntos más familiares, en ese momento me acordé que mi hijo de meses aún no estaba bautizado y de los constantes reclamos de mi esposa, así que antes de colgar el auricular alcancé a cuestionar: ¿padre, que se necesita para bautizar una criatura? La respuesta fue puntual y precisa.

Ánimas santas, que aparezca...

Pese a las noticias, no me di por vencido.

Otro día, a media mañana regresé al Archivo Parroquial con la intención de una vez aclararlo todo. Algo en mí me decía que la secretaria de la enigmática sonrisa no había hecho bien su trabajo.

Con la mejor de las diplomacias me dirigí a la silenciosa dama para preguntarle si era posible consultar yo mismo el libro en cuestión. Respondió que tenía que solicitarlo directamente al encargado del archivo. Pedí hablar personalmente con el padre Aniceto Espinoza. La respuesta fue que era imposible. El padre Espinoza estaba a punto de dejar el cargo y no podía atenderme, su lugar lo ocuparía el padre Javier Santiago Dueñas, quien en los próximos días se integraría. Me comuniqué con el padre Dueñas. Su respuesta fue favorable. Me brindó toda clase de facilidades. Ahora, lo único que faltaba era que apareciera el documento...

El día acordado me presenté. Nuestro ya conocido personaje de la sonrisa indescifrable me condujo a una sala aparte amueblada con sencillez, de cuyos muros colgaban cuadros con fotografías de grupos de jóvenes pertenecientes a alguna congregación. Amable, me señaló una mesa y una silla. Se retiró.

Procedí a desatar el listón oscuro del libro forrado con piel de cerdo color verde, y que en su portada decía: Libro de Bautismos Número 32. Me cercioré de las fechas: del 16 de septiembre de 1852 al 9 de noviembre de 1853.

Mi corazón palpitó con mayor intensidad. Con sumo cuidado comencé a hojear el tomo, deteniéndome

me al azar en alguna de sus páginas tratando de familiarizarme con los caracteres escritos en esa tinta un tanto velada por el tiempo. Regresé al índice y corroboré que no estaba registrado nadie con el nombre de Antonio Rivas Mercado; pude darme cuenta también de que el número de nombres registrados en dicho índice no correspondía a la cantidad de actas contenidas en el tomo, lo cual era evidente a primera vista. Esto último me dio esperanzas. Procedí a mi tarea que más que nada requería de paciencia y cierta habilidad paleográfica. Recorrí páginas con los sentidos alertas, me detuve ante pasajes borrosos y nombres raros, apellidos conocidos o nombres de rancherías comarcanas.

Al dar vuelta a la página 153, al inicio de la 154, en la boleta marcada con el número 258, en una columna a la izquierda aparecía en orden descendente: Tepic/Juan Antonio/Cesáreo/h.l. Continué con la lectura. Textualmente decía: “En la iglesia parroquial de Tepic, a veinticinco de marzo de mil ochocientos cincuenta y tres; el presbítero D. Desiderio Romero, bautizó solemnemente á un niño de veinticinco días de nacido en esta Ciudad, y le puso el nombre de Juan Antonio Cesáreo: hijo legítimo de D. Luis Rivas Góngora y de Da. Leonor Mercado; abuelos paternos D. Manuel Rivas y Da. Ana Góngora; maternos D. Sebastián Mercado y Da. Juana Camacho; padrinos D. Luis Rivas Mercado y Da. Leonor Rivas Mercado por poder de D. Juan Suarez Navarro y Da. Ignacia Morales de Suarez. Para constancia firmó conmigo Yg. Castro (Rúbrica). Desiderio Romero (Rúbrica)”.

¡Eureka!, por fin.

Poniendo un separador a la página, me levanté de mi asiento para comentarle a mi querida “Mona Lisa” que había encontrado lo que buscaba. La mujer, desde su expresión insondable, se limitó a no mover ninguno de sus músculos faciales, fiel a su expresión permanente. Pregunté si podía sacar algunas fotografías, a lo que “Mona Lisa”, sin rencor alguno contestó que sí. Regresé corriendo a la sala de consulta. Llevaba preparada mi Lumix Panasonic 10X digital de bolsillo con óptica Leica. La desenfundé y me di vuelo.

Curiosamente, a la salida del archivo encontré a Nicolás Guzmán Olague, amigo de la época de Ciudad Universitaria, cuya familia ha vivido durante décadas



precisamente en una parte de lo que fue la casa paterna de Antonio Rivas Mercado, atrás de la hasta hace poco Fundación Nayarit sobre la calle Zacatecas, casi esquina con Lerdo, en el centro de Tepic.

Coincidencias de la vida. Nicolás me buscaba después de haber ido al museo en donde le informaron del sitio en donde me encontraba. Trabajaba en el cuidado editorial de mi libro *Arena de tiempo* y me requería para ponernos de acuerdo y visitar al impresor Sáinez. Le comenté de mi hallazgo y en el trayecto al museo platicamos de Rivas Mercado. Se mostraba sorprendido, y en el fondo para él muchas cosas resultaban desconocidas. Le pedí me permitiera fotografiar esa parte de la casa original del otrora director de la Academia de San Carlos, a todas luces subdividida por el frecuente caso de heredar un inmueble histórico a individuos diversos al mismo tiempo, cada quien con intereses también diversos. La disposición de Nicolás fue absoluta.

Observaciones al margen

Una vez con el documento en la mano, al analizarlo tres aspectos llamaron mi atención. El primero de ellos, su nombre: Juan Antonio Cesáreo. Desconozco si en vida utilizó el Juan Antonio, pero el Cesáreo parece menos de su agrado, y la posibilidad de que lo haya usado es aún más remota.

En segundo lugar, su fecha de nacimiento, la cual invariablemente se ha tomado como el 25 de febrero de 1853. Si el acta de bautismo está fechada el 25 de marzo de ese año y en ella se señala que se presentó ese día, a los 25 días de nacido para recibir el sacramento del bautismo, entonces no nació el 25 de febrero de 1853, sino el 28 o 29 de febrero de ese año, según haya sido bisiesto o no.

Un dato curioso se desprende del hecho de que lo hayan bautizado a los 25 días de nacido, comparado con la inmediatez con que llevaban a bautizar a los niños del medio rural o urbano de estrato social más bajo. Las condiciones más precarias de salud existentes en la época sugieren que ante el alto índice de mortalidad infantil, sobre todo en las clases de menores recursos, los padres llevaban a sus hijos recién nacidos a bautizar casi de inmediato, a los pocos días, ante la

posibilidad latente de una prematura muerte sin bautismo y las consecuencias espirituales que ello conllevaba. En tanto que las clases acomodadas, con mejores recursos, exponían lo menos posible a sus críos a aires colados y chiflones de la calle, todo ello con la intención de proteger a sus herederos.

Una tercera observación resulta curiosa. Los padrinos del niño fueron sus propios hermanos, don Luis Rivas Mercado y doña Leonor Rivas Mercado, por poder de los señores don Juan Suárez Navarro y de doña Ignacia Morales de Suárez, lo cual no deja de llamar la atención.

Con la información en la mano, lo siguiente era dar aviso a la directora de la Fundación Rivas Mercado para su consideración dentro de la exposición dedicada al ilustre tepicense, titulada “Transición y Huella”, la cual se inauguraría en la Academia de San Carlos el jueves 25 de febrero de 2010. La respuesta fue de entusiasmo manifiesto. Sólo restaba cumplir con un último paso: registrar fielmente el documento para su montaje museográfico, aspecto difícil de conseguir al primer intento.

Cumplida la misión, sólo quedaba en lo inmediato esperar la apertura de la exposición que diera cuenta al gran público de la importancia del personaje en el ámbito del establecimiento y difusión del gusto arquitectónico y artístico de toda una época: aquélla de las tres últimas décadas del siglo XIX y la primera del siglo XX en México. Un tiempo que marcó el fin de una época y el principio de otra: el México de la posrevolución, con su eclosión de transformaciones, su entrada a la inauguración de nuevas sensibilidades y formas de expresión en todos los órdenes creativos.

Protagonista indiscutible en la vida cultural porfiriana, a quien con el paso de los años injustamente se reducía a ser el creador de la Columna de la Independencia y padre de la malograda Antonieta, el arquitecto Rivas resulta ser un personaje completo y complejo, materialmente hombre de dos mundos (América y Europa), de dos épocas (el Porfiriato y el México contemporáneo); figura que por azares de centenarios y bicentenarios, adquiere carácter recurrente, aparece de nueva cuenta para recordarnos que el pasado, inmediato o remoto, es antecedente inseparable de nuestro presente.

*María Estela Muñoz Espinosa**
*Fermin Alí Cruz Muñoz***
*Alejandro Alí Cruz Muñoz****

PATRIMONIO CULTURAL

Comentarios al *Pentateuco de Moisés,* de Cornelio A. Lapede (1697)

*Sébase que existieron tres razones para la institución de imágenes en la Iglesia.
Primera, para la instrucción de la gente, porque se instruye con ellas como si fueran libros.
Segunda, para que el misterio de la encarnación y los ejemplos de los santos sean más
activos en nuestras memorias al ser presentados diariamente ante nuestros ojos.
Tercera, para excitar sentimientos de devoción que son despertados más efectivamente por
cosas vistas que por cosas oídas.*

Juan de Génova,
El Catholicon (siglo XIII)

Figura 1. Grabado de la obra *Commentaria in Pentatevchvm Mosis*.



El grabado es la expresión gráfica donde se muestran las estampas religiosas, y el misticismo da contenido a las imágenes generadoras de signos, símbolos, alegorías y atributos que se muestran en los libros de espiritualidad de cada época. Lo místico tiene singular manifestación al intentar presentar en forma sensible y artística el pensamiento y la experiencia del proceso espiritual para lograr un contacto con Dios.

A través de su vida cotidiana y de su experiencia, el artista va creando estampas de alguna época de la vida de los santos, que en ciertos casos refieren sus milagros, sus hechos heroicos o su martirio y hasta su propia muerte. Todo está destinado a ocupar un lugar en las estampas de la devoción católica.

Los protagonistas principales de estos grabados han sido los frailes autores de las obras, quienes escribían sobre la vida y los momentos más importantes de todos los santos y de las vírgenes, completando su labor con alguna estampa en la portada principal que hiciera alusión al texto escrito. Durante el siglo XIV ya era común reproducir las estampas, por lo que los artistas embellecían diversas encuadernaciones con dichas figuras o leyendas religiosas.

* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

** Estudiante de doctorado en el Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, El Colegio de México.

*** Universidad Panamericana.

A raíz de los problemas religiosos emanados de la Reforma de Lutero, durante la segunda década del siglo XVI, se vio afectada la creación artística en los Países Bajos. Muchos de los artistas se vieron en la necesidad de viajar de un lugar a otro, creando e interpretando las estampas religiosas de diversas maneras conforme a sus creencias.¹

A mediados de ese siglo, en Amberes, surgió el gusto por el arte, especialmente por el grabado, de modo que los pintores de entonces le dedicaron particular atención, dando un gran impulso al arte tipográfico y ocupando una posición favorable en su tiempo. Las obras de los artistas pioneros advierten la influencia de los primeros pintores flamencos y holandeses.²

Durante los siglos XVII y XVIII el libro tuvo mayor importancia en la producción de estampas, de ahí que el grabado encontrara elementos en común con la ilustración del mismo. En esa época se da el renacimiento del arte y nos muestra las imprentas flamencas más célebres, entre ellas la de los hermanos impresores Henrico y Cornelio Verdussen,³ quienes imprimieron en sus planchas los libros religiosos de mayor venta en su época, procedentes de la escuela de grabadores de la ciudad de Amberes.

El libro se considera entonces como un objeto de arte, por lo que resulta característico del buen gusto en la cultura intelectual del hombre, siendo además motivo del desarrollo de la sociedad. Las portadas de libros ilustrados de finales del siglo XVII y XVIII son menos abundantes y muestran en su mayoría una sola estampa;⁴ no obstante, el libro religioso con ilustraciones llega a ser de gran importancia. Asimismo, pocos traen el nombre o la firma del dibujante, pintor o del artista grabador. Algunos llevan impresos en la estampa los datos del libro (título de la obra, nombre del autor, impresores, año y lugar de impresión). En sus portadas también se muestran los

¹ “Los primeros grandes creadores del grabado en los Países Bajos”, en Concha Huidobro y Consuelo Tomé, *Grabados flamencos y holandeses del siglo XVI. Obras escogidas*, Madrid, Biblioteca Nacional (Catálogo), 2004, p. 15.

² *Idem*.

³ Eduardo Macías Báez, *Libros y grabados en el fondo de origen de la Biblioteca Nacional*, México, UNAM, 1988, p. 7.

⁴ Juan Carrete Parrondo *et al.*, *El grabado en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, p. 248.

emblemas con los monogramas de los impresores, o de la persona a la que se dedica la obra.

Los manuscritos, la imprenta y las imágenes se desarrollaron rápidamente con grandes beneficios para el arte, lo cual significó la difusión y venta de libros con ilustraciones a diferentes países del mundo. En un principio, el objetivo principal del libro ilustrado fue enseñar —por medio de ilustraciones— a una sociedad que no sabía leer; era la forma para que tales sociedades conocieran y comprendieran escenas religiosas, personajes, o cualquier otro tipo de representaciones.

Commentaria in Pentateuchum Mosis

No existen, a ciencia cierta, testimonios históricamente verosímiles sobre la actividad de Moisés, pero los estudiosos bíblicos difieren sobre las interpretaciones, a pesar de las inscripciones descubiertas en Serabit el-Hadim, en la península del Sinaí.⁵ El nombre de Moisés en hebreo es *Mosheh* y el libro del Pentateuco en griego significa volúmenes. Este hombre se convirtió en una figura divina, puramente mítica,⁶ y en una de las grandes personalidades del Antiguo Testamento. Su vida y obra han inspirado creaciones importantes en el arte y en la religión. La figura de Moisés en la era cristiana estuvo presente en diferentes partes del mundo mediante discursos teológicos, el pensamiento, la literatura y las artes.

Durante la Edad Media los manuscritos hebraicos contenían ilustraciones, principalmente sobre el éxodo. En el Renacimiento italiano eran muchas las obras inspiradas sobre la vida de Moisés. Es muy conocida la historia que se narra en el libro del Éxodo: “[...] Moisés fue recogido y educado por la hija de un faraón de Egipto. El niño creció y los más sabios y doctos lo instruyeron en costumbres y religión egipcias, por lo que Moisés fue poderoso e insigne en obras y palabras”. Al explicar los orígenes de la obra de Moisés, los estudios estiman que el papel que jugaron en ese tiempo los egip-

⁵ Israel Adolphe Lods, *Desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII (a. de C.)*, México, UTEHA, 1958, p. 256.

⁶ Daniel Voelter, *Aegypten und die Bibel. Die Urgeschichte Israels in Lichte der Aegyptischen Mithologie*, Leiden, E.J. Brill, 1909, pp. 65-95.

cios debió ser muy restringido en cuanto al desarrollo de la religión judía. Los orígenes de la obra de Moisés en la religión egipcia, dicen los conocedores del tema, contempla varios puntos de vista opuestos sobre el iniciador de la religión de Israel. Lods menciona dos, en primer lugar:

[...] en el sentido de que no sólo se hayan tolerado diversos usos que se habían introducido en las tribus hebraicas durante su permanencia en el país de los faraones, por ejemplo la abstención de la carne de ciertos animales, sino adoptado él mismo ciertas ideas de los sacerdotes de Egipto, especialmente el monoteísmo, o determinados elementos de la organización del culto [...].

En segundo lugar, y opuesta a la primera, “que la religión egipcia debió ejercer por otra parte, una acción negativa sobre Moisés, en el sentido de que por algunas de sus leyes parece establecer prevenciones contra los usos y creencias del país de los faraones”. Prueba de ello es el culto al becerro de oro, que perpetuaba en pleno desier- to los homenajes tributados en Menfis al buey Apis; de ahí, por ejemplo, la prohibición de las imágenes.⁷

Es importante mencionar que Moisés está siempre presente en cada uno de los temas del Pentateuco del Antiguo Testamento. Los cristianos, judíos y musulmanes hacen mención de su vida y obra. A través de los siglos se le conoce como un profeta, liberador de un pueblo de esclavos, mediador de una alianza, fundador y primer sacerdote de la religión.

En este documento se trata de hacer el estudio iconográfico de una estampa religiosa (figura 1) que da a conocer las obras que escribió Moisés durante su vida y están consideradas como pertenecientes a la época del Antiguo Testamento. Dentro

⁷ Adolphe Lods, *op. cit.*, p. 264.

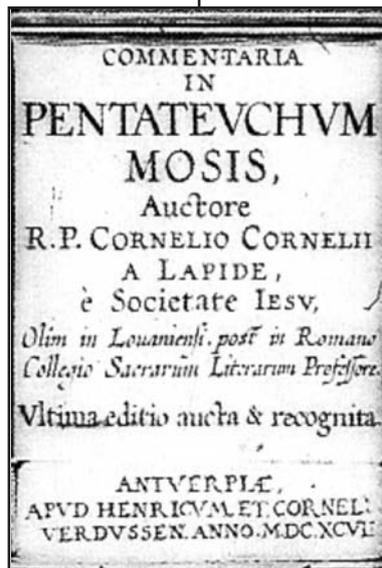


Figura 2. Datos de la obra.

de la iconografía del grabado se presentan los datos del libro y del autor de la obra (figura 2).

Sobre el autor del libro podemos mencionar que fue el reverendo Cornelio Cornelii A. Lapide, de la Sociedad de Jesús, uno de los más fecundos y conocidos expositores de la Sagrada Escritura, quien nació en Bucold (Lieja) en 1566 y murió en Roma en 1637. Por más de 20 años fue profesor de Sagradas Escrituras y Teología en Lovaina, donde se dedicó al estudio y exégesis de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento.

Sus comentarios se distinguen por el gran número de pasajes de los santos padres, y porque explica los cuatro sentidos de la sagrada escritura.

Con frecuencia se extendía en largas y eruditas digresiones sobre todo en sus comentarios al Pentateuco, que fue la mejor de sus obras escritas.⁸

Los impresores de esta obra fueron los hermanos Henrico y Cornelio Verdussen, el lugar y año de impresión fue Amberes, en 1697; sin embargo, el artista grabador y el dibujante permanecen en el anonimato.

Para el análisis del grabado de Moisés se retomó por separado cada elemento iconográfico, a fin de definir la interpretación general de la estampa. La portada que aquí se presenta es una magnífica obra de la escuela flamenca. La composición de la estampa es un frontispicio de la obra de los cinco libros del Pentateuco de Moisés (figura 3).

La obra es de estilo barroco de finales del siglo XVII, presenta elementos arquitectónicos, simbólicos e inscripciones, y su portada ostenta un marco arquitectónico manierista. Observamos que encima de las columnas se encuentra un arquitrabe con ornamentación floral y

⁸ Juan Niceto Perujo y Juan Pérez Angulo, *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, t. III, Barcelona, Librería de Subirana Hermanos, 1890, p. 224.

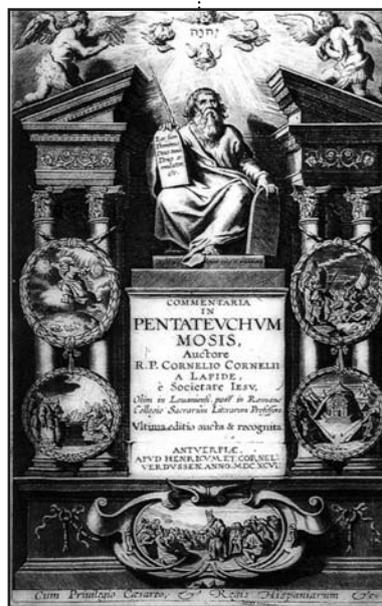


Fig. 3 Grabado de la obra *Commentaria in Pentatevchvm*.



Figura 4. Parte superior del grabado con elementos del Nuevo Testamento

sobre las columnas pareadas de estilo dórico cuelgan dos pares de medallones circulares, enmarcados por ramas de laurel a la manera romana, y entrelazados por un listón sobre el mismo basamento. Al centro del grabado, en la parte inferior se encuentra otro medallón ovalado. Estos medallones representan escenas bíblicas del Antiguo Testamento, específicamente las contenidas en la Ley o Pentateuco, mejor conocidos como Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

Al centro de la portada se observan un frontón roto y la imagen sedente de Moisés. En la basa del sitio que le sostiene aparece la siguiente frase: *Dedit illi legem vitae et disciplinae* (Le dio la ley de la vida y de la disciplina).

Por lo regular, Moisés aparece representado en la iconografía como un hombre de edad avanzada con cabello y barba larga, descalzo y vestido con una túnica. Es el representante de Dios ante los hombres, y por ello muestra el principal de sus atributos: el Decálogo que escribió por orden de Yahvé.

En su mano derecha porta un bastón o báculo, y sobre su rodilla del mismo lado una de las tablas de la ley; en la mano izquierda sostiene la otra tabla. Ambas contienen inscripciones en latín. En una de ellas puede leerse: *Honora Patrem etc./ Non occides, non/ mactabis etc.* “Honra al padre, no matarás, no fornicarás”,⁹ mientras la otra dice: *Ego sum/ Dominus/ Deus/, tuus/ Deus aemulator,* “Yo soy el señor tu Dios, un Dios celoso”.¹⁰

El frontispicio muestra elementos del Nuevo Testamento (figura 4); por ejemplo, en la parte superior del grabado, al centro, pueden verse caracteres hebreos con el nombre de Yahvé que significan “Yo soy el que soy”,¹¹ representado por el Tetragramatón.

Este texto está rodeado por cuatro figuras aladas con cabezas de hombre, león, toro y águila, representando

⁹ Éx. 20 y 12: 13-15.

¹⁰ *Ibidem*, 20: 2-5.

¹¹ Adolphe Lods ordinariamente traduce “Yo soy el que soy”, lo cual se entiende: “yo soy el que es por sí mismo” o “el que es eternamente” (de aquí la traducción corriente de Yahvé por el Eterno), *op. cit.*, p. 267; Éx. 3: 14.

al tetramorfos cristiano, símbolo de la presencia divina a través de los apóstoles Mateo, Marcos, Lucas y Juan, respectivamente. Observamos a un par de figuras aladas, una en cada extremo, arrodilladas en las extremidades, llamadas querubines; se muestran en actitud de humildad y devoción. Los querubines se encuentran en torno a Dios y son los protectores divinos. El libro del Éxodo los menciona al narrar que labró de oro y martillo a dos querubines, los cuales puso en los dos lados del propiciatorio.¹² Debe recordarse que a partir del Renacimiento la iconografía muestra a los querubines con cara de niño alado.

Según Edouard Montet: “el arca de la alianza, los querubines que la recubren con sus alas [...] los panes de proporción [...]” son elementos procedentes de costumbres similares del culto egipcio.¹³

Pasemos a recorrer los cinco medallones del grabado, que representa cada uno de los libros de la Ley. El medallón superior izquierdo (figura 5) simboliza al primer libro: al centro se ve al creador del universo, del cielo y de la tierra; en sus manos se aprecia la separación de la luz que simboliza al Sol y a las tinieblas que repre-



Figura 5. Representación del libro del Génesis.



Figura 6. representación del libro el Éxodo

senta a la Luna, la separación de los mares, la creación de los animales, y de todas las cosas, la descendencia de los hombres a partir de Adán. Estos temas figuran en el libro del Génesis, que es el signo de Yahvé.¹⁴

El medallón de lado superior derecho (figura 6) representa al segundo libro. Se puede observar la guerra y liberación de los esclavos. Moisés levanta su mano para ganar la batalla, y un hombre a caballo trae una insignia, la bandera en señal de distinción, que se introduce en medio de la batalla. Muestra el paso del mar Rojo y la alianza del Sinaí entre Dios y el pueblo israelita. Estos temas se representaban en el libro del Éxodo.

¹² Éx. 37: 8-9.

¹³ Edouard Montet, *Histoire du peuple d'Israel d'après l'Ancien Testament*, Ginebra, Eggimann, 1896, p. 47.

¹⁴ Gén. 4: 15.



Figura 7. Representación del libro Levítico.



Figura 8. Representación del libro de Números.

El medallón inferior izquierdo simboliza al tercer libro (figura 7). Muestra a Aarón, hermano de Moisés, ataviado con las vestiduras sagradas, para gloria y esplendor del culto divino. Ante el pueblo se muestra como el legislador, el sacerdote, predicando las leyes de Dios que le fueron entregadas a Moisés, ostentando un carácter legislativo sacerdotal, que se relaciona con las leyes sobre el sacrificio, los sacerdotes y su consagración. Las leyes de la pureza y la santidad son temas que se incluyen en el Levítico.

El medallón inferior derecho (figura 8) simboliza el cuarto libro. Se aprecia un templo¹⁵ construido fuera del campo y guardado por Josué, utilizado para las grandes ofrendas y que se denomina tabernáculo. Es la tienda más grande y perfecta elaborada en el desierto cerca del monte Sinaí, centro de adoración a Dios. Estos temas aparecen en el libro de los Números.

Al centro del basamento (figura 9) hay otro medallón en forma oval, compuesto por roleos al estilo barroco que se enrollan hacia atrás; a los lados puede verse una ornamentación de listones; representa al quinto libro de la Ley. En el medallón vemos a Moisés como representante de Dios, dando las últimas disposiciones, anteriores a su muerte. Se encuentra de pie con su pueblo, vestido de hábito. Sobre su cabeza le sobresalen dos rayos de luz, símbolo del poder que le fue otorgado por el mandatario supremo.

Para finalizar esta iconografía, el impresor aprovecha el friso del primer basamento para escribir la siguiente frase: *Cum Privilegio Caesareo, et Regis Hispaniarum* (con privi-

¹⁵ Max Löhr explica la división del santuario en lugar santo y lugar muy santo, así como el empleo del término casa para designar a los templos, la importancia atribuida a la pureza ritual, la presencia de un “sacerdote segundo” junto al gran sacerdote y el uso de un pectoral por el jefe de la clerecía; véase Max Löhr, pp. 34-35.



Figura 9. Medallón central del basamento representación del libro Deuteronomio.

legio cesáreo del rey de España). La composición de imágenes y los textos en latín completan nuestro estudio de la obra *Commentaria in Pentateuchum Mosis* (Comentarios al Pentateuco de Moisés). Contiene la historia del pueblo de Dios, quien pide renovar los preceptos y observancia que les había dado en el monte Sinaí; asimismo simboliza el último libro que Moisés escribió antes que el pueblo judío entraran en la tierra prometida. Estos temas se manifiestan en el libro del Deuteronomio.

Los escritores de la época por lo regular pedían al grabador-dibujante que elaborara algún frontispicio como adorno alusivo a su libro. Esto era con el fin de que lo ilustrara con un tema relacionado con el contenido de la obra, a fin de que su libro se identificara y se reconociera más fácilmente. En este caso, el autor, Cornelio Cornelii A. Lapede, y el artista relacionaron el grabado con el contenido textual.

Muchos de los impresores ocupaban las mismas planchas para realizar repetidas impresiones de las estampas, en la reproducción de otros libros en los que se abordaban temas similares. Se encontró otro ejemplar igual, impreso en 1714, escrito por el mismo autor, impreso por los mismos hermanos Verdussen y sin lugar a duda hecho por los mismos artistas (grabador y dibujante), aunque la obra es anónima.

Podemos concluir que esta obra de arte es una ofrenda que tanto el autor como los artistas dedican a la justicia divina. Desde el siglo XVII se creía que por medio de la creación de templos, esculturas de santos, imágenes pintadas o grabadas, se alcanzaban la gracia y mercedes de Dios. El testimonio humano debe situarse en el tiempo y en el espacio para que nos ayuden a profundizar y tener una conexión entre imagen y significado en las obras de los artistas. También es importante estar conscientes de que por medio de los símbolos e inscripciones que las imágenes presentan se nos obliga a tener más conocimientos sobre planteamientos pluridisciplinarios en el estudio de ellas.

Miradas posibles: los ojos múltiples del arte y del ritual

Rodrigo Díaz Cruz*
Adriana Guzmán**

Elizabeth Araiza (ed.), Catherine Good, Olivia Kindl, Johannes Neurath, Elizabeth Araiza, Andrew Roth, Paul Liffman, Aline Hémond, Margarita Valdovinos, Antonio Reyes, Paulina Alcocer, *Las artes del ritual. Nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010.

Aunque la exploración antropológica del arte no constituye un ámbito de interés reciente de la antropología, el objeto de estudio que busca esclarecer, el del “arte”, se ha mostrado singularmente elusivo, cuando no filtrado y limitado por los marcos analíticos e interpretativos que se han gestado a partir de la ciertamente robusta historia y teoría del arte y de las ideas estéticas occidentales. Esto es, se ha cernido sobre la noción de “arte” una posición dominante, etnocéntrica, a partir de la cual se designan y delimitan a los *otros* objetos artísticos, habitualmente artefactos descontextualizados de sus procesos de

creación y operación, sean ellos tribales, primitivos, no-occidentales. En nuestra circunstancia este desplazamiento ha incorporado categorías como la de arte popular —con la que sobre todo a partir de la Revolución mexicana se ha querido evidenciar la grandeza de una nación y la riqueza de su alma colectiva—, o con menos pompa, pero tampoco carente de connotaciones ideológicas, la de artesanía. Lo que ha sido más reciente es la vocación por explorar las producciones plásticas, pictóricas, dancísticas, textiles, musicales, de las sociedades y pueblos subordinados a partir de horizontes analíticos novedosos. El libro que aquí se comenta se arriesga creativamente a dar estos paseos por topografías más o menos conocidas, pero con herramientas, miradas y tramas conceptuales del todo innovadoras. En conjunto, el resultado que nos ofrece el libro es fecundo, pues esas topografías más o menos conocidas se han modificado: por virtud del análisis ha sabido gestar un extrañamiento ante lo que nos era familiar. El paseante que recorra este libro ganará en conocimiento de dichas producciones artísticas, ganará en intelección de la realidad en la que ellas se despliegan. ¿En la que se despliegan? Sí, porque se trata de responder no tanto al porqué y al para qué de las creaciones artísticas indígenas, sino ante todo al cómo. Los textos que conforman el libro comparten el interés por dar cuenta ante todo de los procesos, sin descuidar los productos, las obras ya acabadas. Con-

siderar el arte como proceso, como un algo que se está haciendo y que implica necesariamente problematizar la noción de forma. Ahora bien, los trabajos que integran este libro no pretenden, de ninguna manera, postular una antropología del arte de las sociedades tradicionales o autóctonas que sea traducible o que esté filtrada por las tramas conceptuales elaboradas por la historia y teoría del arte occidental. Más bien, se colocan críticamente frente a esta historia y teoría del arte: acaso una pregunta que subyace a todo el libro es qué pueden aprender estas últimas de las prácticas, expresiones y experiencias artísticas que resuenan en otros ámbitos, en latitudes distintas a la tradición euro-americana del arte. Y ofrecen respuestas a esta inquietud sin recurrir al primitivismo y exotismo que, por cierto, también han formado parte de esa tradición dominante.

Si la categoría de “arte” —con toda la dificultad que entraña su caracterización— es uno de los ejes que organizan al libro, el otro es el del “ritual”, un ámbito privilegiado de estudio de la antropología desde el siglo XIX. Buena parte de las contribuciones indagan los procesos y productos artísticos en su interrelación con las acciones rituales en que operan. Las teorías antropológicas del ritual, en efecto, han descuidado palpablemente las formas de expresión artística que integran a las prácticas rituales. Unas formas de expresión que no deben, que no pueden, considerárseles como un mero añadido o agregado a dichas prácticas —algo así como la cereza

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

que corona al pastel—, sino como elementos constitutivos de ellas y de su eficacia. De hecho en una de las contribuciones, la de Johannes Neurath, se afirma enfáticamente que “no sólo nos beneficiamos de la antropología del ritual para comprender una “obra de arte”, sino de las teorías del arte para comprender los rituales” (p. 101). No es casual por ello que al conjunto de los trabajos lo anime una premisa clave: las obras de arte y los objetos artísticos son agentes rituales, tan relevantes como los chamanes, los curanderos, los danzantes, los seres trascendentales que se agolpan en el espacio ritual y que incluso pueden llegar a habitar dichos objetos, como lo demuestra, por poner un ejemplo, Antonio Reyes en su estudio sobre las flechas tepehuanas. Indagar, entonces, las producciones artísticas en sus contextos rituales, y a las acciones rituales como co-creadoras y co-partícipes de procesos artísticos, a partir de ricas experiencias de trabajo de campo —una sólida investigación empírica— en comunidades mesoamericanas y con enfoques novedosos, constituye un mérito de la obra que aquí se comenta.

Dado que el proyecto general del libro se propone establecer nuevas propuestas para la antropología del arte y nuevas miradas para el análisis de los rituales, no deja en consecuencia de polemizar con insistencia. Elizabeth Araiza, editora y redactora de la “Introducción”, señala que

[L]as contribuciones a este libro tienen en común el dirigir una crí-



tica reflexiva a las perspectivas dominantes hoy en día en el estudio del arte y del ritual en el contexto indígena. Ponen en entredicho las interpretaciones utilitarias que han predominado en los programas paternalistas y populistas del indigenismo mexicano, que ven en las formas expresivas de los indígenas, arte popular o artesanía, pero no arte. Las visiones utilitarias han oscurecido, más que contribuir a la comprensión de las formas expresivas de los indígenas, además de conducir a escollos en un plano epistemológico. Los autores de este libro también establecen un deslinde respecto de las perspectivas que predominan hoy en día: las que estudian el arte en términos de texto, las que lo hacen en términos de imagen y las que privilegian el análisis de las artes plásticas (p. 15).

Y tampoco dejan de debatir con la hegemonía que ha sembrado, desde hace varias décadas, el modelo semiótico-simbólico que se centra muy exclusivamente en el problema de la significación y el carácter meramente expresivo o comunicativo a que se suele limi-

tar tanto al arte como al ritual. Corresponderá desde luego a los lectores evaluar en qué medida fueron o no suficientemente atendidos estos retos y críticas. Aquí se sugiere que sí y con buenos argumentos y análisis. El libro se cierra con una muy útil bibliografía general tanto de literatura pertinente sobre antropología del arte como de literatura sobre teorías del ritual. Un índice analítico igualmente útil concluye el libro. Más con el ánimo de abrir el apetito por su lectura, se exponen notas generales, no sin reconocer que se trata de un ejercicio riesgoso e injusto. Riesgoso porque sobre todo está anclado en una lectura que hemos hecho de ellos, desde luego no puede ser de otro modo, e injusto porque sin duda es imposible no sustraer la enorme riqueza que cada uno de ellos contiene.

De entre las valiosas aportaciones que cada uno de los artículos presenta por sí mismo, llama la atención, además, la congruencia y articulación que mantienen en su conjunto, tanto, que pueden trazarse directrices que, gracias a la precisión con la que han sido realizados los análisis, confiadamente pueden asumirse como guías fecundas para el estudio del arte y del ritual. Pero lo que los textos presentados revelan es aún más, ya que lo que aparece es la capacidad, fuerza y contundencia de la experiencia estética que está presente en manifestaciones de tal índole.

Si bien no todos los autores apelan a los mismos conceptos, por la manera en la que guían sus análisis

bien pueden establecerse los ejes centrales que están presentes en todos. Veamos.

En principio, se ubican en el lugar de la multiempatía¹ —de hecho, bien podría decirse que todo el libro es una visión multiempática del arte amerindio—, noción presentada por Valdovinos para el estudio del ritual, que es también la que señala Hémond bajo las nociones de “ojos múltiples” o “cúmulo de perspectivas” para el estudio de la representación de la percepción del espacio. Posicionarse en esta perspectiva les abre la posibilidad de centrar la atención en la acción y la agencia, resaltando la fuerza o poder de la misma pues, como lo establece Good, en la experiencia estética la clave se encuentra más en el hacer cosas —lo que se expande más allá de las fronteras étnicas según señala Liffman— y menos en el producto acabado y los significados o simbolismos que pueda llegar a tener; lo importante es el momento del proceso creativo que, como lo señala Araiza, es también acción lúdica.

En este hacer resalta también que en lo ritual, como en el arte, es vital esta capacidad, como del

¹ “La multiempatía señala la posibilidad que adquiere un individuo en una situación dada de adjudicarse distintas perspectivas que, por lo general, se atribuyen a otros sujetos, sean ellos humanos o no humanos [...] conduce a los individuos a experimentar empatía ante perspectivas distintas a la suya [pero] no se trata simplemente de concebir perspectivas distintas ajenas [...] sino de acumularlas en una misma experiencia” (p. 246).

Aleph según recuerda Araiza, para crear un lugar para verlo todo, mismo que será deshecho después. Lo anterior recuerda inmediatamente la idea ya elaborada por Lévi-Strauss, quien señala que la obra de arte es un modelo reducido que tiene la capacidad de presentar el todo y las partes al mismo tiempo; siguiendo a este autor se establece que precisamente en eso consiste la experiencia estética, en ese momento, instantáneo, de encuentro del ser humano consigo mismo, más exactamente de la estructura inconsciente con estructuras creadas.²

Además, gracias a la forma en la que se desenvuelve la acción, se observa la manera en la que las personas relacionan su entorno, sus haceres y las formas de pensarlos, vinculados —como es lo propio de la percepción que siempre es relación y articulación— a partir de lo cual se establece una indistinción entre objeto, persona y contexto social —tal y como lo señala Good y que aparece también en el texto de Reyes—, así como entre ritual, metáforas verbales e imágenes, como lo señala Hémond y que asimismo se desprende de lo señalado por Kindl, quien también pone el acento en la indistinción entre lo visible y lo invisible y que de igual manera está presente en formas de percepción que conducen a la elección de maneras de representación

² Planteamiento elaborado a lo largo de la obra de Claude Lévi-Strauss, de manera importante en “La ciencia de lo concreto”, en *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1975.

—circular o escalonada según Hémond o bien en cuanto a los focos de atención del realismo, el modernismo, el posmodernismo y el prerrealismo, según Roth—; así como el anacronismo,³ que, si puede decirse así, en realidad lo es espaciotemporal, tanto en lo ritual como en imágenes sagradas o que remontan a lo sagrado, según se observa en Neurath, quien también recuerda otras formas intermedias o ambiguas o poderosas como lo fantasmático,⁴ el pathos⁵ o la puesta en abismo.⁶ Lo anterior deja al descubierto una guía cuyos ejes pueden representarse de la siguiente manera:

II

Con más detalle a continuación ofrecemos las aportaciones especí-

³ Situación o efecto en el que se suprime el tiempo —como el carácter acrónico señalado para los mitos—, y se configuran espacios que hacen posible la actualización del “tiempo sin tiempo”.

⁴ Creación de mundos que pueden llegar a suplir completamente a la realidad.

⁵ En términos generales, el pathos es el uso de los sentimientos humanos para afectar. También alude a pasión, desenfreno o a la íntima emoción presente en una obra de arte que despierta otra similar en quien la contempla. Se puede definir como todo lo que se siente o experimenta: estado del alma, tristeza, pasión, padecimiento, enfermedad. Asimismo como concepto ético referido a todo lo recibido por la persona, biológica y culturalmente. Dentro del binomio Eros-Pathos, se entiende como la bipolaridad permanente de Amor-Muerte.

⁶ Imbricar una narración en otra. Repetir una figura dentro de otra y otra creando un infinito. Creación de personajes que se crean a sí mismos en otros personajes que hacen lo mismo.

Experiencia estética

Arte-ritual

Multiempatía
cúmulo de perspectivas
ojos múltiples

Fuerza y poder de la acción y de la agencia

Hacer cosas
proceso creativo
acción lúdica

Indistinción entre
visible tiempo
invisible espacio
(anacronismo)

Objeto
Persona
Contexto social
Metáforas verbales
Imágenes

formas de
percepción
"traducidas" en
representaciones
o en la composición
espacial en cualquier
ámbito o manifestación
(teatro, ritual, danza)

Gracias a y enfatizando la aparición e intensidad de

Pathos
Puesta en abismo
Anacronismo
Dimensión fantasmática
Formas ambiguas

ficas de algunos de los capítulos del libro:

1. En su trabajo, "Expresión estética y reproducción cultural entre indígenas mexicanos. Problemas teóricos-metodológicos para el estudio del arte", Catharine Good atiende el desafío de abordar el "arte" desde una perspectiva etnográfica en las formas de vida de los pueblos indígenas mesoamericanos. No es casual, entonces, que se plantee preguntas como la siguiente: "¿Por qué razón debemos eliminar de nuestra consideración expresiones efímeras —como pueden ser la música, la danza, los altares, las ofrendas, los arreglos florales, entre otras— a las que los grupos indígenas que estudiamos atribuyen mucha importancia?" (p. 48). A una antropología del arte debe integrarse por tanto una antropología del objeto, en la

medida en que los objetos y la estética "han sido partes de un campo privilegiado para la adaptación y resistencia colectiva frente a la colonización europea[...]" (p. 49). Más aún, los objetos han de ser considerados como "documentos históricos, portadores y transmisores de memoria [...] pueden tener usos políticos para crear autoridad, conferir derechos y legitimar poder"; y desde luego como transmisores de conocimiento y elementos estéticos (p. 54). Debemos analizar entonces los procesos y producciones artísticas, los objetos, en su contexto histórico social. Y aquí Catherine Good expone una concepción performativa del arte: "El "arte" no es pasivo, no es un campo que "refleja" lo que sucede en otro lado, más bien impulsa, motiva y efectúa. Habría que trabajar —nos advierte— más desde

esta perspectiva con metodologías adecuadas para estas situaciones y no desde los enfoques tradicionales del arte occidental, o desde una visión limitada a los aspectos técnicos, formales y funcionales de los objetos" (p. 50). Y más adelante señala enfáticamente: "la propuesta es tomar el objeto de arte como algo que produce efectos" (p. 53), para ello vincula las categorías de "sistema de ordenamiento del mundo" con la de "sistema estético": una importante contribución de este texto. Desarrolla esta articulación a partir de los instrumentos musicales, las imágenes religiosas, el maíz y los elotes, la ropa y el amate pintado.

2. En sus "Apuntes sobre las formas ambiguas y su eficacia ritual", Olivia Kindl nos propone los elementos básicos para la conformación de una antropología de la visión artística que habrá de distinguirse tanto de la antropología visual como de la antropología estética. Se anotan algunos de sus razonamientos centrales. A propósito del complejo concepto huichol *nierika*, Olivia Kindl muestra cómo "la visión tiene por resultado un proceso creativo que no solamente implica una reconstrucción de lo que ya se ha visto [...] se puede considerar como una genuina creación en donde el sujeto, además de construir lo que ve, se construye a sí mismo como aquel que ve" (p. 73). Afirmación que hace recordar los siguientes versos de Antonio Machado, que ciertamente nos provocan una fractura y descolocamiento: "El ojo que ves no es/ojo

porque tú lo veas,/es ojo porque te ve". Pero no se trata de señalar mera y trivialmente que la visión está culturalmente mediada. El argumento de Kindl apunta más hondo, a una enseñanza que le ofrece la polivalente categoría huichol *nierika* que ella explora: "al analizar expresiones artísticas desde una perspectiva antropológica —afirma— es indispensable plantearse la pregunta de qué se entiende, en el contexto estudiado, por "mundo visible" y a qué se refiere la dimensión "invisible" a la que pueden remitir las imágenes o los objetos rituales" (p. 72), y no dar esta tensión entre lo visible e invisible como una ya supuesta y dada de una vez por todas, según postulan los métodos clásicos de la historia del arte. Retoma del teórico del arte Ernst Gombrich la idea de que la visión artística se caracteriza por su ambigüedad, en consecuencia una definición del arte como medio de comunicación es limitada e insuficiente, pues no existe un referente fijo que esté representado por una imagen única que pueda emitir un mensaje claro y unívoco (p. 72). Antes bien, mediante la percepción de las formas —la visión artística— podremos comprender las sutilezas de la ambigüedad propias del arte. Después de analizar la presencia del espacio "vacío" y la idea de "infigurabilidad" tanto en objetos huicholes como en obras de arte occidentales, formula la siguiente hipótesis: "el manejo de efectos especiales que escapan a la percepción común incrementa la creatividad en las artes" (p. 87).

Esta aparición, si se permite la palabra, del espacio "vacío" y de la "infigurabilidad" tiene una notable fuerza en las experiencias religiosas y rituales, pues ambas permiten acceder a una visión en potencia, a no-imágenes que "tienen eficacia para desencadenar experiencias perceptivas en el marco de acciones rituales para las personas que practican estas modalidades específicas de visión" (pp. 91-2). Olivia Kindl nunca lo señala explícitamente en su magnífico trabajo, sin embargo insinúa que el concepto huichol *nierika* —"que reúne y articula cuatro instancias principales: el objeto, la imagen, el ojo y el concepto" (pp. 93-94) y posibilita la visión en potencia, la no-imagen— puede constituirse en una herramienta analítica valiosa para revisar las obras de arte occidentales.

3. En este libro no hay reposo alguno para el lector. Al capítulo de Olivia Kindl le sigue el de Johannes Neurath: "Anacronismo, *pathos* y fantasma en los medios de expresión huicholes". En éste, Neurath establece de entrada tres condiciones para desarrollar una antropología de las expresiones rituales y estéticas indígenas: 1) distanciarse del esteticismo occidental; 2) deslindarse de la tradición sociológica-funcionalista en antropología que prescinde del análisis de los rituales en tanto fenómenos estéticos; y 3) estudiar los ritos y las expresiones artísticas simultáneamente (p. 101). Ahora bien, ¿qué es lo que vincula como problema a los estudios del ritual y del arte? El anacronismo,

responde el autor, siguiendo en este punto a George Didi-Huberman, y también su carácter fantasmático: "nuestro proyecto es construir un campo de estudio que abarque tanto el arte moderno como el ritual cosmogónico huichol. Se puede decir que nuestro objeto de estudio son los medios de expresión. En todos los casos, de ritos y obras de arte, una dimensión anacrónica y fantasmática parece ser el *sine qua non* de su eficacia como acto de representación, recuerdo y reinención" (p. 110). Esta última idea es, aparentemente, la que estructura al conjunto del capítulo. Para desarrollarla el autor hace un soberbio análisis de la tabla de estambre de un artista huichol, Juan Ríos Martínez, un "cuadro [que] trata de "ofrenda" y, de cierta manera, es una ofrenda" (p. 115), un cuadro que, como todo arte huichol, no está desligado del ritual (p. 101). Por eso puede afirmar que "en el estudio del ritual, nos confrontamos de manera permanente con el anacronismo implicado en la noción de cosmogonía. El ritual crea un mundo que ya existe: hay una extraña simultaneidad entre diferentes temporalidades" (p. 119). Como lo dijera Michel Serres en una hermosa frase, es "permutador y fermentador del tiempo". Tanto el arte como el ritual establecen una "dialéctica entre pérdida y vida *post mortem* del pasado" (p. 100). De aquí que Neurath, siguiendo a Didi-Huberman, abogue por una "arqueología crítica de los modelos del tiempo" en los análisis rituales y del arte. ¿A qué se refiere con esta

“arqueología crítica de los modelos del tiempo”? Por un lado se puede comprobar que los rituales “siempre están perdidos, pues ‘ya no se hacen como antes’”. Pero el cuadro de Juan Ríos constituye un esfuerzo “para hacer algo medianamente equivalente a lo que hacían los antepasados’; de esta manera, el arte ritual indígena representa una práctica en peligro de apagarse, al mismo tiempo que evoca y recupera el origen ya perdido del arte ritual”. De aquí que el “arte es *nachleben*, vida póstuma”, según la caracterizó Aby Warburg. Y “otro aspecto de la temporalidad ritual es la negación de la repetición, que contrasta con una afirmación simultánea de la misma. Un ritual exige su realización periódica, pero cada vez que se realiza se trata de un acontecimiento que sucede por vez primera” (p. 119). En torno al cuadro de Juan Ríos, Neurath afirma que “las figuras que se aprecian en la obra son dioses en pleno derecho, no sus ‘imágenes’” o representaciones. Y “cada personaje es un ente poderoso y con voluntad propia” (p. 120). Queda claro, concluye su trabajo Neurath, “que la obra de arte es un agente ritual y que su carácter complejo de agente ritual explica su originalidad y eficacia en tanto fenómeno estético” (p. 121).

4. Frente a aquellos análisis rituales que se centran en la fe, en la seriedad, en la devoción, Elizabeth Araiza, en su capítulo “La simulación de los oficios en poblados purhépecha. Notas sobre la articulación entre arte, ritual y

acción lúdica”, nos invita a indagar la acción lúdica, el fingimiento, el simulacro, que también están presentes en los rituales. Para ello estudia el caso de la *ch’anantskua* purhépecha, en la que cada quien representa su propio papel, es decir, su propio oficio, “pero no en forma de imitación o reflejo fiel de lo real, sino en algo así como una imagen idealizada de sí mismo” (p. 134). La palabra *ch’anantskua*, nos informa Araiza, deriva de jugar y nos remite al juego, al juguete y a la simulación de los oficios en contextos rituales (pp. 130 y 138). Nos advierte que “en las fiestas purhépecha la devoción no absorbe y suprime al juego, ni la simulación a la sinceridad, o la consagración a la diversión, sino que la continúa, de algún modo la complementa” (p. 139). Este capítulo, como los otros que integran la colección, resulta apasionante. En este ritual purhépecha, por ejemplo, “el campesino parece regirse por un deseo de volver a la vida de lo antiguo; es una especie de reminiscencia del pasado” (p. 134). Y aquí Elizabeth Araiza introduce el término *Nachleben* —“vuelta a la vida de lo antiguo”— propuesto originalmente por Aby Warburg y que ya había retomado Johannes Neurath en su contribución. En este ritual, cabe la pregunta, ¿el campesino imita meramente el pasado como un acto de nostalgia? No se trata “ya de imitar un modelo con pretensiones de fidelidad, ni de reduplicarlo o reproducirlo tal cual en otro contexto, sino de alterarlo, modificarlo y hacer, en consecuencia, que

tal alteración se haga visible, perceptible” (p. 156). Entonces la auto-representación del campesino que parece, y sólo parece, regirse por un deseo de volver a la vida de lo antiguo, no puede entenderse como una mera nostalgia, un gesto melancólico de que cualquier tiempo pasado fue mejor, sino como los “efectos anacrónicos de una época sobre otra”. Ese mirar al origen que muchos rituales suponen es en consecuencia novedad y repetición, vuelta a lo antiguo y ruptura. Para llegar a estas conclusiones, Araiza se ha servido tanto de la categoría de “impulso de juego” del filósofo, poeta y dramaturgo Friederich Schiller, como de las nociones de “como si” y *pretending* como dos rasgos característicos del juego, según las propuso el filósofo e historiador Johan Huizinga: “la ‘actitud de fingir’, la facultad de simular, es constitutiva del comportamiento ritual [...] el ritual no es mera repetición inmutable de gestos que se vuelven estereotipados, sino que es ‘puro simulacro’” (p. 151). Esta inquietante idea de simulacro puede provocar perplejidad, pero Araiza aclara su sentido a partir de la obra de Deleuze y Baudrillard: “el simulacro no enajena sino que puede contribuir al esclarecimiento de lo real, justamente por su capacidad de provocar un desliz semántico, y sobre todo pragmático, entre la cosa real y la cosa simulada, el orden real y lo simulado”. Por ello tiene razón Araiza cuando concluye que “los avances en la antropología del ritual y de la teoría del arte han

permitido identificar esta concepción de lo que vuelve —presente en la *ch'anantskua*— preservando una semejanza y al mismo tiempo instaurando una diferencia en el pensamiento de las sociedades mesoamericanas, lo cual se expresa también en los procesos rituales” (p. 154).

5. Andrew Roth, en “Modernidad como régimen de significación y apropiaciones de la fiesta tradicional mexicana”, retoma un trabajo de Abercrombie, Lash y Longhurst que distingue tres configuraciones o formas culturales de la modernidad: el realismo, el modernismo y el posmodernismo. A partir de esta caracterización, Roth se propone “enfrentar el problema de cómo caracterizar la fiesta y lo festivo en México, primero en términos ontológicos; es decir, como un sistema de representaciones que se pueden caracterizar dentro de una teoría sobre la naturaleza de la realidad; y segundo, en términos de la dinámica histórica y sociológica de los movimientos culturales en México” (p. 162). La propuesta de Abercrombie, Lash y Longhurst —continúa Roth— nos advierte “de la posibilidad de que en México coexisten formas pre-realistas de la fiesta con las variantes ontológicas de la modernidad. Existe, además, la posibilidad de una forma cultural híbrida que combina aspectos del realismo occidental con aspectos tradicionales asociados con el sincretismo de ontologías pre-realistas y no realistas.” Sugiere que un régimen híbrido de significación para América Latina y México es el

realismo mágico; otro lo puede ser el pre-realismo “en movimientos de renovación indígena o en tradiciones indígenas en el contexto de las reformas neoliberales y la globalización” (p. 164). Las tres configuraciones o formas culturales de la modernidad, propuestas por los autores mencionados, son singularmente controvertibles, o al menos suscitan interrogantes: ¿agotan el espectro de la modernidad?, ¿cada una constituye una forma más o menos homogénea y claramente distinguible de las otras dos? Pone en operación tales formas culturales en el análisis de la celebración p'urhépecha “de una renovación cultural anual representado por un fuego nuevo”, donde han intervenido, casi desde sus inicios, hace 25 años, miembros de religiones Nueva Era. Concluye “que los movimientos Nueva Era buscan conjugar las formas rituales pre-realistas o no realistas de las tradiciones indígenas con sus propias prácticas rituales más bien posmodernas [...] siguiendo el esquema de [los tres autores mencionados], podemos buscar una nueva forma híbrida que combina una tradición formada en el sincretismo entre un régimen occidental pre-realista y otro mesoamericano no-realista con las significaciones posmodernas de Nueva Era” (p. 170).

6. En “Intertextualidad del espacio y de la imagen entre los nahuas de Guerrero. ¿Cómo figurar mediante el dibujo, la lengua y el ritual?”, Aline Hémond analiza las convenciones plásticas que rigen las pinturas sobre papel amate, y en

particular la existencia de puntos múltiples de representación o lo que Aline llama “cúmulo de perspectivas”. ¿A qué se refiere esta categoría? A “la representación plástica de un espacio visto desde varios ángulos a la vez, es decir, como si estuviese mirado por ‘ojos múltiples’. También se puede entender como una sola mirada que tuviera la capacidad de mirar desde varios puntos a la vez” (p. 207). La pregunta central que Hémond se plantea —de la cual a su vez se derivan varias más— es: “¿Cuál es la lógica cultural o la filosofía del espacio que sostiene estas convenciones gráficas?, ¿por qué existen varios ‘ojos’ mirando desde ángulos diferentes una escena iconográfica?, ¿qué nos dicen estos ‘ojos múltiples’ acerca de ‘los que miran’ y de ‘los que se ven mirados?’” (p. 208). Al cabo de sus análisis de pinturas “de historia”, es decir, donde reina una lógica narrativa, Hémond propone la hipótesis “que lo que une los elementos entre ellos sobre la hoja, no es el espacio, sino el vacío” (p. 214). Hipótesis que discute en las páginas siguientes y la coloca en relación de contraste u oposición con “la perspectiva teorizada en el Renacimiento”, pues a diferencia de ésta, en la perspectiva indígena la línea de fuga no existe: “la profundidad no es un criterio pertinente para describir las imágenes [...] Eso permite al pintor tener un punto de vista a menudo *ubiquita* y simultáneo, necesita ‘ojos múltiples’ para dar cuenta de su tema” (p. 229). También aventura la hipótesis de que el cúmulo

de perspectivas (vertical, frontal, circular, rotativa) podría tener un equivalente en la estructura sintáctica del náhuatl” y en las acciones rituales (pp. 233 y 235). Concluye este trabajo con la siguiente afirmación: “nos parece metodológicamente fundamental establecer una articulación de los tres ámbitos de análisis: objetos plásticos, acciones rituales y metáforas verbales. Sin tener este triángulo como base, no podríamos entender los usos polisémicos de efectos figurativos”, como los que Hémond ha estudiado (p. 240).

7. Un trabajo emparentado con el de Aline Hémond es el de Margarita Valdovinos: “Acción y ‘multiempatía’ en el estudio de las imágenes rituales. El mitote cora”. A partir de la categoría de “multiempatía” —que “señala la posibilidad que adquiere un individuo en una situación dada de adjudicarse distintas perspectivas que, por lo general, se atribuyen a otros sujetos, sean ellos humanos o no humanos” (p. 245)— Valdovinos se propone estudiar las imágenes y objetos rituales, tomando como punto de partida las relaciones que experimenta el sujeto en el curso de la acción ritual. Esto es, “los rituales son un contexto de acción particularmente propicio para observar cómo las relaciones que determinan al sujeto y al mundo que percibe contribuyen a la creación de imágenes y objetos *multiempáticos*” (p. 248). Subraya dos particularidades de la multiempatía: “En primer lugar, su carácter múltiple que, más que variedad, implica simultanei-

dad de perspectivas. En segundo lugar, la importancia de la experiencia propia en la percepción del otro, pues no se trata sólo de ponerse en el lugar del otro, sino de adjudicarse de manera suplementaria la percepción del otro sin dejar la propia” (p. 246). Analiza con detalle y riqueza etnográfica el *mitote cora* para situar los diferentes niveles de la multiempatía y la construcción de la experiencia ritual.

8. Las flechas tepehuanas, en tanto objetos centrales de su vida ritual y en tanto objetos relevantes para la reflexión antropológica del arte, son el hilo conductor del excelente trabajo de Antonio Reyes, “Cazadores de almas. Las flechas tepehuanas y el arte de la personificación”. Al autor le interesa fundamentalmente explorar la elaboración y uso de las flechas, más que éstas terminadas, de aquí que, señale, “hemos de documentar y analizar los contextos en los que dichos procesos se desarrollan, los cuales permiten la transmisión del conocimiento sobre aquéllos” (p. 269). La relevancia de las flechas, de acuerdo a los tepehuanes, radica en que “son parte de un conjunto de objetos oblongos que tienen la cualidad de personificar o, mejor dicho, de servir como contenedores para diversos seres del mundo, humanos y no humanos [...] por lo que son objetos fuertemente cargados de ‘agencia’, mediando una gran cantidad de relaciones sociales, y como tales participan de un sistema de acción con la clara intención de cambiar al mundo, lo

que en términos de Gell puede ser entendido como arte” (pp. 273 y 289). “El caso de los tepehuanes, concluye Reyes (p. 293), demuestra que las flechas son seres, o mejor dicho portan a seres —quizá de ahí la importancia de que la mayoría tenga una parte hueca—, pero no sólo seres poderosos [...] sino también personas que viven cotidianamente, que enferman y mueren.” Este texto está muy relacionado con el de Catharine Good, en la medida que ambos enfáticamente postulan por y contribuyen a una antropología del objeto. En esta misma línea Reyes nos invita a pasearnos por una ruta de investigación que, a nuestro juicio, es bien relevante: pensar a las flechas, y de hecho a toda expresión artística, como componente de una tecnología (p. 270).

9. Se cierra el libro —pero afortunadamente no el programa de investigación que están desarrollando nuestros colegas— con el trabajo de Paulina Alcocer, “La forma interna, la metáfora de organismo y la tridimensionalidad de los medios de expresión ritual”. Este capítulo es rico en ideas. Para elaborar una antropología comparativa de la expresión humana, Alcocer nos conmina a retomar el proyecto de Wilhelm von Humboldt, quien al rechazar el tradicional modelo monológico del lenguaje y del conocimiento postula la tridimensionalidad del lenguaje. Son dos los ejes en el proyecto crítico de Humboldt: “la diversidad lingüística y el continuo proceso de producción de diferencia” (p. 298).

Y cuando alude a la tridimensionalidad del lenguaje nos remite a las dimensiones trascendental, histórica y dialógica. La primera se refiere a la “condición de posibilidad de la cultura intelectual”; la segunda al “estudio comparado de las lenguas que, en cuanto totalidades, constituyen el horizonte histórico o la visión del mundo que dotan de unidad y objetividad a la experiencia”; y la tercera a la “dimensión empírica, pragmática y efímera que pone de relieve la intersubjetividad fundamental del lenguaje” (pp. 298 y 299). Si hemos señalado estos elementos constitutivos del proyecto humboldtiano ha sido porque Alcocer, a partir de ellos, discute en qué medida y a partir de qué argumentos Hermann Usener, Ernst Cassirer, Konrad Theodor Preuss, Aby Warburg y Carlo Severi contribuyen o no (como al parecer es el caso de Cassirer) en la renovación de dicho proyecto. Alcocer termina su trabajo con la siguiente invitación: “Repensar la antropología del arte en términos de la tradición humboldtiana implica, entre otras cosas, trasponer la concepción tridimensional del lenguaje al estudio de los medios de expresión ritual, con miras a hacer de ella un recurso metodológico que oriente la diferenciación y la articulación de los distintos ámbitos epistemológicos en los que cabe desarrollar variadas estrategias de investigación [...] Arte y estética —sostiene enfáticamente Alcocer a modo de conclusión general del libro— no son accesorios de la vía social, sino sus fundamentos.

Quizá sólo en el arte ritual esta dimensión del arte pueda ser plenamente reconocida” (p. 310).

III

Ahora, si bien el libro ha sido urdido a partir de manifestaciones artísticas no occidentales, los investigadores que aquí reúnen su trabajo han buscado que su propuesta no cometa la pequeña omisión en la que normalmente han caído los estudios sobre arte: obviar o simplemente hacer desaparecer una buena parte del mismo. Así, la apuesta ha sido replantear las nociones y categorías con las que normalmente se piensa lo artístico, y no sólo, sino que observarlo desde ángulos y perspectivas muy distintas a las usuales.

De lo que se puede desprender de los muchos y valiosísimos argumentos y análisis presentados en el libro, en esta ocasión nos interesa resaltar uno en particular: la perspectiva que, incluso con sus variantes, se ofrece en esta publicación da luces para estudiar una de las manifestaciones que han sido menos investigadas y, valga decirlo, tanto en los estudios sobre arte occidentales como en aquellos que han buscado dar cuenta de este tipo de expresiones en espacios tradicionales, indígenas, o no occidentales. Hablamos aquí de la danza.

Qué tiene la danza, qué es la danza que sin duda impacta con una fuerza arrolladora, pero que se vuelve inasible al momento de querer estudiarla —hablando, por supuesto, más allá de recorridos históricos o etnográficos—; es la

danza la que vuelve imposible su investigación o son las formas en las que se abalanza sobre ella las que hacen imposible dar cuenta de su contundencia. Sin duda ha sido lo segundo. Si bien habrá que reconocer que la danza, y a decir verdad todas las artes y si apuran un poco se dirá que toda creación humana, tiene algo de inaprensible, a estas alturas de las investigaciones habrá que reconocer que hemos sido poco capaces de dar cuenta cabal de su condición.

Bien puede decirse que en la danza las formas y los quiebres son incitantes, mas su provocación radica en lo que los nutre y si por algo la danza es seductora es porque no tiene límites; hay rutas y juegos, devaneos, sutilezas o explosiones pero nunca límites, en ello radica su fuerza, en aventurarse cada vez, todas las veces, tener la astucia, la fuerza o la templanza para resistir las acometidas que ella misma se construye, asumir la contundencia en la que por sí misma se abalanza, pues ser plena y total es su condición, algo menos es simulacro. La danza es riesgo, mas no temerario y sin motivo, sino cabal, quemante, ahí donde la vida misma se entrega porque el sentido es vivirla... y nada más... y un poco más. Bailar la pasión, si eso es lo que hay, bailar el miedo, si eso es lo que hay, bailar el dolor, el júbilo, el nacimiento, la nostalgia, el encuentro, la pérdida, la muerte... bailar, porque eso es lo que hay. No es de la danza la mezquindad, como no lo es del vivir mismo. Bailar es vivir y qué sería si en

ello se dejara llevar por la duda o el olvido, si solamente se dejara pasar: la danza sería sólo formas, curvas y carnes y la vida una comedia. Entonces, perder la razón, no por desenfado o incumplimiento, sino por entereza y decisión, no por-que no se sepa o no importe lo que se hace sino precisamente porque se sabe e importa lo que se hace, porque al encontrar la templanza en el centro mismo de sí, el riesgo nunca es caída sino apertura, la entrega no es pérdida sino encuentro y las pasiones no son peligro sino plenitud, lo demás es geografía y acuerdos cuya impronta es innegable, así los saberes, los compases y las técnicas son estrategias para llegar hondo; después, dejarse ir, pues a la danza, a la pasión, no es posible poseerla, es ella la que, si se le permite, transforma, habita, engrandece; cuidarse de sucumbir a su entereza, pretender protegerse de su contundencia, mostrará que se ha sido doblegado por los propios límites que no son los de la danza pues en ella un quiebre anuncia tempestades o dice que éstas han pasado dejando algo, llevándose algo; haciendo vivir.

Sin duda esto es la danza, pero hasta aquí es cercano a la prosa poética. Cómo dar cuenta de todo esto, en qué se asienta la danza que hace posible todo esto. Preguntas que encuentran respuesta en los planteamientos centrales que las investigaciones de este libro han seguido: buscar una teoría general de la vida social o de la naturaleza humana fundada en el arte. Si algún día se logran revelar los se-

cretos de la danza —del arte— y se viviera como si se bailara, habría formas más seductoras incluso para el desarrollo de todo el conocimiento. Esto es lo que presentan los trabajos de este libro, una forma de pensar que en vez de aislarse y apiñarse en categorías rígidas, busca la manera en la que, cual danza, puedan desenvolverse los trazos del ser humano estético que, por definición, está siempre en movimiento. Así, proponen al arte como categoría universal a condición de redefinir universal no como algo dado sino como un porvenir, haciéndola un instrumento de trabajo cuyo punto de partida es que no se puede dar cuenta cabalmente del arte amerindio si no se toma en cuenta su dimensión ritual, es decir, la fuerza de la acción, la potencia del permanente hacer y rehacer y crear en cada acción.

Al buscar extender esto al arte en general, aparecen varias preguntas; por ejemplo, qué debe entenderse por ritual en occidente, sobre todo ante la propuesta de que el estudio del arte ayuda a la comprensión del ritual y viceversa —y esto, por supuesto, sin olvidar las aportaciones ya hechas por autores como Turner o a su manera Elias—. Al parecer la noción del “como si” —trabajada por Araiza— permite resolver este enredo. Según se ha dicho, los rituales reconstruyen el cronotopos del universo y legitiman las concepciones que se tengan del mismo, incluidos, por supuesto y de manera importante, las relacionadas con los hombres. En un evento escénico occidental

sería un exceso decir que ello sucede; sin embargo, es cierto que se puede ver claramente la reconstrucción espaciotemporal propia de cada evento y la legitimación ya no en términos de cosmovisión pero sí en cuanto al “como si”, pues para que una obra de danza, teatro, performance, instalación o incluso cuadros en una galería tengan alguna incidencia en los sujetos, se debe suponer que existe el deseo, la intención, la disposición para que ello suceda.

Lo anterior abre a considerar una vía diferente que también ha sido planteada en el libro, pues al abordar el problema sobre el uso y la transmisión de formas expresivas, llegan a la comprensión de que hay dimensiones del arte que no se agotan en la interpretación, que escapan al significado y bien podría decirse que la danza en su conjunto, salvo rarísimas excepciones, muy lejos está del universo de los significados: qué puede querer decir la circunvalación de un brazo, una pierna al aire, un estrepitoso zapateado. Aquí podrá decirse que las danzas temáticas presentan claramente su historia, sin duda, pero ello no explica cómo es que tales o cuales movimientos tienen la capacidad de narrarla y se regresa aquí a lo anterior, qué puede querer decir una elevadísima danza, tanto que se desenvuelve en puntas, unas manos que acompañan movimientos de los ojos, un guiño del hombro exactamente en el cierre de un compás.

Ya lo dicen en el libro, hay insatisfacción con respecto a las teorías existentes:

- a) Porque fueron creadas para el arte occidental y ahora cabe señalar que no para todo el arte occidental, pues, como se viene diciendo, poco se ha dicho de la danza.
- b) Porque explican desde una visión utilitaria.
- c) Porque lo piensan como objetos museísticos a conservarse de manera prístina o, se agrega ahora, como lucimiento escénico.
- d) Porque lo ven sólo como texto y, se añade en este momento, si bien puede haber texto en la danza, o ésta puede ser vista como texto, sin duda no está ahí su potencial.
- e) Porque lo ven sólo como imagen y, valga agregar, sin prestar atención a las peculiaridades de las imágenes generadas por la danza, por el movimiento.⁷
- f) Porque privilegian a las artes plásticas y he aquí que se está exactamente en lo que se ha dicho, fuera de la plástica, poco trabajo hay.

La coreografía que se traza en el libro tiene como ejes articuladores:

1. El cuestionamiento de la noción de imagen. Aquí aparece, según se viene diciendo, una tarea pendiente para los interesados en el tema. En el libro se despliegan valiosísimas críticas a la noción de imagen, pero hace falta también pensar en otro tipo de imágenes

⁷ Como puede estarse trabajando por autores como Gilles Deleuze, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1* y *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*, Buenos Aires, Paidós, 1984.

como las que se despliegan en el movimiento.

2. Una crítica al enfoque que ve en el arte o en el ritual una fuente de significados y significantes, es decir, las aproximaciones simbolistas que buscan descifrar y tomar al arte como un texto, como reflejo de algo que sucede en otro lado. Ello, independientemente de las valiosas aportaciones que ha logrado, también es cierto que impide observar el cambio de las formas, los efectos pragmáticos y semánticos que provocan las ilusiones ópticas, las figuras ambiguas, la distorsión deliberada; todo lo cual, sin duda, es lo que hace a la danza ser danza; ya lo mencionan los autores, el arte y el ritual apuntan menos a transmitir mensajes simbólicos que a hacer cosas, a producir efectos sobre lo real y principalmente sobre la esfera social. Ya lo decían Lévi-Strauss o Foucault, cada uno, por supuesto, a su manera: la importancia radica sí en lo que se dice, pero de manera vital en cómo —quién, cuándo, dónde— se dice.

3. La crítica a la preponderancia de las artes plásticas ha implicado, además, asumir una separación entre texto y práctica, así como pensar al texto y a la imagen como entidades fijas; al centrarse en ello, observan los autores, se olvidan otras capacidades y cualidades del arte: lo que la creación artística o la acción ritual suscitan por sí mismas y, se agrega ahora, lo que se despliega a partir del movimiento y, más específicamente, del cuerpo en movimiento.

4. Señalan también los límites

de una comprensión de la actividad estética generada porque la interrelación entre las artes aparece irrelevante.

Plantean entonces una jugosa pregunta: de qué modo el ritual, pese a no tener como finalidad ser una manifestación artística, tiene una búsqueda idéntica al arte: explorar las propiedades sensibles del mundo; misma pregunta que puede extenderse aún más: qué es lo que genera que el ser humano, en todo tiempo y lugar, se afane por explorar las propiedades sensibles del mundo y, mejor aún, qué le pasa al ser humano, de qué manera se modifica su experiencia —¿se modifica su experiencia?— al estar en contacto, reconocer, trabajar, explorar las cualidades sensibles del mundo y, no sólo, sino además crear “nuevos mundos” a partir de ello. No está de más tener presente aquel comentario de Geertz: “un punto en común, reside en el hecho de que parece que ciertas actividades están específicamente diseñadas en todas partes para demostrar que las ideas son visibles, audibles y —se necesita acuñar una palabra en este punto— tangibles, que pueden ser proyectadas en formas donde los sentidos, y a través de los sentidos las emociones, puedan aplicarse reflexivamente”⁸.

Si trazamos una ruta que bien podría dar respuesta a los anteriores comentarios, los lineamientos

⁸ Clifford Geertz, “El arte como sistema cultural”, en *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 146.

de los trabajos de este libro han sido:

1. Construir una teoría del arte, no ya una descripción, sino una perspectiva estética del hombre, lo cual es una hermosa manera de decir que el ser humano es un ser estético, *homo aestheticus*, utilizando una vieja manera de reconocer al hombre —junto al *homo ludens* de Huizinga, o quizá en vez de él—. A partir de lo anterior puede establecerse lo que Good ha llamado una noción de “sistema estético” que, se agrega ahora, deberá ser entendido no como la realización de determinados productos, sino como una actitud, una forma de hacer, pensar y estar en el mundo.

2. Tomar como objeto de estudio al arte ritual, ante lo que cabe preguntarse si en Occidente el arte es ritual, tiene algo de ritual, o bien, como ha sido dicho, qué debe entenderse por ritual en Occidente y cuáles serían las consecuencias al asumirlo de esa manera.

3. Mantener el interés por dar cuenta de las dinámicas de creación, uso y transmisión de las formas expresivas del arte ritual, o, dicho de otra manera según se desprende de los análisis presentados en el libro, las formas expresivas y el poder de la experiencia estética.

4. Replantear la noción de objeto debido a que en ciertos contextos no hay una diferencia entre, por ejemplo, objeto, persona y contexto social. Este punto es de particular relevancia pues, se agrega ahora, pondría en tela de juicio la mayoría —si no es que todas— las categorías que Occidente ha uti-

lizado para pensar al mundo y su propio pensamiento. Categorías tales como material/inmaterial, vida/muerte, interno/externo, igual/diferente casi siempre presentadas así, en dicotomías que de hecho son excluyentes pero que no necesariamente responden a los modos de la percepción y que no forzosa-mente construyen desde esa perspectiva a la experiencia. No sólo el arte aparece como un cuestionamiento a esos modos de pensamiento, sino que el cuerpo mismo compromete la eficacia y veracidad de tales planteamientos, por lo menos en lo que a la experiencia se refiere.

5. Observan también dos vías: o bien asumir a la acción lúdica como matriz del arte y del ritual o pensar que el vínculo entre arte y ritual es la acción lúdica, muy similares aunque con matices en donde la segunda opción sirve bien para las artes tradicionales, pero está en la primera —la acción lúdica como matriz del arte y del ritual— la posibilidad de extender un planteamiento a las artes en general, y no sólo, sino que es una excelente vía para comprender la experiencia estética e incluso las distintas maneras en las que “hasta los locos” se construyen un mundo habitable, si no en términos sociales, por lo menos sí individuales.

Para desarrollar sus trabajos, los investigadores han seguido dos estrategias:

1. Preservar las formas intermedias entre arte y ritual, es decir, separarlos analíticamente pero sabiendo que están estrechamente

vinculados; bajo esta perspectiva se analizan, reelaboran y se buscan novedosas formas de aplicar nociones como las ya mencionadas de anacronismo, fantasmático, pathos, puesta en abismo, ambigüedad y vida póstuma, según como pueden ser entendidas en el arte indígena y que, tal vez no sea un exceso asegurar ahora, son las que darían la posibilidad de entender al arte en general al apelar, como se ha insistido, menos a los objetos acabados, a los significados que puedan generar y más al proceso mismo de su creación y a lo que ponen en juego en su realización; atender, pues, la fuerza de la acción.

2. Mantener la diferencia entre arte y ritual al menos como categorías operatorias.

Pero, a partir de los análisis presentados, tal vez surjan otras posibilidades, tal vez hipótesis de trabajo o cuando menos preguntas que no parece ocioso tratar de responder: toda experiencia estética aparece en un momento ritual, la eficacia ritual descansa en la experiencia estética, lo ritual es el arte en los mundos no occidentales y, por supuesto, cómo pensar lo anterior para Occidente.

A la vez, los autores han seguido dos orientaciones que, a decir verdad, no son excluyentes, según puede apreciarse en los trabajos de algunos autores próximos a ellas:

1. Asumir al arte como agencia (*agency*) —siguiendo aquí los conocidos planteamientos de Gell—, es decir, como un acto que produce efectos sociales ya que tiene funciones políticas, económicas, religio-

sas... Apuesta que, con matices, es la que han tomado autores como Geertz, Leach, ciertas propuestas de Turner o Baxandall.

2. Asumir que las actividades artísticas son en principio puramente expresivas, comprenden una visión del mundo, son formas de auto-expresión. Planteamiento que, en términos generales, ha sido el que han seguido autores como Boas, Lévi-Strauss, Turner, en la antropología y Warburg, Panofsky, Gombrich, Didi-Huberman o Deleuze en otras disciplinas.

Cada una de estas estrategias y orientaciones asumidas por los autores se mantiene en lo que cada uno de ellos estudia; sin embargo, los análisis demuestran que hay certidumbres en cualquiera de estas perspectivas por lo que más valdría aceptar que se está ante una gama amplísima de posibilidades y que todo ello puede estar presente dependiendo el tipo de manifestación a la que se refiera, la forma en la que se presenta, las condiciones de su aparición, los mecanismos de su actualización y lo que se pretende estudiar de las mismas.

Cabe resaltar también que los autores abren la posibilidad de estudiar al arte como lo hiciera Lévi-Strauss con el totemismo: que los grupos totémicos aparecen como sistemas de clasificación que permiten establecer reglas de relación, definiendo grupos, pero que a la vez “las clasificaciones totémicas tienen como una de sus funciones esenciales hacer estallar ese cierre del grupo en sí mismo y promover la noción aproximada de



una humanidad sin fronteras”.⁹ Ahora se señala una valiosísima consecuencia que se desprende de lo anterior: en vez de plantear el aislamiento del ser humano como único ente vivo excepcional en el planeta, tal como se concibe en Occidente, hacerlo aparecer como uno más de los seres que lo habitan y en relación con todo lo demás, lo cual se vuelve la clave para la exploración de las fuentes sensibles del mundo.

En un reciente trabajo Adriana Guzmán ha destacado que el cuerpo conforma un *locus* del engendramiento de lo estético.¹⁰ Probablemente un reto para el programa de investigación que los colegas han

⁹ Claude Lévi-Strauss, *Seminario La Identidad*, Barcelona, Petrel, 1981, p. 15.

¹⁰ Adriana Guzmán, “Cuerpo: engendramiento de lo estético”, en *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 87, septiembre-diciembre de 2009, pp. 51-66.

estado desarrollando con notable creatividad sea el de introducir en sus análisis la materialidad y ese campo de lo posible que es el cuerpo y el cuerpo en movimiento como la danza y sus interrelaciones con la expresión artística y las acciones rituales.

Tal vez no sea exagerado decir que el ritual es a la antropología, lo que los mitos a las formas de comprensión de todo pensamiento, lo que el arte a las ciencias en su conjunto, lo que la experiencia estética a la humanidad: piedras de toque que obligan a cuestionar una y otra vez cualquier aseveración; son ámbitos paradójicos que presentan, al parecer, todas las contradicciones posibles: espacios sumamente marcados en los que estalla cualquier categorización; lugares en los que la norma se aplica con toda rigurosidad para encontrar “una loca y abandonada libertad” —según lo dice Rodrigo Díaz—; hacerlos en los que mientras más exacto sea el seguimiento más creatividad aparece, procesos extremadamente reglamentados idóneos para toda liberación, manifestaciones en las que mientras más precisa sea la técnica mayor libertad se encuentra, momentos en los que se legitima incluso lo que la sociedad rechaza, situaciones que logran ser eficaces por jugar con lo que aparentemente es la más prístina realidad... O el ser humano es demasiado contradictorio o se ha diseñado un mundo y maneras de pensarlo que lo hacen parecer como tal. Habrá que asomarse a miradas posibles: los ojos múltiples del arte y del ritual.

Tsik, los números mayas y su historia

Joel García León*

Francisco Barriga Puente, *Tsik*.
Los números y la numerología
entre los mayas,
México, INAH, 2010.

Como profesor de matemáticas me he preguntado constantemente: ¿cómo enseñar matemáticas a estudiantes de áreas lejanas a éstas?, sobre todo a estudiantes de las “ciencias sociales”. Una idea vaga es interesarlos introduciéndonos a sus áreas de estudio mediante “aplicaciones”; esto por supuesto se escribe fácil, sin embargo el trabajo es descomunal. La mayoría de los docentes de matemáticas ignoramos cómo se “aplican”. Así que emprender el trabajo de enseñar matemáticas, implica primero aprender de “otras ciencias” y entender sus preguntas.

La historia de las matemáticas es de gran ayuda en este arduo trabajo. El conocimiento del origen de problemas matemáticos y no matemáticos en diferentes momentos de la historia de la humanidad, así como sus distintas soluciones planteadas, son herramientas que los profesores debemos usar para mejorar nuestra enseñanza. Lamentablemente —siempre hay un pero— el

* Doctor en Ciencias, University of London.



material con que contamos es insuficiente; es decir, en su mayoría está dedicado a la historia de las matemáticas occidentales. En raras ocasiones encontramos textos dedicados a otras culturas, mismas que tienen mucho que aportar en esta materia. El trabajo presentado por Francisco Barriga Puente contribuye a llenar este hueco; es un trabajo que nos introduce precisamente en el corazón del desarrollo de la cultura maya, en especial de las matemáticas. Nos ofrece un magnífico material para empezar a conocer este apasionante tema.

La obra está enfocada sobre todo al desarrollo de las matemáticas dentro de las comunidades mayas no solamente desde el punto de vista histórico, pues también abarca los aspectos antropológico y lingüístico; hay momentos en que no notamos las diferencias entre estos tres temas.

La migración

¿Cuándo apareció el nativo americano como tal?, ¿los pobladores americanos contaban con la herencia de sus ancestros asiáticos? Este trabajo presenta diversas referencias;

algunos opinan que comunidades nómadas —provenientes de distintas regiones— cruzaron el estrecho de Bering hace 11 000 o 12 000 años; sin embargo, la hipótesis más aceptada es que tal transición se dio hace 30 000 o 40 000 años.

Una pregunta pertinente entre académicos dedicados a la historia de las matemáticas es la siguiente: ¿cuándo nacen las matemáticas? Algunos piensan que en el periodo de formalización de los griegos, mientras que otros opinan que es anterior. Los vestigios más antiguos son dos huesos que aparentemente fueron construidos como registro de ciclos o calendarios antiguos; el primero se encontró en una cueva de Lebombo (en el sur africano) y se estima que tiene alrededor de 37 000 mil años. El segundo fue encontrado en Vestonice, Checoslovaquia y su edad se calcula en aproximadamente 32 000 años. Un tercer hueso se encontró en Zaire alrededor de 1950 y se calcula que tiene aproximadamente 20 000 años. De esta manera, la especie humana ha contado y calculado desde hace más de 37 000 años. No resulta descabellado pensar que el ser humano ha contado desde antes de esas

fechas; el autor propone que la humanidad comenzó a contar desde hace más de 40 000 años sus rebaños, sus pertenencias y su relación con la naturaleza mediante sus dedos.

Una conclusión natural es: cuando las poblaciones humanas cruzaron el estrecho de Bering, ya sabían contar y conocían las reglas elementales tanto de contar como de medir. La migración a lo largo del continente permitió la diversificación de culturas y de los grupos étnicos (desarrollados de manera independiente a partir de un mismo origen).

Contar: actividad natural

Las culturas americanas tuvieron distintas ramificaciones en su peregrinar, de modo que resulta pertinente preguntarse cómo contaban y cuáles eran sus coincidencias en cuanto a sistemas numéricos. En principio, los distintos sistemas de numeración encontrados tienen en común a los números 7 y 14. Según el autor de *Tsik*, encaja perfectamente con el ciclo lunar de 28 días (como la menstruación); es decir, el 7 es la cuarta parte del ciclo, mientras 14 representa la mitad. Por ello se identifica a la Luna con la mujer; contar de este modo corresponde a un calendario lunar. Existe también un calendario basado en 260 días —el cual se atribuye a mujeres parteras— que es una aproximación entre la pérdida de la menstruación y el alumbramiento o nacimiento de un infante. De esta manera Barriga Puente nos

introduce en los primeros calendarios lunares creados o heredados por los nativos americanos.

Según Barriga Puente, el estudio de los sistemas numéricos de los indo-americanos tiene siete grupos definidos, listamos de manera reducida éstos:

1. Ártico. Comprende las islas Aleutianas, el archipiélago ártico y Groenlandia. Va desde Alaska hasta la Península del Labrador. Los sistemas numéricos encontrados son 5/10/15/20.
2. Norteamérica. Constituye el límite sur del Ártico y llega hasta la frontera actual entre México y EU. Aquí hace notar el autor la existencia de un sistema monobásico 10 y dibásico 5/10. El sistema vigesimal también existe en regiones aisladas.
3. América Media. Desde la frontera norte mexicana hasta Colombia. Los sistemas más frecuentes son 5/20, 10/20 y 5/10/15/20.
4. Andes. Desde Maracaibo hasta la Patagonia por la ruta de los Andes. Imperan en esta zona los sistemas monobásicos 10 con algunos casos de sistemas 5/10.
5. Antillas. Costa atlántica de Venezuela y las Guayanas, justo entre la cordillera de Mérida y las montañas de Tumuc Humac. Sistemas encontrados: 5/20 y 5/10/15/20.
6. Brasil. Abarca las regiones del Orinoco, el Amazonas, el Mato Grosso y el gran Chaco. Aquí hay que notar que existen dos sistemas predominantes: el binario y los sistemas improductivos (aquellos que no son capaces

de combinar numerales para expresar cantidades muy grandes).

7. Fuego. Desde la costa austral de Chile, pasando por las tierras aledañas al estrecho de Magallanes y la Isla Grande de Tierra del Fuego. Como en la categoría anterior, sólo cuentan con el sistema binario y sistemas improductivos.

Resalta el hecho de que en la región maya —sur de Mesoamérica— la existencia del sistema vigesimal es frecuente, por ello se reconoce como el sistema de conteo maya.

Las matemáticas y sus motivaciones

Barriga Puente señala grandes motivaciones como la inspiración para la creación de poderosos sistemas numéricos en el continente americano: el comercio, la astronomía y los registros estadísticos.

El primer ejemplo es el de los indios pomos, en California. Contaban con los *wampum*, que eran rondanas de concha tallada, las cuales se utilizaban como dinero. El comercio era tan grande, que con base en la práctica calculaban grandes cantidades.

En Mesoamérica, los mayas tenían dos calendarios relacionados entre sí: el *tzolkin* (calendario sagrado de 260 días ordinarios) y *ha:b* (año vago de 365 días ordinarios). Su sistema vigesimal les permitía calcular cantidades exageradamente grandes, por ejemplo en la Estela 1 de Cobá registran el día

cero del origen del universo, que en otras palabras significa una “especie de *big bang* maya, que es $188573189891097 \times 10^4$, más antiguo que la teoría moderna del *big-bang* propuesta por Hawking en 1988”, nos dice al autor.

El aparato estatal inca basó su funcionamiento en la información organizada y la estadística. Registraron de manera estadística censos poblacionales, matrimonios, nacimientos y defunciones; del mismo modo contabilizaban animales domésticos y cosechas. Usaban un registro tributario, inventariaban los almacenes reales y conocían exactamente las reservas acumuladas del Estado. Por supuesto, lo anterior fue posible gracias a que contaban con sistemas numéricos potentes de grandes alcances.

Hasta aquí tenemos un recuento general de cómo los números son parte fundamental de la vida de los pobladores indoamericanos. Merece la pena estudiar con mayor profundidad estos temas, y *Tsik* nos permite a nosotros, los principiantes, deleitarnos y aprender con ellos.

Como profesor de matemáticas encuentro problemas interesantes dentro del texto, algunos de ellos se pueden plantear dentro del aula a estudiantes de licenciatura. Los problemas pueden ser estimulantes para aquellos estudiantes de matemáticas interesados en el desarrollo de esta ciencia en Mesoamérica. Así, la obra es recomendable para estudiantes no sólo de antropología e historia.

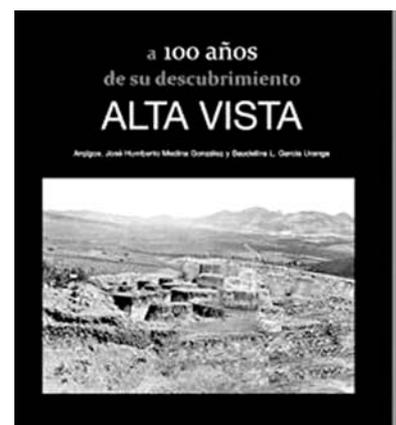
Altavista, en el siglo de su descubrimiento

María Cristina Morales
Viramontes*

Humberto Medina González y
Baudelina L. García Uranga,
*A 100 años de su descubrimiento:
Alta Vista*, México, INAH /
Gobierno del Estado de Zacatecas/
Cuadrante Plástico, 2010.

La sola vista del volumen significa en sí un atractivo. Presenta una interesante portada con la fotografía antigua y a color del sitio sobre un fondo negro que la hace resaltar sobre manera. Pero el libro no es sólo apariencia, que en parte sería un aspecto atractivo para los desconocedores del tema... se trata de un trabajo pleno de detalles. La obra inicia con el aspecto histórico, hablando de la denominación otorgada como Real de Minas al

* Centro INAH Zacatecas.



municipio de Chalchihuites, junto con su vecino Sombrerete, así como de la transformación del paisaje a raíz de los trabajos de minería en el área.

Tras esto, aborda el estado de los conocimientos arqueológicos de la región antes del descubrimiento del sitio, así como las diferentes menciones que sobre el Real de San Pedro de los Chalchihuites hacen José Arlegui en 1733 (refiriéndose a las edificaciones de La Quemada) y el Bachiller Bartolomé Sáenz de Ontiveros en 1777, o en los trabajos de exploración de Berghes en 1832 por contrato del entonces gobernador Francisco García Salinas, quien registrara las ruinas de lo que hoy se conoce como Cruz de la Boca. Continúa con las exploracio-





nes en 1866 por parte del francés Guillermin Tarayre, mediante las que se reconocen las vetas de piedras de color verde conocidas como *chalchihuitl* en el distrito minero de Chalchihuites.

Más adelante se habla de las exploraciones arqueológicas realizadas por cinco zacatecanos: Carlos Fernández, Ramón Castañeda, Oliverio Díaz, Buenaventura Ríos y Genaro García. Sus resultados se publican en el *Demócrata*, y el *Monitor Republicano*, así como en los *Anales del Museo Nacional de México*, *El Minero Mexicano*, y el *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* en 1892. En dichos artículos ya se habla de cavernas, cubículos y montículos como vestigios de la cultura de antiguos pobladores, además se da testimonio de la presencia de petrograbados. En 1908 tiene lugar la primera excursión arqueológica por parte de Gamio y del Museo Nacional de México al noroeste de Zacatecas, la cual concluye con el descubrimiento y exploración del sitio en el rancho de Buena Vista o Alta Vista, el 14 de septiembre del mismo año. El periódico *El Imparcial*

da cuenta de este acontecimiento en octubre del mismo año. Posteriormente, hasta 1910 se publica el trabajo científico en los *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*; en este informe se describen dos copas de cerámica con decoraciones en pseudocloisonné. Una de ellas representa un águila con las alas y garras extendidas con una serpiente en el pico. El trabajo de Gamio concluye con su tesis de maestría para la Universidad de Columbia, donde da a conocer los resultados de sus investigaciones. De ahí continúa detallando las restauraciones y trabajos de mantenimiento que se realizan en el área. Finalmente aborda los trabajos de la Universidad de California, que en busca de las rutas de difusión, parten del análisis de culturas del norte de México para adentrarse hasta abordar la cultura Chalchi-huites, de la que Kelley detalla los rasgos —así como los de la cultura San Gabriel— y cuyas gráficas y elementos culturales comparativos aparecen ilustrados. En otro capítulo se mencionan las exploraciones de la doctora Kelly, a la vez que las participaciones de

arqueólogos e historiadores mexicanos como Román Piña Chán, Wigberto Jiménez Moreno y Pedro Armillas, que son parte de un proyecto en la región encabezado por la doctora.

En varios capítulos posteriores se describen las temporadas de trabajo que se realizaron en el sitio por parte de diferentes personajes e instituciones, dándole a cada uno su lugar en sus diferentes momentos, de modo que todos los personajes involucrados aparecen aquí mencionados. Se incluyen además documentos e imágenes, y por supuesto fotografías de los personajes y de lo que se va descubriendo en el sitio. De esta forma recorren detalladamente todos los momentos y etapas de trabajo, hasta llegar a las últimas fechas ya con la creación del museo de sitio.

La segunda parte aborda la importancia del sitio debido a sus características y los conocimientos astronómicos reflejados en la simbología de las construcciones o en la cerámica, como es el caso de la presencia de la imagen del águila portando una serpiente o la orientación del sitio. Nos percatamos de todo lo que significan para diversos autores de distintas corrientes los elementos iconográficos que aparecen en el lugar. Ellos los relacionan con culturas más cercanas (como la huichol actual) o con otras más alejadas (como la teotihuacana), basándose en los códices, la cerámica y otros materiales, de los cuales se presentan ilustraciones, con un estilo sobrio y elegante y con un rico colorido que hace resaltar aún más las ilustraciones.

ANTROPOLOGÍA

BOLETÍN OFICIAL DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

NUEVA ÉPOCA, SEPTIEMBRE-DICIEMBRE DE 2010

90

- Una aproximación a la música prehispánica azteca
Alfonso Garibay García / Ricardo Manuel Pilón Alonso
- Flautas dobles de la fase Comala en el occidente de México: organología y posibles prácticas musicales
Abraham Elías López
- El cascabel como instrumento musical prehispánico
Raúl Ybarra / Katia Marmolejo Marina
 - Reconstrucción de aerófonos de cinta
Francisco Camacho Morfin
- Las tarimas de percusión de la costa del Pacífico mexicano. El dilema de un origen
Alejandro Martínez de la Rosa
 - La música de tunditos entre los hñahñú del noreste de Guanajuato
Alfonso Muñoz Güemes / Gabriel de Dios Figueroa
- Refuncionalización y resignificación de instrumentos musicales entre los mayas yucatecos, un fenómeno histórico
Nidelvia Vela Cano / Elías Alcocer Puerto

Memoria del V Foro Internacional de Música Tradicional



- Llave del altar: ejecutantes e instrumentos del Xantolo en comunidades
Gerardo García González
- Ejercer el destino. Acercamiento al proceso de formación de los ejecutantes de son arribeño
Olimpia Montserrat Valdivia Ramírez
- El bajo de espiga en la Sierra Norte de Puebla
Jessica Gottfried
- La guitarra séptima mexicana
Jorge Martín Valencia
- Sobre el “caviar y las garnachas”. La guitarra como instrumento de expresión multicultural
Anastasia Guzmán “Sonaranda”
- Panorama de músicas tradicionales catalanas
Jaume Ayats
- Instrumentos para armar identidades. Panorama de las músicas de raíz en los “Països Catalans”
Francesc Tomas Ayemrich
- Mizmar, darbuka y rababah. Instrumentos tradicionales del folclore egipcio en la región del Sa'id
Ana Luisa Madrigal Limón
- La música tradicional y la música para niños
José Gabriel Sanvicente
- Fundidores de campanas de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México en el siglo XVI
Alfredo Nieves Molina
- La guitarra de son del Sotavento mexicano. Organología de una familia de instrumentos de cuerda punteada
Francisco García Ranz
- “No pegue la cola, pegue el pulmón”; representaciones simbólicas en el *Santo Teponaztle* de San Juan Atzingo
Reyes L. Álvarez Fabela
- De la capilla de coro renacentista a la capilla de viento en el contexto de parroquias y doctrinas de Oaxaca entre los siglos XVI al XIX
Sergio Navarrete Pellicer
- Los órganos de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México
Viridiana Olmos



ANTROPOLOGÍA

BOLETÍN OFICIAL DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

NUEVA ÉPOCA, ENERO-ABRIL DE 2011

91

Memoria del VI Foro Internacional de Música Tradicional

- La música como medio de comunicación entre el hombre y las deidades en la sociedad mexicana
Rafael Chaveste Navarrete
- Mestizaje musical novohispano
Jaime Enrique Cornelio Chaparro
- Música novohispana de los siglos XVI y XVII: manifestación sincrética de lo europeo e indígena
Anna Jurek Nattan
- La lucha por el dinero: conflicto entre dos capillas musicales poblanas ◦ *Raúl Heliodoro Torres Medina*
 - Censura de la Inquisición: 231 años de un son mexicano ◦ *Alejandro Martínez de la Rosa*
 - Las señoritas al piano: dedicación musical de la mujer en el siglo XIX ◦ *Alfredo Nieves Molina*
- Partituras de piano del siglo XIX, localizadas en el Archivo Musical del Instituto Cardenal Miranda
María Alejandra Juan Escamilla
- De prodigios y escándalos: música y fiesta o la descripción de lo popular según los escritores del siglo XIX
Roque Alarcón Guerrero
- Rubén M. Campos y su investigación sobre folclore musical mexicano en el Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología ◦ *José Arturo Aguirre Hernández*
- Los kioscos de música y las bandas de viento en México durante el Porfiriato ◦ *Rafael Antonio Ruíz Torres*

- Oposición política, bandolerismo y revolución en La Laguna de Durango a través de sus corridos, 1880-1910
Daniela Andrade Gaxiola
- Ensamblajes epistemológicos o la construcción del conocimiento sobre la polifonía lagunera
Nadia Romero
- Las piezas musicales de la Tierra Caliente del Balsas: mestizaje, contextos y cultura propia ◦ *Raquel Paratso*
- El son mariachero de *La Negra*: de “gusto” regional independentista a “aire” nacional contemporáneo
Jesús Jáuregui
- Nostalgia por una patria imaginada: la música del mariachi en la antigua Yugoslavia ◦ *Branja Mijatović*
- El repertorio tradicional de los sones jarochos de tarima. Práctica y uso actual
Rubí C. Oseguera Rueda / Francisco García Ranz
- La participación de la mujer en el mariachi: el caso del son “El cascabel” ◦ *Leticia Isabel Soto Flores*
- La Orquesta Típica de la Ciudad de México: patrimonio cultural intangible ◦ *Odette Waller / Yasbil Mendoza / Mariano Herrera / Mónica Corona*
- El espionaje mexicano: el caso de los cantores en Juchitán durante el movimiento de la COCEI (1973-1983)
Laura Beatriz Moreno Rodríguez
- La tina, ¿instrumento típico de México?
Francisco Camacho Morfín
- ¡Échale un quinto al piano... o púchale al mp3! Un recuento de fuentes fonográficas y la necesidad de una fonoteca de Michoacán ◦ *Jorge Amós Martínez Ayala*
- Los músicos del no lugar: de boteadores y amenizadores urbanos, una etnomusicología para lo cotidiano y lo próximo ◦ *Alonso Arjona Gaytán*
- La chilena de Santiago Pinotepa Nacional, Oaxaca: de los orígenes a la identidad étnica
Fermín Antonio Estudillo Tolentino



Invitación

a colaborar en *Antropología. Boletín Oficial del INAH*

Con trabajos inéditos sobre antropología e historia, así como con noticias, reseñas, presentaciones de libros, avances de proyectos, documentos inéditos, traducciones y notas, bajo las siguientes normas de presentación:

1. Los artículos enviados podrán abordar temas de historia, antropología, etnohistoria, arqueología, conservación, restauración, lingüística y patrimonio cultural. Se presentarán en forma pulcra, en hojas bond carta y en archivo word, en mayúsculas y minúsculas, con espacio y medio de interlineado, en familia arial o times de 12 puntos. Su extensión no excederá las 40 cuartillas, incluidas ilustraciones, notas a pie de página y bibliografía (una cuartilla es igual a 1800 caracteres de texto capturado).

2. Las colaboraciones sobre presentaciones de libros, conferencias, ponencias, avances de proyectos, informes, documentos inéditos, reseñas y notas, seguirán las recomendaciones anteriores, salvo que tendrán una extensión no mayor de 15 cuartillas.

3. La bibliografía consultada deberá incluirse como notas a pie de página, en las que se observará el siguiente orden: *a)* nombre y apellidos del autor, *b)* título de la obra en cursivas o itálicas, *c)* tomo y/o volumen, *d)* lugar de edición, *e)* nombre de la editorial, *f)* año de la edición, *g)* página o páginas citadas.

4. Los artículos de revistas consultados deberán citarse: *a)* nombre y apellidos del autor, *b)* título del artículo entre comillas, *c)* nombre de la publicación en cursivas o itálicas, antecedido con la preposición “en”, *d)* volumen y/o número, *e)* meses y año de la publicación, *f)* página o páginas citadas.

5. Los capítulos o artículos en libros deberán citarse: *a)* nombre y apellidos del autor, *b)* título del capítulo o artículo entre comillas, *c)* título del libro en cursivas o itálicas, antecedido de la preposición “en”, *d)* tomo y/o volumen, *e)* lugar de edición, *f)* editorial, *g)* año de la edición, *h)* página o páginas citadas.

6. Los archivos citados en notas al pie deberán incluirse así: *a)* nombre completo del archivo la primera vez que se mencione, con sus siglas entrecomilladas para

citas posteriores, *b)* ramo, nombre del notario u otro dato que indique la clasificación documental, *c)* legajo, caja o volumen, *d)* expediente, *e)* foja.

7. Las locuciones latinas se utilizarán en cursivas, de la siguiente manera: *op. cit.* = obra citada; *ibidem* = misma obra, diferente página; *idem* = misma obra y misma página; *cfr.* = compárese; *et al.* = y otros. Las abreviaturas se utilizarán de la siguiente forma: p. o pp. = página o páginas; t o tt. = tomo o tomos; vol. o vols. = volumen o volúmenes; trad. = traductor; f. o ff. = foja o fojas; núm. = número.

8. La inclusión de imágenes se indicará en el cuerpo del texto, pero estos elementos se presentarán en archivos separados, en formato jpg o tiff con resolución de 300 dpi, perfectamente identificadas con sus respectivos pies de imagen, que incluyan fuentes y créditos.

9. Las colaboraciones enviadas serán revisadas y editadas de acuerdo con las normas arriba señaladas y los lineamientos editoriales de la Dirección de Publicaciones del INAH. Las sugerencias hechas por el dictaminador y/o editor serán sometidas a la consideración y aprobación del autor. Cada autor recibirá cinco ejemplares del número de la revista que incluya su artículo, o tres ejemplares si se tratase de una colaboración en coautoría o por la publicación de una noticia, reseña, avance de proyecto o presentación de libro.

10. Toda colaboración deberá incluir en hoja aparte la siguiente información: nombre del autor, dirección, número de teléfono, de celular, de fax y de correo electrónico, institución en que labora y horarios en los que se le puede localizar. Podrá ser enviada, en impresión láser y archivo digital en CD, a la siguiente dirección:

Antropología. Boletín Oficial del INAH
Benigno Casas, editor
Dirección de Publicaciones, CND-INAH
Insurgentes Sur 421, séptimo piso, col. Hipódromo,
CP 06100, México, D.F.
Tel. 4040 4300 ext. 416624, fax: ext. 416609
Correo electrónico: bcasas.cnd@inah.gob.mx



 Instituto Nacional
de Antropología
e Historia

 **CONACULTA**