

HISTORIA

Hispanos y levantinos en el comercio del Caribe mexicano, 1880-1914

Delia Salazar Anaya

Cuándo llegará ese cuando (Guerrero y Acatempan en la revolución de Independencia)

Jesús Guzmán Urióstegui

Derrota a la Mar del Sur:

trazas de una senda de afrodescendientes libres y cautivos en la segunda mitad del siglo XVIII

José Arturo Motta Sánchez

ANTROPOLOGÍA

Matrimonio e identidad, una visión desde el género

José Íñigo Aguilar Medina /

María Sara Molinari Soriano

Mexicanos guadalupanos

en Quebec y Toronto

Rosa María Vanegas García /

Iván Franco

Una contribución a la teoría de los ritos de paso a partir de la Judea (Semana Santa) de los coras

Jesús Jáuregui



A imagen del hijo, presencia de Dios: devoción a la Candelaria en la ciudad de México

J. Katia Perdigón Castañeda

SOCIOLOGÍA

Entre la antropología y la sociología: introducción a dos textos de Pierre Bourdieu

Selene Álvarez Larrauri

Familia y parentesco.

De la regla a las estrategias: una entrevista con Pierre Bourdieu

Pierre Lamaison

Objetivación participante

Pierre Bourdieu

ARQUEOLOGÍA

Cholula y su paisaje, un ejemplo de orden social ligado al calendario de horizonte

Sergio Suárez Cruz

ANTROPOLOGÍA FÍSICA

Restos óseos humanos: patrimonio no valorado

Albertina Ortega Palma / Jorge Cervantes Martínez

PATRIMONIO CULTURAL

Arquitectura sacra contemporánea en el Estado de México

Fermín Alí Cruz Muñoz / María Estela Muñoz Espinosa /

Alejandro Alí Cruz Muñoz

Circulación de bienes inalienables en los museos comunitarios. Aportaciones para un nuevo concepto de patrimonio cultural

Juan Luna Ruiz

Iconografía: la mitra como insignia pontifical

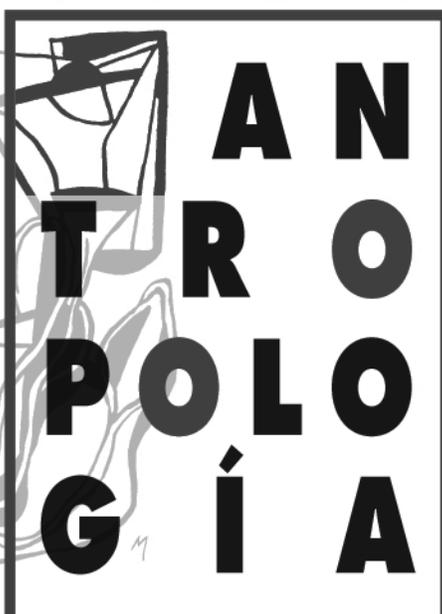
María Estela Muñoz Espinosa / Alejandro Alí Cruz

Muñoz / Fermín Alí Cruz Muñoz

83-84

ISSN 0188-462X

BOLETÍN OFICIAL DEL INSTITUTO



NUEVA ÉPOCA
JULIO/DICIEMBRE DE 2008

NACIONAL DE ANTRPOLOGÍA E HISTORIA

HISTORIA

Hispanos y levantinos en el comercio del Caribe mexicano, 1880-1914
Delia Salazar Anaya
3

Cuándo llegará ese cuando (Guerrero y Acatempan en la revolución de Independencia)
Jesús Guzmán Urióstegui
19

Derrota a la Mar del Sur: trazas de una senda de afrodescendientes libres y cautivos en la segunda mitad del siglo XVIII
José Arturo Motta Sánchez
24

ANTROPOLOGÍA

Matrimonio e identidad: una visión desde el género
José Íñigo Aguilar Medina / Ma. Sara Molinari Soriano
31

Mexicanos guadalupanos en Quebec y Toronto
Rosa María Vanegas García
43

Una contribución a la teoría de los ritos de paso a partir de la Judea (Semana Santa) de los coras
Jesús Jáuregui
53

A imagen del hijo, presencia de Dios: devoción a la Candelaria en la ciudad de México
J. Katia Perdigón Castañeda
71

SOCIOLOGÍA

Entre la antropología y la sociología: introducción a dos textos de Pierre Bourdieu
Selene Álvarez Larrauri
78

Familia y parentesco. De la regla a las estrategias: una entrevista con Pierre Bourdieu
Pierre Lamaison
83

Objetivación participante
Pierre Bourdieu
95

ARQUEOLOGÍA

Cholula y su paisaje, un ejemplo de orden social ligado al calendario de horizonte
Sergio Suárez Cruz
106

Restos óseos humanos: patrimonio no valorado
Albertina Ortega Palma / Jorge Cervantes Martínez
116

PATRIMONIO CULTURAL

Arquitectura sacra contemporánea en el Estado de México
Fermín Alí Cruz Muñoz / Ma. Estela Muñoz Espinosa / Alejandro Alí Cruz Muñoz
123

Circulación de bienes inalienables en los museos comunitarios. Aportaciones para un nuevo concepto de patrimonio cultural
Juan Luna Ruiz
132

Iconografía: la mitra como insignia pontifical
Ma. Estela Muñoz Espinosa / Alejandro Alí Cruz Muñoz / Fermín Alí Cruz Muñoz
140

RESEÑAS

Vida cotidiana e historia
Héctor Siever
148

Imágenes de Charcas, S.L.P.
Arcelia Rayón
153

NOTAS

Centenario
Luz Elena Gómez Cervantes
157

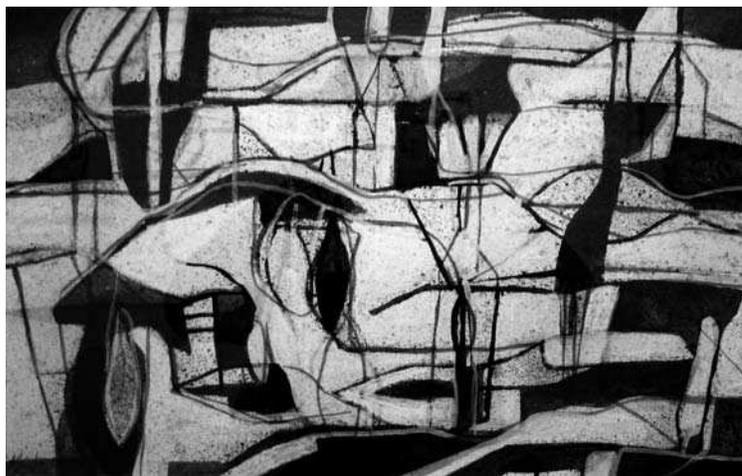
ILUSTRA ESTE NÚMERO:

Gabriel Macotela

Los dibujos y pinturas que ilustran este número del Boletín son obra del artista tapatío Gabriel Macotela y forman parte de la exposición Aventura de la mirada que el año pasado le organizó el Centro Cultural Indianilla de la ciudad de México. La muestra consta de una serie de tintas y acrílicos sobre papel de mediano y gran formato, realizada entre el 2006 y el 2008, cuya temática aborda el paisaje en un sentido marcadamente lírico y en dos direcciones que apreciamos como principales: la de lo orgánico-biológico y la de lo inorgánico-industrial, que se conjugan en originales planos estructurales en donde le autor pone en juego sus intuiciones creadoras para lograr atractivas armonías entre el blanco y el negro de las tintas y el color de las pinturas.

Macotela es un artista comprometido con su entorno, y para la crítica especializada desarrolla un discurso plástico acorde con la realidad circundante, a veces decadentista, cuando se refiere a situaciones sociales que afectan al hombre a causa de la crisis, la guerra, el totalitarismo, etcétera. No obstante, su obra artística la desarrolla sin enredarse en los métodos y reflexiones que lo lleven al callejón del los “ismos”, en el que suelen caer algunos creadores seducidos por la autocomplacencia y la catalogación. Su acción creadora se torna a veces experimental, pero también reflexiva, y en su obra plástica logra atractivos acabados, composiciones o volúmenes que impactan la visualidad y condición anímica de quienes lo contemplamos. En sus trabajo se refleja asimismo toda su pasión como artesano y artista, así como su amor por las superficies transgredidas por el tiempo, que de tan derruidas parecen representar los principios civilizatorios. Su obra ha sido elogiada por la crítica nacional e internacional, que le han prodigado diversos reconocimientos en su trayectoria profesional.

Sobre su formación artística él mismo señala: “me tocó la suerte de pasar por una muy buena época, preciosa, de



la Academia de San Carlos, donde había maestros maravillosos como Felguérez y Aceves Navarro, con quien estudié. Y toda ésta fue también la época de los grupos, yo pertenecí al grupo Suma y a mí me tocó la formación en San Carlos, la cual marcó mucho de mi trabajo en los cuatro o cinco años que estuve ahí”. Aunque las imágenes aquí seleccionadas se refieren al dibujo y la pintura, Macotela también se distingue por su trabajo escultórico en donde incursiona con una variedad de técnicas y materiales como la cerámica, el metal o las maquetas, lo mismo que en el grabado, de producción considerable y en múltiples técnicas, logrado con los mismos estándares de calidad de sus pinturas y esculturas.

Como pintor, escultor y grabador no oculta su renovada pasión hacia la “caótica, bella y fea” ciudad de México, adonde llegó de niño con su familia y en donde decidió quedarse para empezar a quererla y disfrutarla casi sin darse cuenta. Esa actitud se refleja en la mayor parte de su obra cuando explica: “siempre me ha gustado el tema urbano, la arquitectura, la construcción y el hombre dentro de esta terrible ciudad que tiene de todo, además de su problemática social, política y demás, en que también he participado. [...] Las urbes disparan cantidad de elementos visuales, de lenguajes, de maneras de vivir, de comunicarse, de la velocidad, del tiempo y de la estética misma. Provocan miles de cosas. La ciudad se ha vuelto un fenómeno muy explosivo en la pintura, la literatura, el cine, en todo”. Lo que en esta publicación se muestra de su obra refleja esa particular percepción suya, y agradecidos con él estamos por permitirnos reproducir las imágenes de Aventura de la mirada (N. del E.).

Hispanos y levantinos en el comercio del Caribe mexicano, 1880-1914



El 18 de noviembre de 1903 llegó al puerto de Veracruz, procedente de Kartaba, Líbano, Domingo Kuri Ziadi. El inmigrante, de más de 1.70 metros de estatura, tez morena, ojos castaños, pelo negro, nariz recta y tan joven como otros inmigrantes llegados a México entre los 16 y 18 años de vida, fue sin duda el recuerdo más vivo del agradecimiento de sus paisanos y un ejemplo significativo de un proceso migratorio de origen externo llegado a México entre 1880 y 1914, cuyo devenir se insertó en la intensa actividad comercial de los puertos caribeños.¹ Así como Domingo recibió a sus paisanos procedentes del Monte Líbano y otras zonas del Levante, recién llegados a la principal rada de México, les ofreció un préstamo o les facilitó créditos ventajosos para adquirir las primeras agujetas, telas o listones que empezarían a ofertar de casa en casa para abrirse un camino más próspero en tierras mexicanas, muchos inmigrantes procedentes de otras latitudes también recibieron la ayuda o la buena acogida de familiares y paisanos para llegar a América en esos años.

Aunque en el caso mexicano el número más crecido de inmigrantes externos llegó a Veracruz y Progreso —principales puertos de ingreso de los flujos transoceánicos en México— y sólo pasaron unos días o semanas en dichas localidades, para buscar nuevos derroteros en ciudades interiores de clima más benigno, algunos optaron por acercarse en los puertos

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Domingo Kuri formó en el puerto de Veracruz el almacén El Arca de Noé, en sociedad con Salomón Nasta. El prestigiado almacén también servía para surtir a sus compatriotas y como consulado del Medio Oriente en Veracruz; AGN, Registro Nacional de Extranjeros (AGN-RNE en adelante), tomado de Stella María González Cícero y Jorge Nacif Mina (coords.), *Libaneses en México*, México, Archivo General de la Nación/Fideicomiso para la Preservación de la Memoria de México/Instituto Cultural Mexicano Libanés, A. C., México, 2001, s.p. (disco compacto); Carlos Martínez Assad y Martha Díaz Kuri, “Los libaneses un modelo de adaptación”, en Carlos Martínez Assad (ed.), *Veracruz, Puerto de llegada*, México, H. Ayuntamiento de Veracruz, 2000, pp. 70-72; Patricia Jacobs Barquet, *Diccionario enciclopédico de mexicanos de origen libanés y de otros pueblos del Levante*, México, Fonca/Inversora Bursátil/Sanborns/Ediciones del Ermitaño Minimalia, 2000, p. 232.

marítimos y fluviales de la región caribeña. Hacia 1895, aunque Veracruz y otras radas menores del cantón del mismo nombre como Alvarado y Tlacotalpan concentraron a más de la mitad de los extranjeros residentes en localidades porteñas, otros núcleos se asentaron en San Juan Bautista, Ciudad del Carmen, Progreso, Campeche, Minatitlán, Puerto México y Tuxpan, y a cuenta gotas en Frontera, Tecolutla, Nautla, Champotón, Sisal, Cozumel y aun en Puerto Morelos.²

Si bien la solidaridad entre inmigrantes de un mismo origen nacional o regional, filiación étnica o cultural, en buena medida ha sido un elemento constante en la dirección y la intensidad de los trasvases de población de carácter internacional a largo plazo, la existencia de múltiples redes familiares y sociales vinculó a las naciones proveedoras con las receptoras. Más allá de los entramados asociados a los grandes flujos de inversión, los acuerdos internacionales o las políticas públicas en materia migratoria,³ la herencia étnica o cultural y el nicho económico de inserción mayoritaria en los puertos del Caribe hispano, también definió la peculiaridad de los inmigrantes asentados en ellos y

² Dirección General de Estadística (MDGE), *Censo general de la República Mexicana. Verificado el 20 de octubre de 1895. A cargo del Dr. Antonio Peñafiel*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 30 vols., 1897-1899; MDGE, *II Censo de la República Mexicana. Verificado el 28 de octubre de 1900. Conforme a las instrucciones del Dr. Antonio Peñafiel*, México, Imprenta y Fototipia de la Secretaría de Fomento, 30 vols., 1901-1905; MDGE, *III Censo de población de los Estados Unidos Mexicanos, Verificado el 27 de octubre de 1910*, México, vol. I, Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda, Departamento de Fomento, 1918, 556 pp.; vol. II, Departamento de Aprovisionamientos Generales, Talleres Gráficos del Gobierno Nacional, 1918, 1342 pp.; vol. III, Poder Ejecutivo Federal, Departamento de Aprovisionamientos Generales. Dirección de Talleres Gráficos, 1920, 1106 pp. (*Censos generales de población, 1895-1910*, en adelante). Información sobre nacionalidad, en base a la MDGE, *División territorial de los Estados Unidos Mexicanos*, formada por la Dirección General de Estadística, México, Imprenta y Fototipia de la Secretaría de Fomento, 1912-1917 y Secretaría de Agricultura y Fomento, 30 vols., 1918-1919.

³ Sobre la teoría de los sistemas migratorios véase Stephen Castles y Mark J. Miller, *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas/Instituto Nacional de Migración/Fundación Colosio/Miguel Ángel Porrúa (Conocer para decidir), 2004.

perfiló el imaginario sobre su presencia en México. Los españoles con sus grandes o pequeñas tiendas de abarrotes y conservas nacionales e importadas; los alemanes con sus bien surtidas ferreterías y mercerías; los italianos con refinados expendios de dulces, pastas y confites; los estadounidenses con sus modernos negocios de maquinaria industrial o agencias de seguros e inversiones; y poco a poco, los libaneses, con sus comercios de paños y bonetería al menor o al mayor.⁴

Aunque el sur y oriente del país vieron la llegada de otros flujos de inmigrantes,⁵ la vocación mercantil de las localidades portuarias del Golfo de México y el mar Caribe permitió el asentamiento de un amplio número de fuereños que incursionaron en el ramo comercial. Así como botón de muestra de la llamada “modernidad porfiriana”, las ciudades porteñas vieron la multiplicación de casas comerciales en donde se observaba gran especialización, muchas veces perfilada por el origen migratorio de sus propietarios, que competían por el control de mercados o por jugosas comisiones, como representantes de las firmas que se dedicaban a la explotación de recursos naturales que requerían resolver trámites aduaneros, embarcar, desembarcar y almacenar insumos y mercaderías y aún para obtener préstamos dirigidos a refaccionar sus inversiones.

En los puertos de mayor importancia del Caribe mexicano abundaban firmas comerciales cuyos propietarios casi siempre eran extranjeros. Pero, prácticamente en todos ellos se asentó un elevado número de

⁴ Véase Ricardo Pérez Montfort, “Veracruz: puerta y puerto de migraciones, siglos XIX y XX. Apuntes para una galería de retratos migratorios a la vuelta de un siglo”, en *XXIV Jornadas de Historia de Occidente. México: movimientos migratorios*, 28 y 29 de noviembre de 2002, Jiquilpan de Juárez, Michoacán, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, A. C., 2003, pp. 63-86 y los ensayos reunidos en Carlos Martínez Assad (ed.), *op. cit.*

⁵ Fue el caso de colonos italianos, franceses, portorriqueños, jamaquinos o cubanos, o un amplio número de trabajadores bajo contrato que fueron importados por la carencia de brazos en zonas de cultivo de exportación o en la construcción de canales y vías férreas, como chinos, coreanos, canarios y cubanos. A ellos se sumó un amplio número de trabajadores europeos y estadounidenses, entre los que destacaron ingenieros y técnicos especializados, dedicados a la modernización de puertos, operación de buques, ferrocarriles, industrias, maquinaria y en la explotación del petróleo, o incluso algunos refugiados políticos como los independentistas cubanos.

comerciantes españoles —como lo habían hecho desde el periodo colonial—, y otros mercaderes de origen levantino (libanés, sirio, palestino o turco) que incursionaron en novedosos sistemas de ventas a partir de la octava década del siglo XIX, cuyo monto tendió a multiplicarse al inicio del siglo XX. Es por ello que dedicaremos estas líneas a estos dos grupos migratorios cuyo comportamiento si bien ofrecen algunos paralelismos con el devenir de sus compatriotas llegados a otros puertos del mar Caribe, como podría ser el caso de La Habana,⁶ también mostraron ciertos contrastes regionales en el territorio mexicano, derivados en buena medida de la especificidad histórica regional y del sistema migratorio que favoreció su desarrollo.

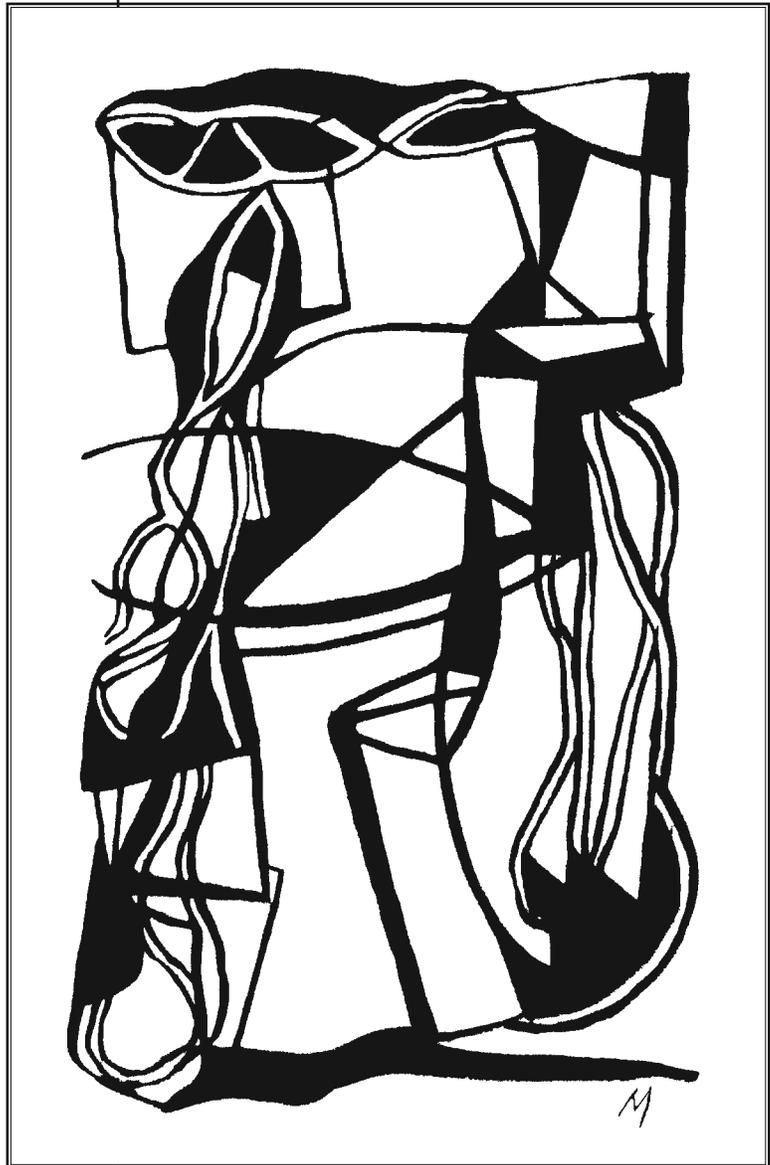
Los hispanos

La significativa presencia de comerciantes españoles en el puerto de Veracruz ha sido una constante histórica desde el periodo virreinal, pero sus cuentas tendieron a incrementarse entre 1880 y 1914. Tal fue el caso que, hacia 1895 el cantón de Veracruz —conformado por los municipios de Veracruz, Tlalixcoya, Tlacotalpan, Soledad de Doblado, Alvarado, Paso de Ovejas y Medellín—⁷ concentró al 56 por ciento de los españoles residentes en cantones, partidos y municipios porteños del Caribe mexicano, según los resultados que arrojó el primer censo demográfico nacional; importancia que tendió a aumentar hacia 1910, cuando su concentración aumentó al 71%.⁸ Sin duda las obras de saneamiento e

⁶ En los puertos cubanos, por ejemplo, los libaneses al igual que en México se dedicaron fundamentalmente al comercio de paños y bonetería. Véase Mayda Jiménez García, “La migración árabe en el Caribe: el caso de Cuba”, en Raymundo Carchi (coord.), *El mundo árabe y América Latina*, Madrid, UNESCO/Librerías Prodhufi, 1997, pp. 311-330.

⁷ Alberto Leduc, Luis Lara y Pardo y Carlos Roumagnac, *Diccionario de geografía, historia y biografía mexicanas*, París, Imprinta de la Vda. de C. Bouret, 1910, pp. 1042-1043.

⁸ MDGE, *Censos generales de población, 1895-1910*, según su lugar de nacimiento.



higiene pública favorecieron el establecimiento de un número crecido de inmigrantes hispanos en Veracruz —que con anterioridad se había considerado “la tumba de los españoles” por el embate de las epidemias y endemias que afectaban a los viajeros—, aunque otros también llegaron a Tlacotalpan y Alvarado. Tal es el caso que, entre 1895 y 1900, la cifra de los españoles sólo se había incrementado en 300 individuos, pero durante la primera década del siglo XX, las cuentas aumentaron a 3 367, lo que implicó que su monto prácticamente se duplicara en una década, si consideramos que en 1900 sólo vivían 1 779 hispanos. No obstante, en las cuentas de los españoles en México de 1895 se encontraban algunos cubanos, que aún forma-



ban parte del imperio español, así que el crecimiento de la inmigración propiamente ibérica, tal vez tuvo mayor impacto, porque en suma los nacidos en Cuba pudieron constituir prácticamente dos décimas partes de los españoles residentes registrados.⁹

Después vino en importancia el municipio de San Juan Bautista. Puerto fluvial asentado en la margen derecha del río Grijalva y eje del intercambio mercantil de Tabasco, aunque pronto se convirtió en puerto de cabotaje, cuando Frontera se habilitó a la navegación

⁹ En 1895 el censo registra a los individuos nacidos en España y sus colonias. Si consideramos en conjunto las cifras de nacidos en España y en Cuba, reportados por los censos de 1900 y 1910, los segundos representaban el 17 por ciento del total. *Ibidem.*

de altura. No obstante, en San Juan Bautista los nacidos en España sumaban 328 en 1900 y 434 en 1910, cuando en Frontera sólo habitaban 42 y 53, respectivamente. Otros más se encontraban en el partido de Progreso en donde los hispanos promediaban 200 individuos entre 1895 y 1910, puesto que la colonia más importante se estableció en Mérida, cuya elite en buena medida controlaba los intercambios al exterior, sobre todo la exportación del henequén; ahí los españoles se contaban en 1 096 un mes antes del inicio del movimiento revolucionario.

En el estado de Campeche, los partidos regulados por Ciudad del Carmen y Campeche aglutinaron algunas decenas de hispanos; en el primer puerto en 1895 residían 141, en tanto que en Campeche sólo eran 90. En dichos casos los españoles tendieron a decrecer hacia 1910, en un momento en que aumentó la presencia de ingleses, japoneses y estadounidenses. El fenómeno en buena medida se debió a la decadencia que sufrieron los puertos campechanos durante la administración de Tomás Aznar y Cano, por la crisis económica derivada de la caída de los precios del henequén y el palo de tinte, así como por la pérdida de ingresos por importaciones debido a la competencia con las radas veracruzanas y yucatecas.¹⁰ Otras localidades porteñas del estado de Veracruz también vieron la llegada de cierto número de españoles, como Puerto México y Minatitlán en las márgenes del río Coatzacoalcos, cuya cifra creció durante la primera década del siglo XX, en gran medida por el desarrollo económico que despertó la construcción del Ferrocarril Transístmico, en el primero, y la llegada de la Compañía de Petróleo El Águila,

de Veracruz también vieron la llegada de cierto número de españoles, como Puerto México y Minatitlán en las márgenes del río Coatzacoalcos, cuya cifra creció durante la primera década del siglo XX, en gran medida por el desarrollo económico que despertó la construcción del Ferrocarril Transístmico, en el primero, y la llegada de la Compañía de Petróleo El Águila,

¹⁰ Fausta Gantús, "El discurso político en Campeche (1905-1919)", en *Revista Mexicana del Caribe*, núm. 16, 2003, pp. 50-51.

¹¹ 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.

en el segundo.¹¹ En la zona la cifra de hispanos creció cuatro veces en quince años, al pasar de 46 en 1895 a 187 en 1910. En número más modesto —aunque no por ello menos significativo en términos cualitativos— otros españoles residieron en Nautla, Tecolutla y Tuxpan. Por último, en la península de Yucatán y particularmente en su región oriental, en donde se erigió el Territorio de Quintana Roo en 1902, se alojaron algunos hispanos en Sisal, Cozumel y Puerto Morelos.

Aunque las colonias más abundantes de inmigrantes ibéricos se concentraron en las radas de Veracruz y San Juan Bautista, ello no descartó el hecho de que algunos comerciantes conformaran toda una elite en puertos menores, como sucedió con algunos destacados negociantes veracruzanos, de la talla de los hermanos Zaldo, Calleja, Benito, Garaña o Gómez Allende.¹² Fue común encontrar firmas mercantiles de propietarios españoles dedicados a la importación y exportación de los más acariciados productos regionales. Maderas, vainillas, palo de tinte, frutas, cueros y azúcar fueron exportadas por casas de propietarios hispanos de Tuxpan, como Vicente Heroles, quien también contaba con la más conocida fábrica de cigarrillos La Flor de Tuxpan.¹³

La caoba, el cedro y el palo de tinte del estado de Campeche se negociaban desde la casa de Joaquín Quintana y Cía., que representaba al Banco Peninsular Mexicano, mientras que uno de sus socios, Andrés Quintana, era vicecónsul de España en Ciudad del Carmen.¹⁴ En el mismo giro de exportación maderera y chicle estuvo Francisco Pallás y Cía., y entre los alma-

cenistas y abarroteros, Manuel Romero y Hermano y C.S.E. Rueda.¹⁵ Otras casas de ascendencia hispana, como Fernando Berrón, Domingo Diego y D. Sucesores, y Llovera y Cía., exportaban palo de tinte desde el puerto de Campeche, al tiempo que importaban abarroses y lencería para el mercado local.¹⁶ La casa de Domingo Diego, establecida desde la primera mitad del siglo XIX, además de mercadear abarroses y cereales, figuraba como una de las más importantes comisionistas y tuvo inversiones en la agricultura, al tiempo que representaba los intereses de la Compañía Mexicana de Navegación y la Compañía Transatlántica Española.¹⁷

En Puerto México, en donde los almacenes y firmas mercantiles dedicadas a las importaciones de propietarios hispanos competían con las inglesas, estadounidenses y alemanas, algunos de ellos también establecieron otros servicios, tal fue el caso del Hotel Colón, de Cecilio Alegría, quien también contaba con cantinas, baños y billares, mientras que Gerardo Palomera estableció dos tiendas de abarroses nacionales y extranjeros al mayor y menor —El Puerto de Santander y el Puerto de Veracruz—, así como Pedro Cué, quien comerciaba ultramarinos, vinos y licores en su almacén El Lazo Mercantil.¹⁸

En San Juan Bautista, entre los abarroteros se encontraba Juan Pizá & Cía.; otros más combinaban dicha actividad con la venta de telas: Eugenio Pagés y Cía., Prádez & Vázquez, B. Rodríguez y Hermano, y M. Suárez González. En las importaciones estaba M. Barreteaga y Cía. y Juan Ferrer y Cía.; la tienda de novedades y bazar de Pedro Moll y Cía.; el almacén de ropa y mercería, que fusionaba la venta con exportaciones y consignaciones de C. Pérez y Cía. De mayor importancia estaba la casa de Juan Benito y Cía., dedicada a la importación, la exportación y las comisiones, invirtió en la agricultura y era almacenista de alimentos, ferretería, ropa y calzado. Entre los grandes almacenis-

¹² Véase cuadro 1. Sobre los españoles en el puerto de Veracruz, en Carmen Blázquez Domínguez, "Empresarios y financieros en el puerto de Veracruz y Xalapa: 1870-1890", en Clara E. Lida (comp.), *Una inmigración privilegiada. Comerciantes, empresarios y profesionales españoles en México en los siglos XIX y XX*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pp. 121-141.

¹³ *Directorio General de los Estados de la República Mexicana*, 1913; *Directorio Rubland*, fundado en el año de 1888, México, Editores propietarios Müller Hnos, 1913, p. 925. *Anuario Comercial de la República Mexicana*, 1a ed., México, Semolinos y Montesinos Editores, Apartado 35, 1928, p. 495.

¹⁴ *Directorio General...*, *op. cit.*, pp. 25-28. J. Figueroa Doménech, *Guía general descriptiva de la República Mexicana*, México, Ramón de S. M. Araluce, 1899, vol. 2, Estados y Territorios Federales, p. 46.

¹⁵ Alv. F. Salazar (ed.), *El libro de referencias. Directorio de profesionistas y principales hombres de negocios de la República Mexicana*, Barcelona, Imprenta y litografía de la Viuda J. Cunill, 1912, pp. 11-12.

¹⁶ J. Figueroa Doménech, *op. cit.*, p. 46.

¹⁷ Alv. F. Salazar (ed.), *op. cit.*, p. 10.

¹⁸ *Ibidem*, p. 190.

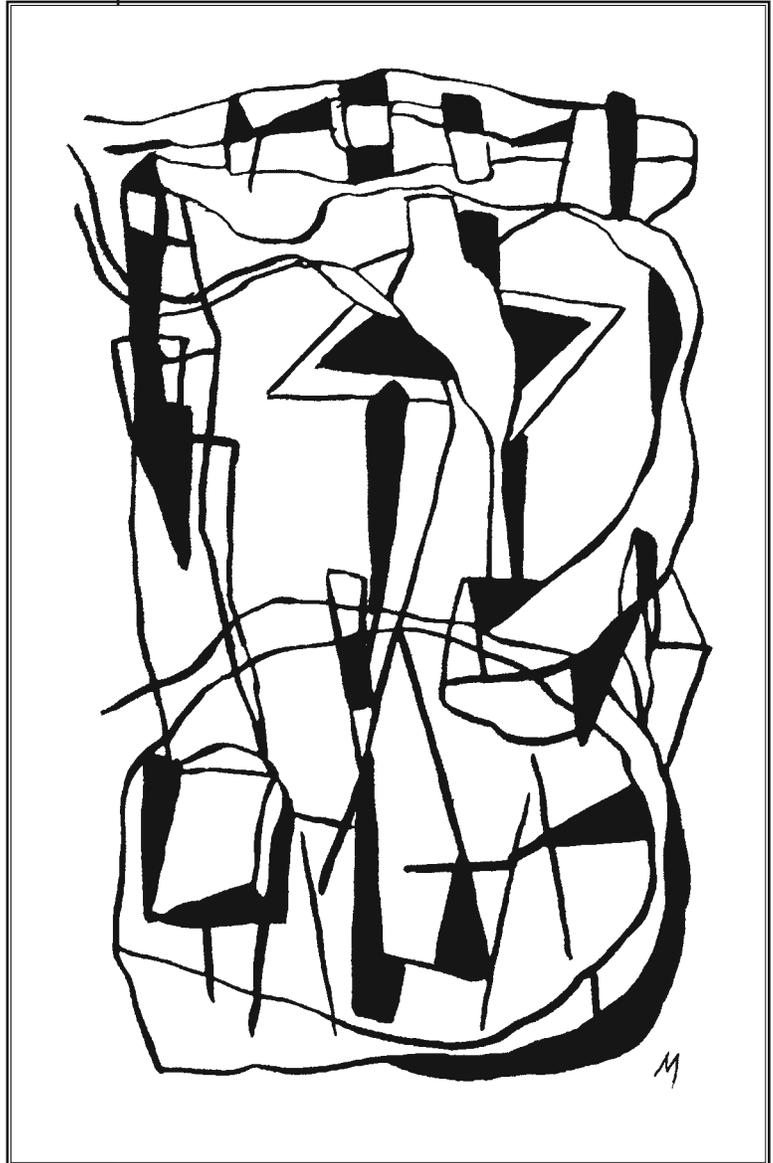
Cuadro 1. **Principales comerciantes españoles en Veracruz, 1880-1914**

Nombre o firma comercial	Actividad prioritaria
Aragón y Sobrino, Julián	Ropa; banquero; pasamanerías; almacén de ropa.
Asco, Antonio de	Gerente de la sucursal del Banco de Londres y México.
Barquin Hnos. S. en C.	Abarrotes; almacenes y tiendas.
Basagoiti, Antonio	Tabacalera Mexicana (socio).
Benito y Hermano, Sucs.	Banqueros; almacén de ropa La Soriana.
Calleja, Hnos. y Cía., Sucs.	Abarrotes; almacenes o tiendas; agentes aduanales; banqueros.
Collado, Hnos., Sucs.	Cristalería y loza.
Chinchurreta y Cia. Sucs. J	Fábrica de licores.
Díez Fernández, G.	Café o nevería La Aurora.
Dosal, Dionisio	Casa de huéspedes.
Eliceche, Sucs., S. en C., J.	Abarrotes; fábrica de chocolate El Modelo.
Fernández García, Manuel	Casa de huéspedes La Jardinera.
Fernández Suárez, Manuel	Camisería La Violeta.
Fernández, Miguel	Camisería y almacén de ropa La Casa de Moda.
Galainena y Cía., Sucs, J	Abarrotes; fábrica de puros El Arte.
Gómez, Antonio	Abarrotes, agentes aduanales; representantes de la Transatlántica Española.
Garaña Hnos.	Abarrotes.
Gómez Abascal, José	Abarrotes.
Gómez Allende y Cía.	Abarrotes.
Hoyos y Cía., Leopoldo	Fábrica de licores La Santanderina.
Juano Sucs., Francisco de	Almacén de ropa La Villa de Vinuesa.
Martínez Ortega y Cía.	Abarrotes; banqueros; comisionistas y representantes de fábricas extranjeras.
Martínez, Juan J.	Tabacalera Mexicana (socio).
Pardo Gutiérrez, Juan	Agencia de fonógrafos.
Pardo, José María	Director del Banco Mercantil de Veracruz, S. A.
Peña, Bonifacio	Camisería y peletería La Ciudad de Barcelona.
Pons, José	Fábrica de bizcochos, pastelería Colón.
Prida, Francisco M.	Banquero.
Rodríguez y Molina, S. en C.	Abarrotes; agentes aduanales; representantes de fábricas extranjeras.
Román Zaldo, Anselmo	Presidente del Banco Mercantil de Veracruz, S. A.
Sáinz Pardo, Manuel	Gerente de la Compañía Banquera Veracruzana.
Serralde, Pura y Dolores	Botica Santo Domingo.
Ulibarri, Saturnino y Natalio	Ropa; Baños del Mar; pasamanería; perfumería La Galatea; propietario de fincas.
Ulibarri, Raúl	Camisería; sastrería y tienda de ropa Al Palacio.
Valdés y Cía., Sucs., A.	Banqueros; perfumerías.
Varela e Hijo, Ramón	Ferretería El Palacio de Cristal.
Varela y Hermano, Federico	Armería, agente aduanal y representante de fábricas extranjeras.
Zaldo, Hnos., S. en C.	Banqueros, pasamanerías, propietarios de fincas y almacén de ropa.
Zárate, Cresencio	Dulcerías y pastelerías La Jota Aragonesa y La Colmena.

Fuentes: *Anuario Comercial...*; *Directorio General...*; J. Figueroa Doménech, *op cit.*; Alv. F.Salazar (ed.), *op. cit.*; Carmen Blázquez Domínguez, *op. cit.*

tas e importadores, que representaban a bancos locales, como El Banco Mexicano de Comercio e Industria y el Banco de Soller de Mayorca, estaba M. E. Ripio y Cía.¹⁹ Dichas casas, establecidas en 1867 y 1860, años después entablarían algunas reclamaciones contra el gobierno mexicano por sus pérdidas sufridas durante la Revolución, cuando apelaron a su origen español, a pesar de su larga trayectoria en Tabasco.²⁰ En Frontera, la Cantina de José Fojada y Cía., El Polo Norte, tal vez servía para ofrecer bebidas frías a sus asistentes, pero también emprendía labores de comisionista, importador, exportador y representante de fábricas extranjeras. Ahí mismo, el agente de vapores, Álvaro F. Pérez Sucs., combinaba su actividad con la farmacia, los abarrotes y la banca. En tanto que las misceláneas de Herrero, Roca y Villa eran comisionistas y funcionaban como despachos aduanales.²¹

Este breve recorrido por la actividad mercantil de los españoles en los puertos caribeños permite mostrar la existencia de un patrón de comportamiento entre los comerciantes hispanos en el Golfo de México y el mar Caribe. Si bien la actividad básica de los españoles coincidió en la venta de alimentos, muchas de sus casas se encargaban de colocar en el mercado externo productos agrícolas, madereros y tintoreros, con lo que sería difícil ignorar el margen de sus ganancias, sobre todo las establecidas en Progreso, desde donde se exportaba buena parte del henequén yucateco. Como ya ha señalado Luis A. Vázquez Pasos, conocidos empresarios españoles residente en Mérida, como Manuel y Demetrio Prieto, José Toroella, Francisco Alzina, Juan Planas, Ramón Caral, Eduardo y Ramón Juanes Patrulló y Eloy y Julián Haro, junto con yucatecos de ascendencia his-



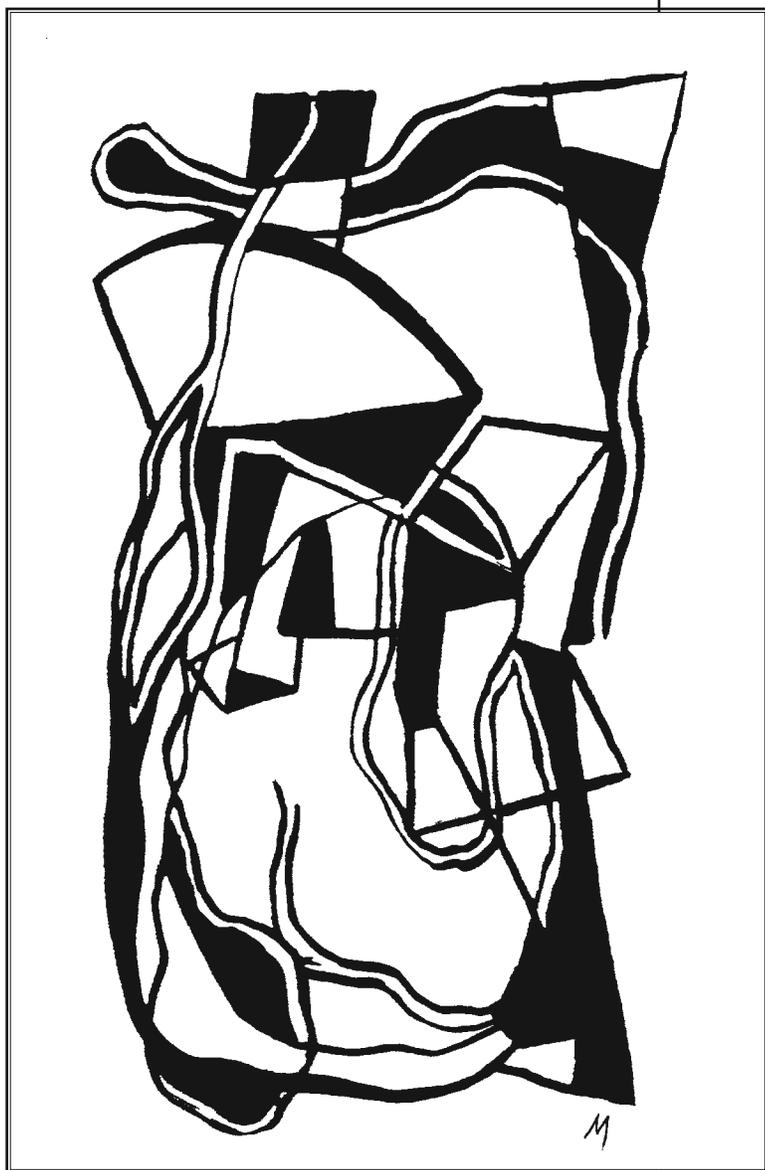
pana, financiaron el cultivo del henequén e impulsaron la aplicación de nuevas tecnologías para acelerar su producción. Pero, por otro lado, tampoco se debe olvidar que la casa de Avelino Montes, que contaba con una sucursal en Progreso, llegó a monopolizar gran parte de la importación henequenera, entre otras cosas por su peso político, al ser yerno del mismo Olegario Molina.²² Con algunas excepciones en muchos de estos

¹⁹ *Anuario Comercial...* 1928; Alv. F. Salazar (ed.), *op. cit.* pp. 168-172; *Directorio General...*

²⁰ Carlos Illades, "Reclamaciones españolas: índice de expedientes fallados", en *Secuencia*, núm. 24, nueva época, septiembre-diciembre de 1992, pp. 179-216.

²¹ *Anuario Comercial...* 1928; Alv. F. Salazar (ed.), *op. cit.*, p. 168.

²² Luis A. Vázquez Pasos, "Elites e identidades. Una visión de la sociedad meridana de la segunda mitad del siglo XIX", en *Historia Mexicana*, vol. LI (4), núm. 204, abril-junio de 2002, pp. 850-851. Véase también Luis Alfonso Ramírez, *Secretos de familia. Libaneses y elites empresariales en Yucatán*, México, Conaculta (Regiones), 1994, p. 50.



puertos los españoles tuvieron menor competencia con comerciantes de otro origen.

Aunque hasta el momento sólo he mencionado las casas mercantiles de mayor peso controladas por hispanos, cabe señalar que en ellas laboraron un amplio número de jóvenes procedentes de la península ibérica; santanderinos, gallegos, asturianos y vascos en mayor monto. Su llegada, estimulada por un sistema de migración en cadena, engarzada en el patrocinio de parientes o paisanos, generalmente ha sido base de una explicación sobre su llegada y su acertada inserción económica en México. Pero, prácticamente no se ha señalado que dicho mecanismo, consolidado en una sólida red étnica siguió operando prácticamente duran-

te toda la vida de los españoles en México y en el Caribe hispano, ya que no faltaron inmigrantes que llegaron primero a un comercio en La Habana o Puerto Rico y de allí pasaron a México, vinculados por las intensas relaciones comerciales establecidas por los españoles en la región.

Si bien la imagen de un hispano en México se estereotipaba, asociada a una tienda de abarrotes, una pulquería o una panadería, el fenómeno de su especialización resulta digno de atención, puesto que explica gran parte del sistema migratorio seguido por el grupo. Muy particularmente porque dentro de esa distinción se encontraban prácticas monopólicas para asegurarse un lugar en el mercado interno.²³ Costumbre que, desde mi punto de vista, mantenía a un inmigrante asociado a sus paisanos durante toda su vida, debido al peso de una red étnica totalmente consolidada. Un joven español, primero se encontraba ligado a su pariente o paisano que le había ayudado a llegar como empleado; pero, al paso del tiempo, cuando podía establecerse por su cuenta después de 20 o 25 años de ahorro, seguía ligado a su antiguo patrón o a otro paisano debido a que los segundos les vendían sus mercancías a plazos y definían el precio de sus productos.²⁴ De tal forma, el inmigrante que lograba convertirse en importador o produc-

²³ Estos aspectos están tratados en mi libro: Delia Salazar Anaya, *Las cuentas de los sueños. La presencia extranjera en México a través de las estadísticas nacionales*, México, INAH (en prensa).

²⁴ Sobre la práctica monopólica de los españoles en México véase Héctor Castillo Berthier, *Estructura de poder de los comerciantes mayoristas de abarrotes de México de la ciudad de México*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1994. Entre los comerciantes existían jerarquías: en primer lugar estaban los que controlaban el crédito en los pueblos o en pequeñas ciudades, dependientes de comerciantes de mayor peso regional, que ejercían una gama más amplia de descuentos, y por último estaban los comerciantes de la ciudad mayor y muy especialmente de la ciudad de México; Carlos Marichal, "De la banca privada a la gran banca. Antonio Basagoiti en México y España, 1880-1911", en *Historia Mexicana*, vol. XLVIII, núm. 4, abril-junio de 1999, pp. 767-755.

tor mayorista en buena medida definía el destino de sus compatriotas. Sus nombres figuran precisamente entre los grandes empresarios españoles en México, de peso nacional, regional o local, pero algunos también ampliaron su influencia a otras naciones del Caribe.

Entre los casos mejor estudiados, se sabe que muchos de ellos se convirtieron en socios de los negocios en donde laboraron por su ahorro y empeño en el trabajo, pero también por herencia o por la vía del matrimonio con las hijas de sus patrones y aun con hijas de mexicanos de cierta posición económica o política; enlaces que también ampliaron su ámbito de desarrollo y relaciones. En su mayoría se desempeñaron como cónsules de España en México, lo que les aseguraba el control de información privilegiada, incidían en las aduanas y se asociaron con políticos o empresarios nacionales y extranjeros.²⁵ Al desempeñarse como prestamistas, accedieron a bienes de bajo costo y de forma natural participaron en la creación de los primeros bancos regionales.

Si bien el fenómeno contribuye a explicar el rápido ascenso económico y el éxito de los españoles que se insertaban adecuadamente a la red, seguramente también provocó el fracaso de otros, que no resistieron las largas faenas como empleados, no pudieron pagar sus deudas o su actividad representaba un factor de competencia para sus paisanos. Los salarios de los empleados españoles en México, aunque prácticamente duplicaban a los que recibían los trabajadores nacionales tampoco eran muy altos. Según Julio Sesto, “Los dependientes de comercio de la colonia española, en su mayoría colocados en abarrotes (víveres) ganan: de primera categoría o antiguos, 400 pesos al año, casa y manutención; los de segunda categoría, de 200 a 300

²⁵ Tal y como refiere Leticia Gamboa, un cónsul o vicecónsul “se encontraba enterado de la legislación mercantil, los precios del mercado, las contribuciones, la ecuación técnica y profesional, los congresos y exposiciones, la inmigración y emigración españolas, el tráfico de productos, las tarifas de transportes, las obras públicas, los problemas sanitarios, los salarios, las huelgas y el trabajo en general, pues de todo esto debían de informar a la Legación de España en México y a la Dirección de Consulados de la Secretaría de Relaciones Exteriores”; Leticia Gamboa Ojeda, “Manuel Rivero Collada. Negocios y política en Puebla, 1897-1916”, en *Historia Mexicana*, vol. XLVIII, núm. 4, abril-junio de 1999, p. 808.

pesos al año, casa y manutención; los recién llegados, adolescentes, 100 pesos al año, también mantenidos”.²⁶

Aunque mucho se ha insistido en el papel de la ayuda mutua, en numerosas ocasiones el apoyo inicial se convirtió en un factor de explotación permanente, que mantuvo a muchos españoles en condición de empleados toda su vida y sólo permitió la independencia de algunos de ellos, pero en carácter de pequeños comerciantes y prestadores de servicios. La herencia de los negocios mercantiles —aunque en general se formaban en comandita, con la participación de un español capitalista y varios socios minoritarios, casi siempre emparentados—, se asignaba por costumbre a los hijos primogénitos o a algún sobrino predilecto, con lo que los empleados de la siguiente escala difícilmente podían esperar una participación sustancial de las ganancias de la empresa a la que habían contribuido por largos años. Los conflictos por los bienes, expresados en las sucesiones testamentarias de conocidos empresarios, también se reflejaron en prácticas delictivas, como el robo, el abuso de confianza, la falsificación y el fraude. Las reglas del comercio y la red comunitaria no favorecían a aquellos que enfrentaron conflictos con sus antiguos patrones o adeudaran algún préstamo.

Si bien los españoles constituyeron una inmigración “privilegiada” —como señala Clara Lida—,²⁷ vistos desde los ojos y las condiciones de los mexicanos o a la luz de las historias de éxito empresarial, poco se sabe sobre los españoles del común, sobre todo de aquellos que nunca dejaron de ser empleados y que vivieron por largos años en la trastienda, sobre aquellos que, a pesar de su esfuerzo, vivían al día, pagando sus deudas y vendiendo pan u ofertando sus servicios como hortelano o cantinero. Muchos más de esos españoles se convirtieron en inmigrantes definitivos,

²⁶ Julio Sesto, *El México de Porfirio Díaz (hombres y cosas). Estudios sobre el desenvolvimiento general de la República Mexicana. Observaciones hechas en el terreno oficial y en el particular*, Valencia, F. Siempre y Compañía, Editores, 1910, p. 96.

²⁷ Clara E. Lida señala el carácter privilegiado de los españoles en México debido a la “excepcional vinculación del grueso de los inmigrantes con algún aspecto del mundo del capital, el poder, de la política, de la vida profesional, del empleo, al menos, decoroso o, más frecuentemente, bien remunerado”; Clara E. Lida (comp.), *op. cit.*, p. 18.

se casaron con mexicanas y procrearon a sus hijos en el país, puesto que no pudieron regresar a sus pueblos con el rostro del “indiano enriquecido”, pero hasta el momento poco se sabe de ellos más allá de algunas generalidades.²⁸ No obstante, a diferencia de otras regiones del país en donde los españoles se distribuyeron en pequeñas localidades, los residentes en la región caribeña tendieron a concentrarse en mayor número en las ciudades portuarias de mayor tráfico comercial externo, como también lo hicieron en otras áreas del Caribe hispano, situación que seguramente estuvo vinculada a su inserción en una importante red mercantil que se extendía hacia La Habana, España y otras naciones de Europa y América.

Libaneses

Los primeros libaneses que llegaron a México tendieron a residir temporalmente en pueblos y haciendas dispersas de la península de Yucatán y en la ciudad de Mérida, aunque los avecindados en localidades portuarias en un primer momento se ubicaron preferentemente en Campeche (51 por ciento), San Juan Bautista (26 por ciento) y Progreso (15.6 por ciento). No obstante, hacia 1910 el panorama tendió a transformarse, puesto que Veracruz concentró a una tercera parte de los inmigrantes levantinos residentes en las radas del Caribe mexicano, en tanto que otros más habitaron en Sisal, Ciudad de Carmen, Chetumal o San Juan Bautista. Los menos optaron por Progreso y Campeche. Dicha dispersión, que también llevó a contados libaneses a pequeñas poblaciones portuarias como Tecoluitla, Nautla, Frontera, Cozumel y Puerto Morelos,²⁹ en buena medida se debió al hecho de que este flujo de inmigrantes incursionó en el comercio ambulante, al ofrecer modestos bienes de consumo popular de casa en casa mediante un sistema de venta en abonos, en poblaciones que ofrecían menor competencia por el comercio establecido. El mercado local, acrecentado por el auge henequenero durante el Porfiriato, no sólo

posibilitó la compra de artículos suntuarios a los grandes hacendados, sino que también permitió que algunos trabajadores adquirieran bienes de consumo más modestos a plazos. Pero, aunque las agujetas, los botones, los listones, los paños y las novedosas bisuterías que ofrecían los buhoneros libaneses en las haciendas generalmente podían adquirirse con mayor facilidad en localidades de relevancia mercantil como Veracruz o Mérida, en donde los más prósperos inmigrantes tendieron a establecer sus primeros comercios fijos, su concentración, al paso del tiempo, se debió al arribo de sus esposas, hijas o madres, por lo que generalmente edificaron sus hogares en localidades que les ofrecían mayores servicios.

Tratándose de una migración de tipo familiar, no es extraño que algunos levantinos formaran sus negocios con la participación de hermanos e hijos. Si sirve como ejemplo, la familia de Salvador Mabarak, residente en Tuxpan, fue pionera de la inmigración libanesa en dicho puerto, en donde estableció la casa comercial La Minerva, bajo la firma Mabarak y Hnos., cuya importancia fue tal que incluso empezó a figurar en los directorios comerciales de la época; más allá de vender mercería, también ofertaba ferretería, joyas y juguetes. David Chidam y su hijo también incursionaron en la venta de artículos de mercería y rebozos.³⁰ En Veracruz se establecieron los esposos Jacobo y Sarita Selum, quienes formaron la Casa Selum.³¹

En San Juan Bautista, a los libaneses generalmente se les conocía como comerciantes de pacotilla —por vender rosarios, cruces o portaplumas de madera del Monte Líbano o imágenes, rosarios y escapularios de Tierra Santa—, como Juan y Miguel Gorra, Antonio y Pedro Teodoro, Alejandro y Antonio Mazur (o Manzur), Jorge y Elías Jacobo, José y Miguel José, o los Shaibe, Nemer y Ferrer. Muchos de ellos, a pesar de haber ingresado al país con escasos recursos y haber enfrentado los riesgos de transportar sus mercancías en burros o pequeñas embarcaciones, al paso del tiempo establecieron prósperas casas comerciales en la capital

²⁸ Delia Salazar Anaya, *op. cit.*

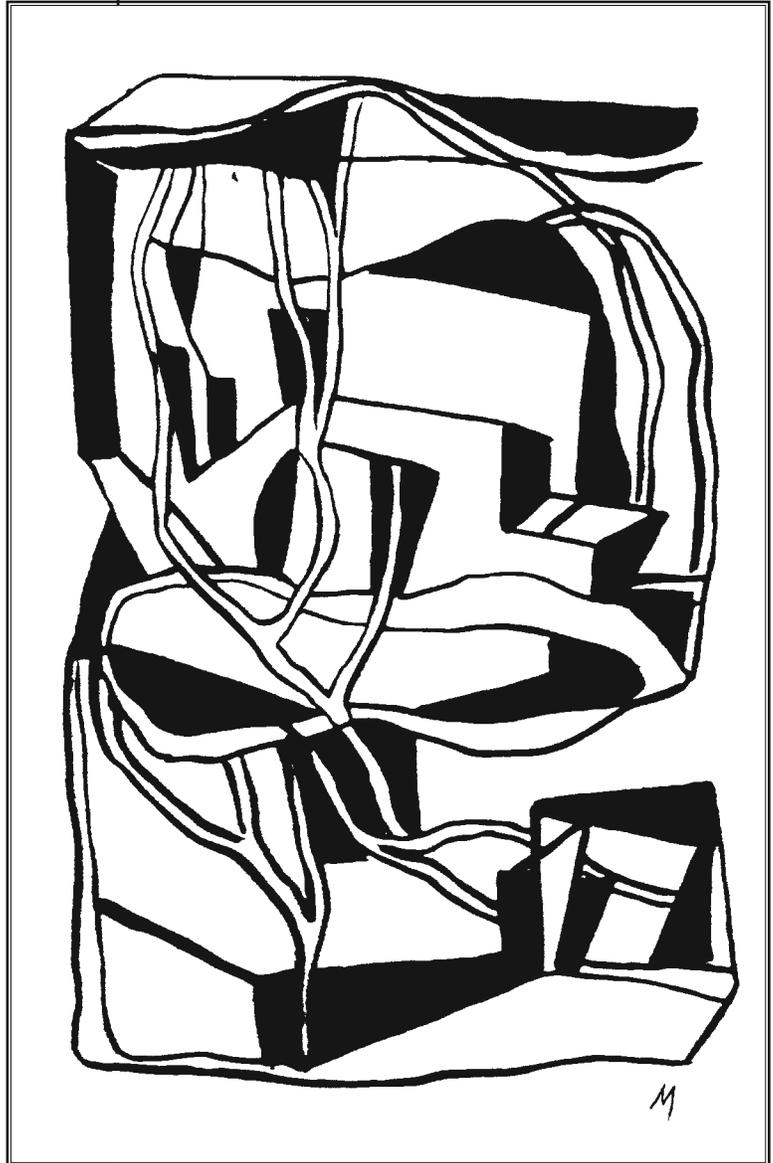
²⁹ MDGE, *Censos generales de población, 1895-1910*, según su lugar de nacimiento en Turquía.

³⁰ Carlos Martínez Assad y Martha Díaz Kuri, *op. cit.*, pp. 75-78; *Directorio General...*, pp. 927-928; AGN-RNE.

³¹ Carlos Martínez Assad y Martha Díaz Kuri, *op. cit.*, p. 75.

del estado.³² El movimiento mercantil del puerto de Frontera llevó a algunos miembros de la familia Gorra —Miguel, José Jorge y Julián— a establecer un modesto expendio de paños y bisutería.³³ En Progreso, más allá de la familia de un pescador libanés de apellido Simón, también se contó con la presencia de algunos mercaderes: Juan Moisés Alam y Alejandro Domani Dibo, de Beirut; Yza Huanuz Chalam, de Trípoli y José Daré Biento de Zafra. En tan importante puerto yucateco —por donde ingresó un amplio número de inmigrantes al país— los libaneses muy pronto lograron establecer algunos comercios de telas y mercería, como El Pequeño París, de Alejandro Domani; La Flor de Progreso, de Juan Moisés o El Siglo XIX, de Salím Farah, junto con la sastrería, El Centro de la Moda, de Julián Farah.³⁴

Aunque en Campeche los libaneses fueron pocos, los pioneros también se abrieron paso vendiendo bisutería, listones y paños como buhoneros. Entre ellos, al finalizar el siglo XIX, se encontraban Alejandro Dejas y Jorge Abud Simón y al iniciar el siglo XX, Isaac Tuma Nacif y Juan Tomas, originarios del Monte Líbano. En 1907 se sumaron Manuel Elkis Mashd; Yuni, Julián, Manuel y Alicia Adam, nativos de Sarba. Claro está que al igual que sus paisa-



³² *Directorio General...*, p. 306; AGN-RNE. Un amplio estudio sobre los comerciantes libaneses en San Juan Bautista puede verse en Raymundo Vázquez Soberano y J. Arturo Filigrana Rosique, *Dos acercamientos a la historia de Tabasco desde los estudios históricos regionales. Comerciantes sirio-libaneses: 1896-1910. Estado nacional y poder regional, 1910-1935*, Villahermosa, División Académica de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Juárez Autónoma de Tabasco (José María Pino Suárez. Estudios Regionales y Desarrollo), 2006.

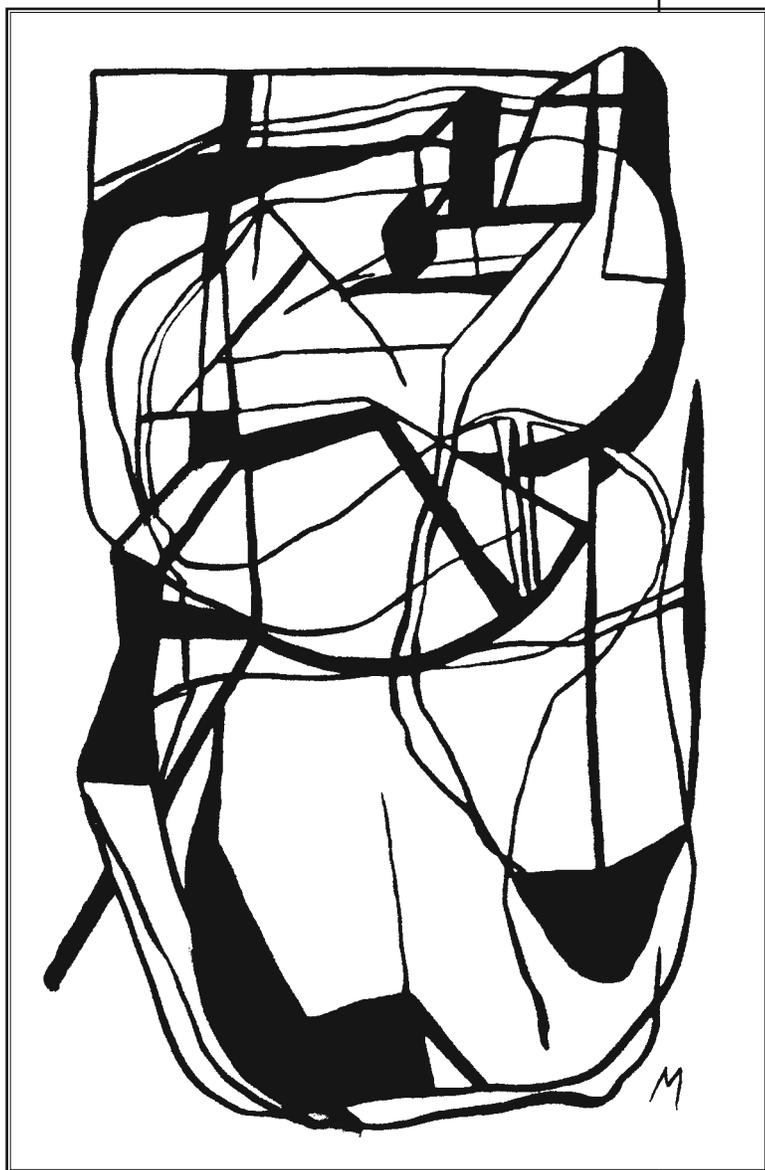
³³ Raymundo Vázquez Soberano y Leticia Rodríguez Rodríguez, "La inserción de un grupo étnico extranjero en Tabasco. Los sirios-libaneses, 1874-1900", en *Anuario de Historia*, Villahermosa, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco/Programa Integral de Fortalecimiento Institucional/SEP, 2005, pp. 69-71.

³⁴ *Directorio General...*, pp. 1008-1009; AGN-RNE; Alv. F. Salazar (ed.), *op. cit.*, p. 209.

nos residentes en otras radas caribeñas, se dedicaron a la venta de ropa. Ciudad del Carmen fue atractiva para algunos más: Abraham Ralú, Pedro Martínez Sanén, José Budib, José Bujalil, Zacarías Ganem, Félix Jaber, Elías Kuri o Abraham Razú.³⁵ En los cajones de ropa, los rebozos, sedas y zapatos destacaron los hermanos Alejandro y Moisés Zeind.³⁶ Aunque no faltaron las excepciones que rompían la regla, como Julián Azute Chara, quien residió en Nautla y curiosamente se dedicó a la agricultura.

³⁵ Julián Nasr y Salim Abud, *Directorio libanés. Censo general de las colonias Libanesa-Palestina-Siria residentes en la República Mexicana*, México, Edición de los autores, 1948.

³⁶ *Directorio General...*, p. 23.



Aunque los inmigrantes de origen levantino —libaneses, sirios, palestinos y turcos en su mayoría—, residentes en los puertos caribeños nunca fueron tantos, puesto que su monto apenas llegó a 522 individuos según los datos demográficos de la época, y su importancia cualitativa difícilmente podría compararse con la que tuvieron los 4 754 españoles residentes en las mismas localidades en 1910, no dejaron de presentarse algunos paralelismos y contrastes.³⁷ Tal es el caso que,

³⁷ Consideramos en dicha cifra a 135 individuos nacidos en “Turquía” y a 55 más nacidos en “Arabia”, registrados por los censos. En dichos registros figuran distintas minorías nacionales sometidas por el imperio otomano que emigraron a México, en su mayoría fueron libaneses —maronitas—, pero también llegaron

el núcleo libanés más significativo de las radas caribeñas también se concentró en Veracruz —integrado por poco menos de 190 inmigrantes según el censo de 1910— y se desempeñó en la actividad mercantil, apuntalada gracias a sus lazos familiares y de paisanaje como lo hicieron los españoles, pero, en su caso, la asociación tendió a mostrar nuevas formas. En contraste con los negocios conformados por patrones y jóvenes vinculados por una misma estirpe familiar o localidad de origen, como sucedió con muchos tíos y sobrinos asturianos, gallegos o vascos, en el caso de los libaneses su capacidad de asociación fue mucho más modesta, ya que sus comercios se conformaron básicamente por miembros de una misma familia nuclear o por un grupo de hermanos, que eventualmente logró traer a sus padres, abuelos o tíos a México. Entre los libaneses los empleados de comercio eran pocos, puesto que los que atendían los puestos en mercados casi siempre eran propietarios de sus negocios o eran apoyados por sus esposas e hijos. Por otro lado, los jóvenes inmigrantes no tendían a vivir largos años con un tío o paisano, como sucedió con los hispanos, sino que rápidamente se abrían camino en forma independiente mediante el ambulante y pernoctaban temporalmente en modestos hoteles o en casas de paisanos, más allá de los que simplemente buscaban un rincón en un mercado, en la trastienda o a campo abierto.

De tal forma, no fue extraño encontrar a muchos varones provenientes de un mismo lugar de origen y poseedores de apellidos similares viviendo solos en

sirios, palestinos, jordanos y turcos, entre los que se encontraban judíos y algunos musulmanes. Aunque los libaneses cristianos, mayoritariamente fueron registrados por la autoridad censal como “turcos”, algunos seguramente fueron captados dentro del rubro “árabes”, por ello, para ubicar el monto de los libaneses en los puertos del Caribe mexicano, consideramos a ambos grupos. Otras fuentes, como el RNE, permiten confirmar que los libaneses tendieron a concentrarse precisamente en esta zona, mientras que los judíos fueron a la ciudad de México y los musulmanes al norte del país. Véase Delia Salazar, *op. cit.*

pequeñas localidades portuarias o pueblos interiores, y a un número más crecido de mujeres asentadas en radas de mayor importancia como Veracruz, Tuxpan o San Juan Bautista. Tal fue el caso de las extensas familias Kuri y Lajud, originarias de Kartaba, o los Exsame, provenientes de Akar, que tuvieron particular relevancia en el puerto de Veracruz, así como los Ganem, originarios de Miden, también conocidos por su larga trayectoria en Tuxpan.

Así, aunque los varones libaneses generalmente salían de sus pueblos solos y en edad temprana, pero más grandes que los hispanos —puesto que emprendían la aventura entre los 18 o 20 años—, durante su vida en México tendieron a permanecer célibes por poco tiempo, ya que enseguida contraían matrimonio con mujeres de su mismo origen. Aunque, cabe señalar que también fue práctica común que un joven libanés recién casado se aventurara a emigrar para buscar los recursos necesarios para sostener su unión. El alto número de mujeres libanesas que llegó a México en aquellos años, nos indica que muchas de ellas vinieron a seguir a sus maridos o como prometidas de algún joven de su mismo pueblo, en lapsos bastante breves. Tal fue el caso que, en los estados de Veracruz y Yucatán, una tercera parte de los libaneses residentes en el país eran mujeres, aunque su proporción fue mayor en Campeche (46 por ciento) y Tabasco (47 por ciento), en donde prácticamente igualaban a los varones.³⁸

Algunas historias familiares ejemplifican dicho comportamiento. Así, José Garibay, residente en Cosamaloapan, al igual que otros libaneses, en pocos años llamó a una joven de su mismo pueblo, de nombre María Antonieta para contraer nupcias. Otra historia de rápida unión familiar fue la de la familia de Ahued Ganem, dedicada al comercio en el puerto de Tuxpan. El pionero, de nombre Ahued, llegó en 1904 procedente de Miden, y cuatro o cinco años después de su llegada viajó al Líbano por una breve temporada, para traer a su familia, puesto que su esposa Tomasa y sus hijos, José y María llegaron en 1909; el varón había nacido en Líbano un año antes de la salida del padre, y

la pequeña María ingresó recién nacida. José Jactar, residente también en Tuxpan y llegado de Beirut en 1904, un año después de su ingreso mandó llamar a su esposa Alis.³⁹ Aunque, en otros casos, también se presentó la inmigración de parejas de esposos, como Salema y Alejandro Azar y María y Cecilio Miguel, residentes en Campeche.⁴⁰

Otros referentes también señalan una alta migración femenina entre los libaneses. Así por ejemplo, según los datos del Registro Nacional de Extranjeros, y aunque dicha matrícula se llevó a cabo en fecha posterior, sabemos que en Veracruz cuando menos se asentaron durante el periodo unos 76 inmigrantes libaneses, de los cuales 42 eran hombres y 34 mujeres.⁴¹ Composición que evidencia la fuerte presencia de esposas, madres e hijas de los inmigrantes, que inicialmente habían incursionado como buhoneros en distintas localidades de los estados de Yucatán, Veracruz, Campeche o Tabasco. Así, en el puerto de Veracruz residieron algunas familias originarias de Akar, como Miguel José, Jorge José, Abel y Agueda Exhame; otros más vinieron de Kartaba, entre 1899 y 1909, como Adela, Antonio, Celsa y Emilia Elías Kuri, que ubicó su residencia en la calle de Independencia. Cabe señalar que, en la misma localidad se asentaron cuando menos una docena de inmigrantes procedentes del Monte Líbano de apellido Kuri,⁴² cuyo nombre en el puerto no sólo fue conocido por el almacén del ya referido Domingo Kuri, El Arca de Noe,⁴³ sino por otros establecimientos menores, que en buena medida ejemplifican el tipo de migración dirigida por sólidos vínculos familiares, en donde predominó la ayuda mutua, pero también la endogamia, cuando menos en una primera generación.

³⁹ AGN-RNE.

⁴⁰ AGN-RNE.

⁴¹ AGN-RNE. El censo de 1910 reporta la presencia de 135 individuos originarios del imperio otomano.

⁴² Son los casos de Latifa Elías Kuri, Pablo Kuri Abdelnur, María Kuri Falaquilla, José Simón Kuri Lajud, Martha Kuri Naime, Flora Kuri Sacre, Alfredo Kuri Salem, Felipe Kuri Ziade, Josefina y María Lajud Kuri, Jorge Marun Kuri, Antonio Tedi Kuri; AGN-RNE

⁴³ Carlos Martínez Assad y Martha Díaz Kuri, *op. cit.*, pp. 70-72.

³⁸ MDGE, *Censos generales de población, 1895-1910*, según su lugar de nacimiento en Turquía.

El hecho de que muchos inmigrantes levantinos establecieran pequeños puestos en mercados o en locales independientes, con el apoyo de sus esposas e hijos, mostró gran contraste frente a la inmigración hispana, puesto que en los comercios de importación y exportación formados por españoles difícilmente participaban mujeres. Si bien en pequeños comercios de abarrotes, algunas esposas de hispanos laboraban con sus maridos, muchas de ellas eran mexicanas. Por otro lado, mientras que los establecimientos españoles, generalmente comerciaban con artículos regionales, como maderas, frutos o fibras, entre los libaneses el comercio tendió a especializarse en la mercería y la venta de paños y ropa. Así por ejemplo, en Puerto México residieron Joge Tubila, Elías y Julián Habib y Salomón Lufté; aunque destacaron los hermanos Athié como propietarios de una tienda de telas.⁴⁴

Con anterioridad al estallido de la Primera Guerra Mundial, los inmigrantes procedentes del Levante llegaron a México con el objetivo de reunir algunos recursos económicos para regresar a sus provincias de origen, por ello su composición en un principio tuvo un fuerte componente masculino (71 por ciento), aunque como hemos señalado un gran número de ellos envió por sus esposas o por otros miembros de su familia cuando logró establecerse y solventar los gastos de traslado de los que vendrían después. Tal parece que las difíciles condiciones por las que atravesaban los inmigrantes libaneses, bajo el dominio otomano fueron un factor determinante en el establecimiento definitivo de sus familias en México.

El sistema migratorio empleado en estos casos no contó con ningún aliciente por parte de su nación de origen, ni por algún proyecto del Estado mexicano, incluso no contaron con una representación diplomática o institución formal de ayuda en el país, sino que paulatinamente se fue fortaleciendo una migración en cadena, organizada y apoyada pecuniariamente por la familia, lo mismo en sus áreas de origen que de destino. Los inmigrantes, generalmente, llegaron con escasos recursos al país, aunque algunos traían cierto

⁴⁴ Julián Nasr y Salim Abud, *op. cit.*; Alv. F. Salazar (ed.), *op. cit.*, p. 190.

capital para establecer un negocio. Cuando los pioneros lograron cimentarse, desarrollaron mecanismos comunitarios para apoyar la venida de sus paisanos e incluso se encargaron de recibir a los más jóvenes en los puertos de llegada, al tiempo que los orientaban sobre algún posible derrotero en el país, como lo hizo Domingo Kuri en el puerto de Veracruz. El sistema también permitió que los jóvenes inmigrantes encontraran un primer alojamiento y un préstamo para iniciar su actividad.

Cuando menos en esta primera etapa, prácticamente todos los inmigrantes del Medio Oriente, a pesar de sus contrastes culturales y nacionales, se dedicaron al pequeño comercio en México, siendo que en su mayoría se iniciaron como vendedores ambulantes. Actividad que generalmente se extendía por un periodo de cinco a diez años, hasta que lograban establecer por su cuenta un comercio fijo mediante el ahorro, aprovechando, en cierta medida, su cartera de clientes conformada en el ambulante, aunque otros ofrecían sus referencias a sus paisanos que iniciaban su vida en México. Situación que beneficiaba a comerciantes establecidos y ambulantes, puesto que los primeros aseguraban la venta de sus mercancías en un mayor radio mercantil y los segundos adquirían productos a bajo precio o mediante el préstamo con sus paisanos. De tal forma, algunos libaneses establecidos con mayor éxito llegaron a fungir como mayoristas y prestamistas de los bienes que otros miembros de la comunidad vendían en el país. Fenómeno que, si bien estuvo presente en otras minorías extranjeras en el país, durante el periodo 1880-1914 los inmigrantes más acaudalados del Medio Oriente al parecer no ejercieron un control demasiado férreo al interior del grupo, ni estuvieron vinculados a la elite política del país más allá de algunos nombres aislados.⁴⁵

Seguramente el comercio ambulante, el escaso control de precios, derivado de la venta en abonos —que liberaba y ampliaba el margen de ganancias mediante arreglos particulares— y el cuidado que tuvieron —al respetar rutas y días de mercado de sus compatriotas en ciertas localidades— permitieron una más rápida y libre

⁴⁵ Delia Salazar Anaya, *op. cit.*

expansión de los inmigrantes del Medio Oriente en México, a diferencia de lo que sucedió con otros grupos de extranjeros dedicados al comercio de alimentos perecederos, como los españoles. Por otro lado, no faltaron aquellos que compraban sus productos a comerciantes mayoristas de otros orígenes que distribuían bonetería en el país, como fue el caso de los franceses. Aunque la mayoría se comunicaba en lengua árabe y tuvieron que aprender algunas palabras del español en México, el grupo también estuvo integrado por individuos con cierto nivel educativo, muchos de los cuales conocían otros idiomas, lo que sin duda facilitó su actividad en México. Por último, el hecho de que muchos levantinos fueran cristianos, al igual que los españoles, fue asimismo un elemento que operó en forma benéfica para su buena inserción económica y social en el país.

La comunidad libanesa, cuando menos en la primera y segunda generación, logró consolidarse en México gracias al ahorro y una forma de vida austera. En ella tendió a predominar la endogamia, cuando menos en la primera generación, que “multiplicó los vínculos sociales, afectivos y económicos del grupo, estableciendo complejas redes parenterales”.⁴⁶ Es por ello que la familia jugó un papel central en la conformación de una comunidad cohesionada por fuertes lazos étnicos, más allá del papel que desempeñaron las instituciones formales, en las que sólo participaron algunos inmigrantes.⁴⁷

A manera de conclusión

Aunque los inmigrantes hispanos y levantinos procedían del medio rural en sus naciones de origen, en los puertos del Caribe hispano gran parte de ellos incur-

⁴⁶ Luis Alfonso Ramírez, *op. cit.*, pp. 189-190.

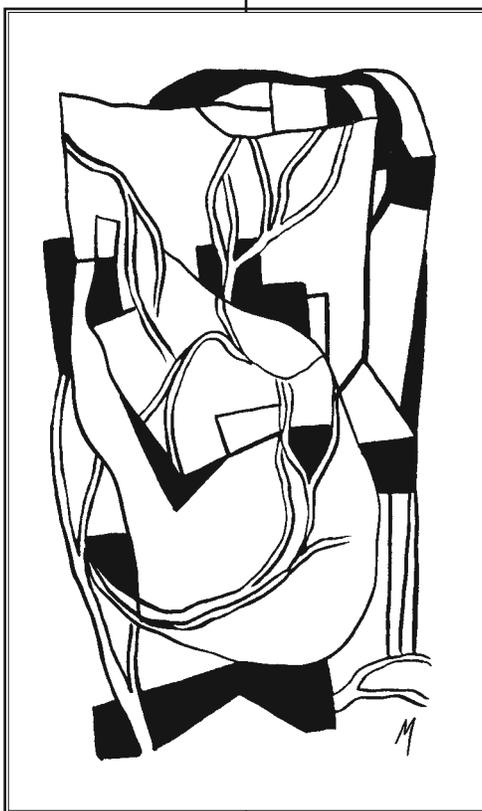
⁴⁷ Según Luis Alfonso Ramírez, en 1897 se fundó en Yucatán la Sociedad de Beneficencia Maronita, en 1902 Jóvenes Sirios y en 1907 la Asociación Patriótica Sirio-Libanesa; *ibidem*, p. 195, nota 59.



sionó en el comercio. En ambos casos observaron una gran especialización mercantil; los primeros, dedicados al ramo de alimentos al mayor y menor y, los segundos, a la venta de paños y bonetería al menor, que tendieron a expandirse gracias al auge económico que vivió la región durante las últimas dos décadas del siglo XIX y la primera del XX, derivado de la explotación de distintos recursos naturales, que detonaron al ritmo que fluyeron grandes sumas de capital externo e interno o se abrieron caminos gracias a modernos sistemas de transporte. No obstante, el flujo de inmigrantes procedentes de España y del Medio Oriente prácticamente no se asoció al flujo de inversión extranjera directa en el Caribe, como sucedió con los estadounidenses, britá-

nicos, alemanes o franceses. En el caso mexicano, los capitales peninsulares hispanos prácticamente no tuvieron relevancia, frente a los montos aportados por Estados Unidos, Inglaterra, Alemania o Francia, aunque no faltaron algunas inversiones hispanas que fluyeron desde la isla de Cuba. De tal forma, el capital español en México, aunque no fue menor, en buena medida se generó en América, mientras que el imperio turco prácticamente no aportó inversión alguna en México y los escasos recursos que trajeron significativamente se acompañaron de los inmigrantes. Por el contrario en dichos casos más bien fluyeron remesas hacia sus naciones de origen.

Si bien en ambos procesos un comerciante establecido posibilitó el arribo de sus compatriotas, el cerrado nicho mercantil de los españoles provocó que los empleados y pequeños comerciantes del mismo origen tuvieran que pasar largos años engarzados a una red comercial controlada por los grandes comerciantes y financieros porteños. En cambio el sistema migratorio seguido por los comerciantes libaneses, basado en el ambulante y la venta de productos más diversificados y de menor costo, posibilitó que el grupo creciera con menos sistemas de control. Aunque la familia y la tradición cultural cobraron un peso significativo, lo que derivó en la práctica endogámica de la comunidad libanesa, hasta 1910 no se sabe de la existencia de fuertes ligas económicas entre paisanos. Si bien ambos procesos trajeron al país mayoritariamente a inmigrantes jóvenes, los libaneses tendieron a traer a sus familias en un lapso corto, mientras que los españoles permanecían célibes por un periodo más extendido, lapso durante el cual ahorraban los recursos necesarios para traer a sus familias o contraer matrimonio, aunque fue mucho más común que contrajeran nupcias con mexicanas, en muchos casos de ascendencia hispana.



Si bien los hispanos y levantinos llegaron al país con la intención de mejorar sus condiciones de vida, acuñar alguna fortuna y retornar a su patria, la llegada de un número más crecido de mujeres libanesas permitió que el grupo se integrara más rápidamente. En contraste, entre los españoles predominó la idea del regreso y el aislamiento, lo que se podía mostrar incluso en las mismas estadísticas migratorias, en donde el índice de repatriación fue mucho más alto que entre los libaneses. Sin duda las cruentas condiciones que enfrentaba la minoría libanesa en el imperio turco, en buena medida explican las razones por las cuales los libaneses tendieron a mudar su

residencia a México, mientras que en el caso español, la situación política en su nación de origen no resultaba un impedimento para el retorno, más allá de que en su mayoría fueron inmigrantes económicos.

Para concluir, durante el inicio del movimiento armado de 1910 los libaneses siguieron fluyendo a México hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, mientras en ese mismo periodo, un amplio número de españoles optaron por la repatriación, sobre todo aquellos que habían logrado conformar grandes fortunas. Así, en 1914 sólo llegaron 1 393 inmigrantes hispanos al país, y la cifra de su salida fue muy superior, al llegar a 1 609. En tanto que entre los libaneses, llegaron 826 individuos y sólo salieron en el mismo año 406. Aunque en las historias migratorias de ambos grupos se muestran paralelismos, las circunstancias históricas específicas y la herencia cultural y étnica de cada uno muestra la singularidad de cada movimiento. Estas líneas sólo han perfilado dos casos de inmigrantes externos, que seguramente se enriquecerán con otras visiones comparativas sobre la diversificada gama de movimientos de población que en gran medida matizaron el entramado étnico y cultural de la población nacional en distintos momentos históricos.

Cuándo llegará ese cuando (Guerrero y Acatempan en la revolución de Independencia)

Nubes tempestuosas son las del Sur —dijo Alamán en algún momento—, pues siempre acababan por extenderse por todo el país, provocando grandes tempestades. Y no le faltaba razón. Así ha sido en varios momentos de la historia mexicana, en los que los ríos, las montañas y las costas de Guerrero han sido vitales para las revoluciones.

Hablemos ahora, por los festejos en que nos encontramos, de una de ellas, la de 1810, en la que esta tierra bronca e inabordable para los fuereños, mantuvo la llama de la libertad. Este Sur inexpugnable fue el que provocó los afanes de Morelos por establecer aquí una provincia insurgente, cuya capital fue primero Tecpan, y luego Chilpancingo, y que tenía una defensa natural formidable: el río Balsas-Mezcala.

Pero inexpugnable no quiere decir aislado. Por ende, Morelos no prendió la mecha insurgente con grandes esfuerzos, pues ya desde antes, en 1808 por lo menos, un licenciado Castillejos y el comerciante poblano Francisco Guevara, entre otros, se encargaban de promover la infidencia. A estos afanes independentistas se debía, aseguró el cura de Apaxtla en abril de 1809, el motín que tenían en su contra y en contra de las autoridades civiles, los feligreses del pueblo de Tlanipatlán, quienes se identificarían en principio con el nuevo dominador de España, con el que humilló a la Corona y al rey. Dijo el párroco Luis de Vivanco, según un documento localizado en el Archivo General de la Nación, lo siguiente:

Toda la revolución de aquel pueblo dimana de ocho cabecillas principales que lo tienen atemorizado con prisiones y azotes, como señores despóticos, y en particular uno de éstos llamado Josef de la Cruz alias Bonaparte ha dicho públicamente, que es el rey del pueblo, que al subdelegado, al cura y demás justicias los tiene bajo de sus pies.

Enterado de los problemas del prelado vecino, en Teloloapan Martín Diego de Soto exhortó también desde dicho año a sus fieles, para que no

hicieran caso de tales ligerezas; y ya en el once, con la revolución a cuestas, puso especial empeño en condenar a todos los que siguieran la causa rebelde, a los que le prestaran cualquier género de ayuda, o no la denunciaran.

En este sentido fue muy reiterativo, aprovechando siempre los momentos en que Teloloapan estaba custodiada por las tropas virginales, pues cuando no, sus empeños iban más en el sentido de exigirle a los jefes de armas y al propio virrey, que no abandonaran dicha población, por “considerarla de gran importancia en el comercio con la Tierra Caliente y el Mezcala, Taxco y otros lugares”, argüía. Obviamente, además debió tener algo de preocupación por su seguridad personal ante la llegada de las “hordas facciosas”, como que desde que estuvo en Acapetlahuaya a fines del XVIII, se hizo poco grato a los ojos de los indígenas y las castas; situación que se repetiría a no dudarlo en Teloloapan, pues ahí todos sus empeños iban en pro de la cofradía de españoles, y en evitar que éstos, como gente de razón, se casaran con la que supuestamente no la tenía.

En tales condiciones, y con un odio de clase muy marcado, Diego de Soto utilizó varios púlpitos, entre ellos los de Teloloapan, Apaxtla y Acapetlahuaya, y la dirección de las Juntas Patrióticas de Realistas, para despotricar contra los herejes, desleales y traidores ocupados en un desenfrenado libertinaje, culpables de la corrupción de las costumbres, y de la disolución y la infelicidad del otrora bienaventurado reino.

Por supuesto que muchos no le hicieron caso, contestando a las amenazas de excomunión y penas de muerte con coplas populares enaltecedoras, como ésta:

*Cuando llegará ese cuando
que tanto el alma desea
que la América se vea,
de su libertad gozando.*

En 1814, cuando Morelos descuidó la línea del Mezcala para irse a expedicionar sobre Valladolid, el virrey Calleja ordenó a José Gabriel de Armijo, flamante jefe de la División del Sur y rumbo de Acapulco, que limpiara de rebeldes toda la zona, escarmentando

sin consideración a los líderes. Es indudable que durante 1814 y 1815 éste cumplió con su objetivo, provocando con su campaña permanente la aprehensión de Morelos; pero para los años venideros ya no le fue tan bien, debido sobre todo a la nueva estrategia de ataques dispuesta por el que terminaría siendo el principal rebelde del Sur: Vicente Guerrero.

Con él, Armijo intentó de todo: la amenaza, la persuasión, el indulto oficial, el perdón amistoso; mas nada le resultó. Tuvo algunos éxitos, como la captura entre finales de 1817 y principios de 1818 de Nicolás Bravo, Ignacio López Rayón, Sixto Verduzco, José Vázquez y otros, pero esto no hizo sino incrementar los ataques insurgentes contra algunas guarniciones. Ya en 1820, el coronel realista Juan Nepomuceno Rafols aseguraba, con mucha certeza, que el éxito de Guerrero y de Pedro Ascencio de Alquisiras se debía no sólo al mal clima que hacía estragos entre los soldados, y a la incapacidad de mando de Armijo, con el consabido desorden de las tropas, sino también a la comunión que había entre los ideales de independencia que enarbolaban dichos jefes y los pueblos. Así lo informó al virrey Juan Ruiz de Apodaca: “Esta visto que estos pueblos estarán tranquilos ínterin tengan tropa a su vista, pero luego que éstas se separen y haya algún malvado que levante el grito de la rebeldía volverán a sublevarse”. Luego añadía que si se quería acabar ya con dicha situación, no había más alternativa que implementar la destrucción de los principales pueblos sediciosos y la recolonización, no dejando en los campos ninguna troje de maíz que pudieran aprovechar los insurrectos.

Como ni Armijo ni Rafols pudieron con el paquete de la pacificación, las autoridades virreinales mandaron a la comandancia del Sur a Agustín de Iturbide, quien, batallas más, y derrotas también, optó por negociar con Guerrero un plan de Independencia.

Vicente Guerrero nunca llegó a la altura de Hidalgo y de Morelos en cuanto a pensamiento político y social, pero es indudable que los aventajó, por más que digan lo contrario Francisco Bulnes y el padre Mariano Cuevas, en pericia militar, en astucia y en resistencia física. Ni qué decir de su capacidad de mando y de su conocimiento a detalle de la geografía, del terreno que

pisaba, debido a sus años de arriero. Abnegado, heroico, patriota, independiente, libre y republicano, su nombre mismo era, decían sus contemporáneos, una invitación a la lucha:

*A las armas, valientes indianos,
a las armas, corred con valor,
de Guerrero seguid el partido,
seamos libres y no haya opresión.*

Tras un breve intercambio epistolar, dichos jefes se reunieron en Acatempan para consolidar una alianza conveniente a la patria. Sin embargo aquí vienen los problemas: según unos esto ocurrió el 10 de enero de 1821; para otros no fue sino el 10 de febrero, y los menos opinan que se dio hasta marzo. Yo soy de estos últimos.

En tal fecha de enero no pudo ser, ya que ese día Iturbide le dirigió su primera carta al suriano desde el punto llamado Cualotitlán, en la cual le dice estar enterado de su disposición a lograr la felicidad de la patria, y por lo mismo le pedía contribuyera a ella cesando sus hostilidades y sujetándose a las órdenes del gobierno, con la seguridad de que ya se trabajaba en el Congreso de España por el reconocimiento de la ciudadanía para todos los mexicanos, a quienes se les daría un monarca propio. Añadía:

Pero cuando esto no sea, persuádase ud. que nada omitirán de cuanto sea conducente a la más completa felicidad de la patria. Mas si contra lo que es de esperarse, no se nos hiciese justicia, yo seré el primero en contribuir con mi espada, con mi fortuna y con cuanto pueda, a defender nuestros derechos; y lo juro a ud. y a la faz de todo el mundo, bajo la palabra de honor en que puede ud. fiar, porque nunca la he quebrantado ni quebrantaré jamás.

Luego le escribió otra el 16, según Carlos María de Bustamante en su *Cuadro Histórico de la Revolución Mexicana de 1810*, en la que le ratificaba sus afanes.



Guerrero contestó el 20 del mismo mes la carta primera. Tras hacerle un recuento de la opresión en que los tenían los españoles, así como los engaños a que los sometieron, y que fue causa de que los habitantes de estas tierras se decidieran a pelear bajo el lema “Independencia, y odio eterno a aquella gente dura”, le aseguraba que si realmente estaba en favor de los verdaderos intereses de la nación, no habría mayor inconveniente para la unión, aceptando incluso quedar bajo sus órdenes, no por falta de capacidad, sino por des-



prendimiento de toda ambición e interés por el poder. Por lo tanto, agregaba,

[...] ocúpese ud. en beneficio del país donde ha nacido, y no espere el resultado de los diputados que marcharon a la Península; porque ni ellos han de alcanzar la gracia que pretenden, ni nosotros tenemos necesidad de pedir por favor lo que se nos debe de justicia, por cuyo medio veremos prosperar este fértil suelo, y nos eximiremos de los gravámenes que nos causa el enlace con España.

Finalmente, le dice que los americanos no deben tener más divisa que ésta: “Libertad, Independencia o muerte”. Si es así, ahí estaba su decisión y su preferencia por ser su más fiel amigo y servidor; si no, ahí estaría su espada para batir a cualquier tirano y a cualquier servidor de España, incluido Iturbide.

Lucas Alamán, Anastasio Zerecero y Carlos María de Bustamante coinciden en señalar que Iturbide recibió esta carta el 4 de febrero, día en que también la contestó desde Tepecoacuilco, manifestándole al tixtleco que estaba listo para conferenciar con él y para darle un abrazo que confirmara su expresión de amistad, pues más harían en media hora de conferencia, que en muchas cartas. Para ello, le pidió se acercara a Chilpancingo, sitio hacia donde él se dirigía.

Sobre la fecha de febrero, más parece un intento de darle una participación activa a Guerrero en el Plan de Iguala y en la confección de la bandera, que otra cosa. Por ejemplo, Herminio Chávez Guerrero sostiene que se vieron en las lomas de Atempa, sitio cercano a Tepecoacuilco, el 10 de febrero, pero cuando quiere justificar o probar el aserto sobre la base de un “Diario de sucesos” localizado por Carranco Cardoso en el archivo municipal de este último poblado, nada más no le salen las cuentas. Según la reproducción que hace de dicho documento en su obra sobre Vicente Guerrero, la reunión se verificó no el 10, sino el 5 de ese mes. Pero resulta que el autor rechaza su propia fuente al proponer aquella fecha como buena, pues el mensajero —arguye—, debió tardar dos días a caballo para llevar la carta de Iturbide del 4 hasta Chilpancingo, otros dos días para encontrar a don Vicente, y dos más para regresar, aunque nunca dice si solo o acompañado por éste. En suma, nuestro contemporáneo Chávez Guerrero no ofrece ninguna prueba convincente como para concluir que la famosa entrevista se diera en tal día.

Mucho antes que él, Lorenzo de Zavala también dio

por sentado que tan trascendente acontecimiento ocurrió en febrero, aunque no se atrevió a ser tan exacto, postulando sólo un: “a mediados”, que oyó de propia voz de Guerrero.

Al respecto, mientras Bustamante prefirió no hacer comentario alguno y dejó en el tintero el lugar y la fecha del encuentro, Lucas Alamán rechazó la versión zavalista, dudando incluso que se hubiera llevado a cabo la reunión. No obstante, de ser cierta, concluye, no pudo darse antes del 13 de marzo, según cartas que se enviaron Guerrero e Iturbide por esas fechas. La del insurgente al jefe realista, sito en Teloloapan, fue escrita el 9 de marzo desde el campo del Gallo, avisándole en una de sus partes lo siguiente:

Mañana muy temprano marchó sin falta de este punto para el de Ixcatepec, y en breve tendrá v.s. a su vista, una parte del ejército de las Tres Garantías, de que tendré el honor de ser un miembro y de presentármele con la porción de beneméritos hombres que acaudillo, como un subordinado militar. Ésta será la más relevante prueba que confirme lo que le tengo ofrecido, advirtiéndole que mi demora ha sido indispensable para arreglar varias cosas, como le informará el militar D. José Secundino Figueroa, que pondrá ésta en manos de v.s., y con el mismo espero su contestación.

Iturbide le respondió el 13, señalando que al día siguiente saldría a recibirlo y lo estrecharía con un abrazo.

Además de estas dos cartas dadas a conocer por Alamán en su monumental *Historia de Méjico*, hay otro documento que nos permite señalar que, en efecto, hubo encuentro en Acatempan para una revista militar al parecer el 14, previa reunión este mismo día en Teloloapan. Localizado en el Archivo General de la Nación, Ramo Operaciones de Guerra, tomo 89, fojas 345-348, y publicado en 1963 por mi muy estimado maestro y amigo Ernesto Lemoine Villicaña, dice en una de sus partes:

El día 14 se unieron en Teloloapan, trayendo Guerrero indistintos oficiales de su farsa, mas no su canalla insurgentes, allí tenía Iturbide toda la tropa de caballería e infantería, que contada una y otra con tambores, pitos y

cornetas, era en total 970 hombres, celebrando en el propio día la jura de Independencia en esta forma: “juráis defender la Religión, la Independencia, la unión de europeos y americanos, y al rey constitucional, con cuyas tropas no nos hemos de chocar, sino con las del virrey?”

En el pueblo de Acatempan, inmediato a Teloloapan, estaba la fuerza de Guerrero y Pedro Ascencio, vestidos 400 hombres, y el resto encuerados, y los más enteramente debilitados y enfermos, componiéndose el total de fuerza de 4 800 hombres. Allí pasó Iturbide, a quien recibieron con salvos cosa de 800 hombres formados en el pueblo, manteniéndose el resto acampados en los márgenes, desconfiando de este modo de Iturbide y de unirse a sus tropas, temiendo encuentro con ellas.

Este informe, escrito por Tomás Cagigal al coronel José Gabriel de Armijo, lleva por fecha el 18 de marzo. Aquél sabía lo que decía, siendo muy probable que incluso estuviera presente en dichos eventos, pues, en opinión de Alamán, no fue sino hasta el 17 de marzo cuando desertó del bando iturbidista, pasando a Taxco junto con doscientos de sus hombres.

En los meses siguientes la iniciativa de separarse de España fue incontenible, y ya para agosto era un hecho. Sólo faltaba, como acto simbólico, la toma de la capital novohispana, lo que sucedió el 27 de septiembre. Es cierto que la unión fue efímera, únicamente dos años, pero cumplió sus objetivos, pese a tener intereses irreconciliables y que marcarían la pauta de por lo menos los siguientes cincuenta años de nuestra historia decimonónica.

Como dice el estimado maestro Tarsicio García Díaz, “para los insurgentes la meta deseada era la independencia absoluta y la república; para los trigarantes la emancipación política y la monarquía constitucional.

Pero esto ya fue otro asunto, y quizá no muy claro para muchos como para empañarles la felicidad del momento:

*Somos independientes,
viva la libertad,
viva México, y viva
la unión y la igualdad.*

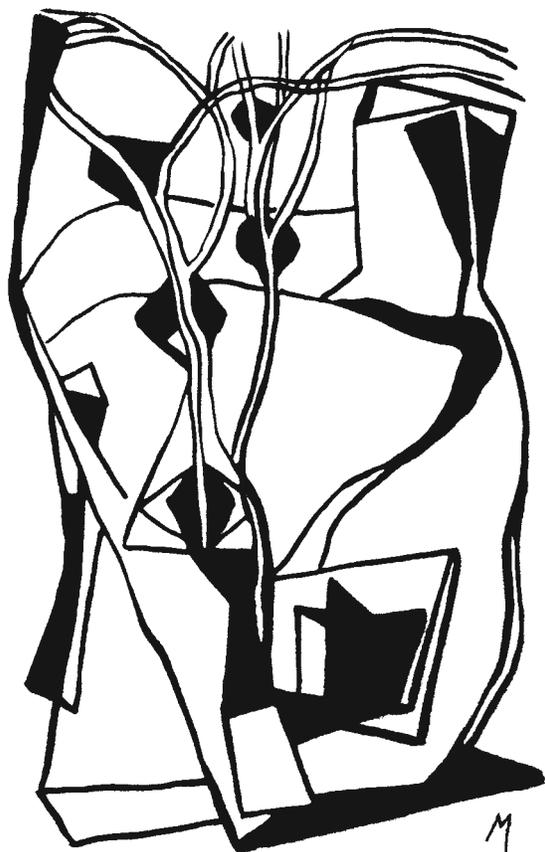
Derrota a la Mar del Sur: trazas de una senda de afrosucesores libres y cautivos en la segunda mitad del siglo XVIII

Pasaré a resumir los puntos que sustentan la propuesta y evidencias de que en la época colonial tardía hallé una ruta o sendero, o derrota como contemporáneamente se decía, por la que algunos integrantes de la esclavonía afrosucesora de la hacienda azucarera de San Nicolás Ayotla optaron por las de Villadiego desde la semiárida cañada poblano oaxaqueña para otear, en su expectativa de horizontes de soltura y bajo circunstancias y motivos históricamente condicionados, al litoral de la Mar del Sur como apta zona de refugio.

Con ello busco atinar, sin dejo alguno de alusión racial, en una quinta de blancos: 1) disminuir la ambigüedad del enunciado del doctor Aguirre Beltrán,¹ en el sentido de que a la zona de Cuaji llegaron fugos sólo de los alrededores; 2) semiconjeturar por qué medios tales fugos obtuvieron tal geoestratégico saber si, para mi ignorante perplejidad, entre uno y otro punto equidistan alrededor de 200 km de largor, haciendo abstracción de cimas y simas que, de no hacerlo, la distancia multiplicaría al menos por cuatro veces más, punto que por otra parte 3) la evidencia documental impone desleír la simplista pero socorrida imagen bibliohistoriográfica del ilota rural perennemente sujeto a muros, grillos y cepos de haciendas azucareras o ganaderas, y 4) se concluye, si el reloj del moderador se avería, con la mención de algunos factores en el éxito o fracaso en esa empresa de resistencia mancipa. Entre ellos la sagacidad de los fugos, la solidaridad interesclavonías y de sirvientes afrosucesores, aunada a la ineptitud de los captores, rivalidades o enconos intraesclavonías más los ingentes costos que la aprehensión (amanuense, papel y viáticos del rancheador y su montura) suponían.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH. Ponencia presentada en el Congreso Internacional *Diáspora, Nación y Diferencia; poblaciones de origen africano en México y Centroamérica*, 10 al 13 de junio de 2008, Puerto de Veracruz, México, DEAS-INAH, CEMCA, CIESAS, CIALC, UNAM.

¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*, reimp., México, FCE/SEP (Lecturas mexicanas, 90), 1985, p. 48.



M

Vías de la episteme geopolítica esclava

La sapiencia pudo provenir por boca y concurso de arrieros y/o vaqueros, o más generalmente, viandantes, por ejemplo correos y cocheros, usualmente de la misma calidad (negro, mulato o pardo) aunque no necesariamente *status* (esclavo o libre):

Antes de ayer se desertó [de la hacienda de Ayotla] un esclavo llamado Santiago Ygnazio,.. Y habiendo hecho las diligencias en su solizitud, no pudo ser havido, porque todos lo ocultaron, hasta que halló la ocasión de juntarse con el harreador del trapiche, que era un mulato de las Amilpas, y un mestizo de Teposcolula que andava con las bacas [...]²

Otras probables fuentes orales pudieron provenir, aunque documentalmente arduo de precisar, de fugos recapturados y reingresados a la originaria unidad productiva y que por aquellas latitudes hayan transitado; según se infiere de la triple captura sucedida en tres episodios distintos en la vida de la viuda esclava ayotleca Mónica de la Luz, que “hasta la Costa la siguió el administrador, más bien por una esclava que iba en compañía de [ella] y era manzeba de su hijo...”³

Igual noticiamiento pudo llegar de voz de esclavos criollos cuya oriundez proviniera de aquellas litorales zonas, y que luego fueron comprados por la hacienda o acaso, de esclavos de algún particular que los alquilaran o hayan “echado a ganar” en los azucareros campos de La Cañada del Camino Real.⁴ O incluso, de esclavos prestados o de los temporalmente trasladados a alguna unidad productiva de la costa, como pudo ser la hacienda de ovejas jesuita de Tlacamama.⁵ O pudo acontecer de los que fugaban de alguna rural unidad productiva por causas de conflicto interesclavonías,

² AGN, AHHda., leg. 969, año 1768.

³ AGN, Civil, v. 1673, año 1792.

⁴ J. Arturo Motta Sánchez y Ana Ma. Velasco L., “La cañada Oaxaca/Puebla, una región azucarera del siglo XVII al pie de la Sierra Madre Oriental”, en *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, núm. 69, enero-marzo, 2003.

⁵ En 1769 tres esclavos de la hacienda de Ayotla fueron transferidos temporalmente a la hacienda exjesuita de Barreto, en el hoy estado de Morelos.



como sucedió a Thomasa, mulata loba esclava echada por su marido, de igual condición, de la hacienda jesuita de Grunidora, y en cuyos instrumentos contables aparece como huida, pero que en realidad alcanza amparo en la también hacienda jesuita de San Nicolás, propiedad ambas del Colegio de San Pedro y San Pablo.⁶ La conjetura anterior se intuye su posibilidad en lo siguiente, expresado por el comisionado para las Temporalidades en Oaxaca en 1768:

[...] todos tres [esclavos] son ladrones, borrachos, tumultuarios y tan perbersos que a cada paso tienen el cuchillo en la mano. S[u] M[ajestad] tiene diferentes obras donde, como esclavos suijs, se podrán emplear con algún útil, quando en el trapiche no pueden causar sino daños muy graves [...]⁷

⁶ AGN, AHHda., v. 329, exp. 8.

⁷ AGN, Civil Indiferente, leg. 7º, let. 5, núm. 35. Uno de estos anteseñalados cautivos, el mulato blanco Juan Osorio, fue así como conoció el ingenio de Barreto en las Amilpas, y del cual poco tiem-



Similarmente tales ayotlecos pudieron recabar datos de afro sucesores costeros, libres o no, que hayan acompañado algún amo de allá, natural o vecindado, como los que llegaron sirviendo como cocheros al alcalde mayor de Jicayán en enero de 1769, cuando estaba por visitar la azucarera finca.⁸ Caso adicional pudo ser el de la venta o donación temporal de esclavos naturales de Ayotla a cercanas latitudes al litoral Pacífico que, luego, la hacienda natal hayan visitado; sea por cumplir un mandado o por visitar a sus parientes, como acaso pasó con la mulata esclava natural de Ayotla, Dionisia, que de 10 años fue llevada al partido de Tamazulapa por el

po después de su remisión hizo fuga para volverse a la azucarera hacienda ayotleca, donde sus redes familiares, naturales y sobrenaturales se hallaban. Y ahí murió hasta bien avanzados sus días y con descendientes que hasta hoy en el oaxaqueño municipio de Ignacio Mejía se pueden contar.

⁸ AGN, AHHDa., leg. 969, AYOTLA. Epístola de Ocio a Milhau, 9 Henero 1769: "...esta tarde estoi en espera de Don Gaspar de Morales, alcalde mayor de Gicallán, que así me lo escribe mi hijo Manuel, quien fue a resibirlo a Theguacán en nombre de V. y le mandé el habió de Mulas, litera y mozos que pidió, escribiéndome..."

entonces cura de la parroquia San Miguel Teotitlán del Camino Real en la década sexta del siglo XVIII, y a la que al cabo de unos 20 años se la encontrará de vuelta en Ayotla.

Otra vía para alegar la existencia de dicha derrota es de tipo "patronímico":

a) Pues en las listas de tributarios ayotlecos del año 1754 aparece entre los varios forzados contribuyentes a la Real Hacienda, aunque obviamente de estatus libre: mulatos o pardos, el "apellido" Chora (fonema que insinuaría la etnia Chorfa,⁹ como también el Quizamán¹⁰ teotitleco a la etnia Quisama, subdivisión del Kimbundu; al Macoco también descubierto, aún no he podido adscribirle etnia), y ayer gentilico de bastantes individuos del territorio¹¹ de Pinotepa Nacional, Oaxaca. "Apellido" ahí retrospectivamente rastreable hasta 1792, según testimonia la matrícula de tributos del partido de Xicayán de ese año.¹²

⁹ George Peter Murdock, *Africa: Its peoples and their cultures*, Nueva York/Toronto/Londres, McGraw-Hill, 1959.

¹⁰ Archivo Parroquial, "Libro donde se asientan los casamientos de esta cabecera de San Miguel Theotitlán del Camino en siete días del mes de febrero de mil setecientos quarenta y siete años, siendo el cura propietario el licenciado Joaquín de Lassarte". El primer individuo con "apellido" Quizamán o Quisama aparece en el libro anterior como mulato oriundo del trapiche de Tilapa y vecindado en el de Ayotla. Tal "apellido", subdivisión del grupo lingüístico Ambundu, aparece en 1664 en una esclava denominada Juana Quisama, Angola; propiedad del ingenio de San Pedro Buenavista en Xalapa; Cfr. Miguel García Bustamante, "Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz, trabajo especializado en trapiches e ingenios azucareros y cimarronajes durante el siglo XVII", en *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, IVEC, 1988. Esclavos de la etnia Quisama, Quisama o Kisama dice Fernando Ortiz, *Los negros esclavos*, La Habana, Ciencias Sociales, 1975, pp. 34-35, son de una región de Benguela en Angola, y a Cuba llegaron "ya en el siglo XVII", como en nuestro caso es el de Juana Quisama, en Xalapa. El mismo etnónimo es mencionado por Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México: estudio etnohistórico*, 2ª ed., México, FCE, 1984, pp. 141-142; véase también Miguel Guanche, *Componentes étnicos de la nación cubana*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 1996.

¹¹ "Cuenta por menor con distinción de clases de los diezmos de ganados y fructos colectados en todo el año próximo pasado de mil setecientos noventa y tres por los recaudadores del; Don José Alemán y don Juan Ogasson", AGEOax, Obispado, leg. 14, exp. 30. Diezmos.

¹² AGEOax, Fondo I Principal, secc., Caja Real. Serie Tributos, año 1792. Matrícula de Tributos del partido de Xicaian, elaborada por Diego Espeso Núñez.

b) El que en abril de 1787 se fugue de la dulcinea hacienda ayotleca la familia completa del esclavo Lino Damián,¹³ y que su rastreador Tomás de Chávez en carta cordillera como último acontecimiento haya reconocido que los fugos estuvieron en Putla, tierra caliente al noreste del costeño Pinotepa del Rey y surponiente de Ayotla, como 200 km, es índice irrefragable de que hacia la costa derrotaban; así además lo ratifica la antedicha búsqueda de la esclava amasia.

c) El hecho de que varios de los esclavos ayotlecos, según fortuitamente revela algo de su documentaria, no era infrecuente realizaran viajes como correos o de aprovisionamiento para traer carne,¹⁴ sal, jabón, cobre o a dejar dinero a la familia de algún administrador de la finca a la Angelina ciudad de la Puebla;¹⁵ sitio al que igualmente concurrían los costeros esclavos y libres de las haciendas ganaderas del Mariscalato de Castilla,¹⁶ alcanzando incluso a los surpoblanos sitios de Amozoque,¹⁷ Tepeaca, Tepexi o Tecali,¹⁸ desde el partido de Pinotepa del Rey al culminar su ascenso geográfico conduciendo para su venta, entre los meses de junio y septiembre,¹⁹ la producción local de ganado mular y yegüerizo. Y a fines de octubre y principios de noviembre al vacuno para por su venta abastecer las

¹³ AGN, Civil, v. 1523. fs. 266r-302v.

¹⁴ AGN, AHHda., v. 1160. fs. 12r-18r. En su testimonio de agosto de 1773 contra el administrador Juan Martín de Ocio, el esclavo Simeón Damián revela que seguido lo enviaba el dicho Juan Martín a Teposcolula a recoger la carne proveniente de la matanza de sus chivos y cabras.

¹⁵ AGN, AHHda., v. 1160, año 1773. "Que mantiene en Puebla una casa mui bien alhajada que havitan su muger y familia, a quienes semanariamente o cada quinze día remite para sus alimentos varias cantidades que ascienden a cien pessos mensales [sic] de que llevó algunas Miguel Damian y otras un esclavo nombrado Simeón" [Obispo].

¹⁶ J. Arturo Motta Sánchez, *Fuentes de 1ª y 2ª mano relativas al mariscalato de Castilla, 1530-1865 (Índice provisional)*, México, AGN, 2003.

¹⁷ J. Arturo Motta Sánchez, *ibidem*, fichas: 166, 167, 172, 178.

¹⁸ J. Arturo Motta Sánchez, *ibidem*, ficha 126 y AGN, Tierras, v. 2492.

¹⁹ AGN, Tierras, v. 3463 y v. 3464. fs. 231r-239v. y AGN, AHHda., leg. 969: "El día 3 del que sigue [julio 1768] despaché a Puebla por nuestro encargo. Mandé quatro mulas para su transporte, las menos malas y de mejor pareser, para que si éstas lo asen bien se escuse Vm. de solicitar otras. No dexé de solisitarlas en Puebla, pero no los subidos presios me acobardaron".

anterreferidas localidades. O bien, ni una ni otro caso, sino simplemente porque andaban de vagamundos por allá; como el negro Damián arrancando el siglo XVIII, que propio de Los Cortijos de la Mariscal de un trabucazo le hirieron en Amozoque, Puebla. Lo antedicho permite entonces elucidar la posibilidad del intercambio de mutua información oral entre población afrosucesora mancipa y libre. Haya sido ésta mediante conversación o por musicales coplas que en la asistencia a fandangos, caballerizas, pulquerías, mercados y misas patronales, como trajines camineros los diversos participantes podrían emitir, captar e intercambiar al conversar.

d) Cabo éste al que se aúna el que los advenedizos a la haciendas costeras del Mar del Sur conjuntaban intereses, bien coyunturales o bien de mediano y largo plazo, con los del terrateniente o estanciero local o su representante, en tanto no le inquietasen la tenencia de la tierra, como bien apuntó Aguirre Beltrán sucedía; y que en sus respectivos cortijos y ranchos hallaban en los arrimados beneficioso aprovisionamiento de fuerza de trabajo libre o esclava mucho no importaba su estatus pues su presencia deprimía salarios a la par que arreaban ganados o cultivaban algodón, caña y maíces.²⁰

e) Indicio antecedente al que se debe añadir que uno de los administradores de una de esas principales haciendas del Mariscalato de Castilla finalizando el siglo XVII, el afrosucesor Joseph Ventura admita en epistolar diálogo ante la autoridad civil, y sin dejo de preocupación, que efectivamente en sus territoriales dominios habitan mulatos "arrimados", o no naturales del país, por así convenir a ellos, a él y a su amo el Mariscal.

f) Y por último, que en el siglo XIX, y por lo antedicho en modo alguno casual, según testimonio de Lucas Alamán,²¹ el insurgente costeño Valerio Trujano haya sido el encomendado por el cura de Carácuaro de com-

²⁰ J. Arturo Motta Sánchez, "Tras la heteroidentificación. El 'movimiento negro' costachiquense y la selección de marbetes étnicos", en *Dimensión Antropológica*, año 13, vol. 18, septiembre-diciembre, 2006.

²¹ Lucas Alamán, *Historia de México*, 4ª. reimp., México, Jus, 1990.

batir a las tropas realistas, conformadas también por algunas esclavonías, como las de Dambrini. Todo ello permite enunciar razonablemente la histórica existencia y creación territorial de esa derrota, ruta o sendero de tornavuelta. Y aún cuando ésta se pudo haber erigido sobre solera senda de comunicación y comercio prehispánica, particularmente mixteca, o más aún popoloca, no obstante tal consideración no menoscaba igualmente asumirla construcción del afrosucesor; en tanto herramental de su cultura de resistencia; haya sido ésta coyuntural o permanente.

Sucesos

Cuando los jesuitas fueron expulsos, las diversas juntas locales de Temporalidades tuvieron por encomienda primera la de lo más pronto posible enajenarlas, ya fuera a particulares o al clero regular, a fin de nutrir el erario real. La finca de Ayotla consumió casi 34 años para que la real empresa se cumpliera. En 1801 es que remátase a particular. En el ínterin varios intentos se acometieron, oyéndose entre sus documentados postores a no más de una tercia.

Los guardías del tabaco que en febrero de 1787 con aquél fin a ella se apersonaron yendo como representantes de uno de los postores “amedrenta[ban] a la esclavonía”, según notició el alcalde mayor de Teotitlan a su superioridad. Y en palabras del administrador, difiriendo algo con aquellas, más que amedrentados, los esclavos se encontraban: ¡...“escabroseados”! ¡Tanto, “que no se veyan más que consistorios que hacían unos con otros”!²² ¿La causa?: la incertidumbre de ser vendidos al, en opinión de la esclavonía, maltratador y frustrado promitente comprador, porque en el ínterin murió, el coronel González del Real, vecino de Orizaba. Y es que además del temor al maltrato, su venta implicaba traslado a sitio distinto al natal donde casi la totalidad de cautivos vieron la luz primera y lo que ello en términos de enajenación de su autóctona cultura y lares suponía. Y es que por alguna razón que ignoro —excepto acreditemos al rumor esparcido por viandantes— los cautivos, aunque iletrados, fueron

²² AGN, Civil, v. 1523. fs. 285r y ss.

anticipados conocedores de que su fuerza de trabajo era solicitada hacia específicos nichos: el puerto de la Vera Cruz y hacia la villa de Córdoba, según rezaron algunas cartas de los interesados en su adquisición.²³

Reconstruyendo la senda

Esa fue la causa por la que en abril de ese año de 1787 al administrador el amanecer le sorprendió con sus temores cumplidos. Reconoció ya muy tardíamente, tanto que hasta el día siguiente la difundió, la fuga de la familia completa de esclavos encabezada por Lino Damián, según dijo instruyó en misiva de viernes 6 al alcalde mayor del partido de Teotitlán del Camino Real, solicitándole girara cartas cordilleras a diversas autoridades, así de razón como indígenas, responsables de varias haciendas, pueblos y ranchos del contorno. También lo notició a la superioridad.²⁴ Así rezó el

[...] exhorto a los alcaldes mayores, provinciales y de la santa hermandad, comisarios, jueces y justicias de S[u] M[ajestad] para que sean aprehendidos... los esclavos Lino Damián más o menos de 55 años, su mujer Juana Manuela, esclava de color cocho, pequeña de cuerpo, delgada, los cuales caminan con 3 hijas y un nieto. La mayor de ellas nombrada Antonina más o menos de 30 años, negra, doncella, de buena presencia y robusta. La segunda nombrada Victorina, soltera, color más claro, con un hijo llamado Aniceto de más o menos 4 ó 5 años, y ella como de edad poco más o menos de 26 años, de cuerpo delgada. La tercera, Damiana poco más o menos de 15 años, doncella. Y Mónica de la Luz, viuda, como de 35 años, color claro, pelo crespo, de cuerpo delgada con un hijo de más o menos 20 años nombrado Cristóbal José, color cocho, pequeño de cuerpo, lomudo, de oficio carpintero. Se ignora qué camino tomaron. Solo se sabe que anteriormente²⁵ Lino Damián con su mujer e hijos estuvo en el trapiche nombrado San Antonio La Cañada, distante como 3 leguas del pueblo nombrado Santiago Yzutiche, jurisdicción de la alcaldía mayor de Teposcolula.

²³ AGN, Tierras, v. 3464.

²⁴ AGN, Civil, v. 1523. fs. 285 y ss.

²⁵ Se presta a lectura ambigua. ¿Anteriormente a su fuga: mes o año distinto a éste? O débese leer: lo último que de ellos se supo es que estuvieron en el trapiche...

Alcaldía distante más o menos a 80 km en línea recta de Ayotla, rumbo a Tlaxiaco enfilando al Mar Pacífico. Y pueblos ambos encomendados desde más o menos 1567 al padre del primer mariscal de Castilla en la Nueva España. Los sitios en pos de los fugos a los que el pedimento del alcalde mayor de Teotitlán llegó, dibujaron un semicírculo con rumbo al sureste que arrancaba tangencialmente en el paralelo 97° 05' y pretendía culminar cercano al 98° 32' es decir, hacia la marítima Punta Maldonado.

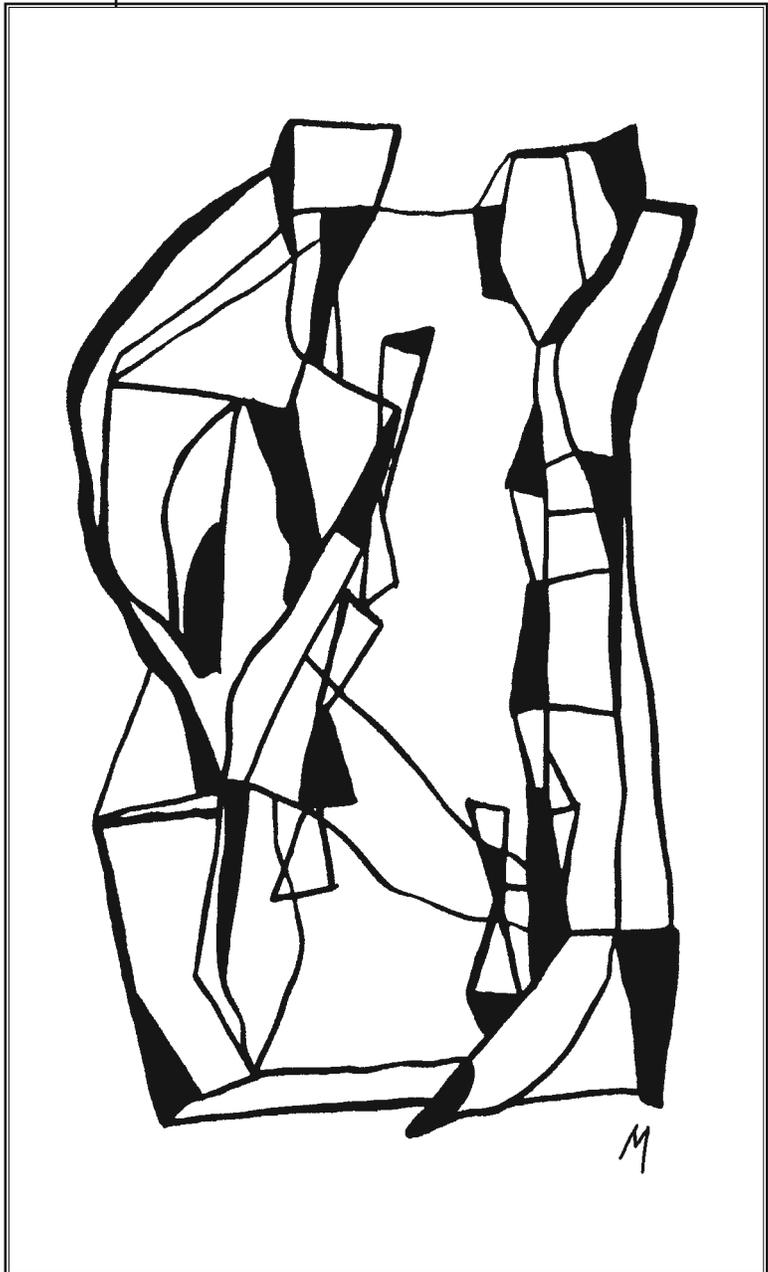
Caminada casi una semana de la fuga, el 11 de abril el asunto se noticia en Teposcolula y Yanhuitlán. Y los subsiguientes hasta el 16 de abril el comunicado asoma a varias haciendas que informan no haberlos entre su esclavonía y sirvientes. Más la de Nuestra Señora del Rosario, a 12 días del suceso dijo estuvieron trabajando por unos días el dicho Lino, la viuda y otros varios; con distintos nombres, porque se los mudan “y luego que supieron que venían en pos de ellos se desaparecieron; [al conocer] al portador del exhorto... dejando el trabajo en que estaban ocupados, y se hizo la diligencia de buscarlos lo más que se pudo y no fue dable hallarlos”.

Después de también tomarse conocimiento en varios pueblos intermedios entre Ayotla y Puebla, el expediente finaliza con carta del 27 de junio reconociendo no haberlos atrapado; a la vez que sugiere intentar otras medidas para lograr su aprehensión y reconviniendo por qué no se tomaron otras que fueran más eficaces.

En inventario a seis meses de la fuga²⁶ aún permanecen ausentes de la dotación; como reconoce también el instrumento del año siguiente, 1788.²⁷ Será hasta el de 1792, cinco años después, que hallemos sólo a la viuda Mónica de la Luz y su vástago, ya en la hacienda. De los otros, su huella se esfumó. Posible es que jamás los prendieran pues aún en el inventario de 1799 les inscribe como fugos.

²⁶ AGN, Tierras, v. 3463. fs.:107r-131r.

²⁷ AGN, Civil, v. 1523, exp. 1, fs. 24r-33.



Estrategia de fuga

La noche era el momento apto para emprenderla. Así leen varios casos. Es difícil pensar se encubrieran en el caserío de jacales del Real de Esclavos, pues los perros de las cercanas oficinas con su agudo olfato, aunque bien y solidariamente los escondieran sus compañeros de cautiverio, pronto los mayores les prenderían. Seguramente la umbra aguardaban agazapados por entre las elevadas cañas; y deambulando a salto de mata por los acuosos apantles y encubriéndose eventualmen-

te en alguno de los jcales de la esclavonía, emprenderían el trote rápido hacia el río Salado o al de los Reyes, pues si acreditamos a aquél esclavo cubano,²⁸ Esteban Montejo, la mejor forma como los canes perdían el rastro era el fugo transitando por acuosas sendas y mejor; si eran de correntadas. Enrrollados en ese afán, seguro los mancipos derrotaban hacia alguna hacienda cañera pues por su especialización laboral, alternativa ocupacional no les quedaba. Asunto aún mejor favorecido por el hecho de que las venas acuosas eran los necesarios sitios ideales para a sus veras fincar ingenios y trapiches amén de que estas edulcoradas fábricas siempre de mano de obra sedientas estaban.²⁹ Similar estrategia a la de algunos fugos del Cantón de Córdoba investigados por Adriana Naveda, que incluso enfilaron donde gobernaba el castellano de Acapulco,³⁰ sitio de buenos sueldos para el negro estibador, al menos a fines del siglo XVII, a decir de Gemelli Careri.

Si los fugos podían, pronto de un equino: mula o caballo, se harían, aunque diestros no fueran como sintió Brígida María que en su huida, del cuadrúpedo cayó y lastimada quedó.³¹ Ciertamente que mucho del éxito en el escape no dependía de su sola sagacidad, suerte y amparo nocturno, sino también de la solidaridad, o no, de las “tapaderas” como dice la documentación; que en el tránsito a sus parciales metas en los diversos trapiches e ingenios entre sus camaradas de infortunio, y no necesariamente de la misma calidad y jurídico estatus, hallaran. Que por lo antedicho aquí, no pareció debió ser exigua, sino asáz al contrario, pues, ¿de qué otra manera arribados a un territorio dado pero desconocido, los fugos podrían ocultarse del todo sin que las más extremadas diligencias de los rancheadores con sus canes, hayan con ellos podido atinar? Pero igual

²⁸ Miguel Barnett, *Biografía de un cimarrón*, México, Siglo XXI, 1968.

²⁹ No está por demás señalar que el distrito de Tlaxiaco era la segunda región azucarera en 1877, con 125 mil surcos, en tanto La Cañada alcanzaba los 325 mil surcos; *Memoria presentada por el ejecutivo constitucional del Estado al H. Congreso del Estado el 17 de septiembre de 1877*, Oaxaca, Imprenta del Estado, 1877.

³⁰ Adriana Naveda Chávez-Hita, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz (1690-1830)*, Xalapa, Universidad Veracruzana-CIH, 1987, p. 130.

³¹ AGN, Civil, 23 febrero 1792, v. 1673.

cabe la posibilidad de que ayunos de conocimientos sobre tales lares no estuvieran, precisamente por el gran comercio de viva voz o a murmurios que a ritmo de radio bamba por caminos reales, veredas y semiestrechadas sendas oyeran.

A modo de conclusión, si un escéptico inquiriese: ¿qué tanto esta senda hacia la costa fue sola creación de la cultura de resistencia del afro sucesor?, o ¿qué tanto subproducto de la presión de los persecutores que, dada la geográfica temporal secuencia de los puntos en el mapa observados, podría inferirse diciendo que la llegada al litoral era necesariamente obligada porque los persecutores, al estrechar el círculo a los fugos compelerían al repliegue o arrime hacia la costa? Ello parecería ser interrogante que en la Historia ignota permaneciera si pasamos por alto que la prima iniciativa del derrotero era y fue la de los esclavos. A la zaga, al menos por un día, van los persecutores.

Segundo el hecho de que la evidencia documental del “apellido” afro sucesor Chora se encuentre en mulatos de estatus libre en Ayotla y Teotitlan cuarenta y pico años antes del que luego se halla en la Costa, no puede ser solo fruto de la casualidad. Y tercero, el hecho de que el administrador persiga hasta la Costa a la amasia de su hijo, la cautiva Brígida, y colateralmente a Mónica de la Luz; fuga reincidente quien le enseña el sendero a Brígida, habla precisamente de que la derrota a la costa de la Mar del Sur era patrimonio de la cultura de resistencia de la esclavonía de la Cañada. Y si los de Ayotla lo sabían, seguramente también el saber compartíanlo las dotaciones de Tilapa, Cuicatlan y Güendulaín, pues sus caminos eran todos necesariamente transitados así por azucareros arrieros, sirvientes libres y viandantes de toda laya (esclavos o no, afines o no) incluso desde Guatemala; como lo hacían las conductas de plata de su Majestad,³² con radio bamba pronta a su bamba.

³² AGN, Indios, año 1686, vol. 29, exp. 156, fs. 131r-131v. Se ordena a la justicia del pueblo de San Juan Cuicatlan, jurisdicción de Teotitlan, del Obispado de Oaxaca, no permita que los comisarios ni arrieros que traen de la ciudad de Guatemala al puerto de Veracruz la plata de S[u]M[ajestad], obliguen a los naturales a darles más mulas de las que necesitan para tal efecto.

José Íñigo Aguilar Medina*
Ma. Sara Molinari Soriano*

A N T R O P O L O G Í A

Matrimonio e identidad, una visión desde el género

La familia es una de las instituciones que despierta un interés mayor entre los estudiosos de las ciencias sociales, a quienes les preocupa en especial conocer las características de su gran dinamismo, expresado en la capacidad de adaptación a los cambios que se dan en la sociedad, así como al impacto que siempre tiene su comportamiento en el bienestar de los individuos y de los grupos. La familia ha estado presente en todas las sociedades, sin importar el tiempo o el espacio, acompañando la vida de todo ser humano, no obstante que la configuración con la que se revela en cada conglomerado social sea de lo más variada.¹

En la actualidad son muchos los cambios que llaman la atención del estudioso y que confluyen en el proceso de formación y desarrollo de las familias, desde los demográficos hasta los económicos y sociales, que van determinando, entre los distintos individuos de nuestra sociedad una nueva forma de ver, imaginar, valorar e identificar a la familia.²

Por ello el interés de este trabajo es presentar la percepción que sobre el matrimonio y algunas de sus responsabilidades tienen los habitantes de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM). En especial se pretende identificar y confrontar la visión que al respecto manifiesta cada género, hombres y mujeres, y precisar si existe una divergencia en cuanto a los valores que cada uno de ellos otorga al matrimonio y por extensión a lo que considera como el deber ser de la institución familiar.

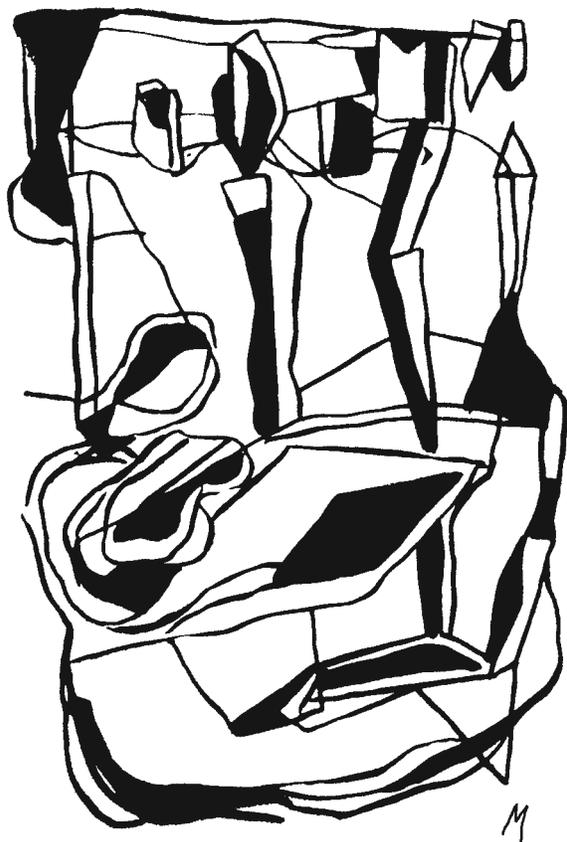
La muestra

El trabajo tiene como base los resultados obtenidos de un cuestionario aplicado a mil personas, seleccionadas al azar, con los únicos requisitos de

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Cf. Cristina Gómez. (comp.), *Procesos sociales, población y familia*, México, Ed. FLACSO/M.A. Porrúa, 2001.

² Cf. Beatriz Schmukler, Coordinadora. *Familias y relaciones de género en transformación*, México, Ed The Population Council/EDAMEX, 1998.



que al momento de la entrevista hubieran alcanzado la mayoría de edad, 18 años, y tuvieran su domicilio en la ZMCM, es decir dentro de cualquiera de las 16 delegaciones del Distrito Federal o de los 35 municipios conurbados³ del Estado de México.

Se decidió recabar los datos sobre el grupo doméstico por medio de la entrevista a uno solo de sus integrantes, el cual proporcionaría tanto la información de las características básicas de su núcleo familiar, como la que se refiere a sus valores y visión del mundo y que forman parte de su identidad, que además puede compartir en mayor o menor grado con los otros integrantes de su grupo doméstico.

La unidad de análisis es el grupo de personas que componen el hogar, es decir, la comunidad que tiene o no lazos consanguíneos y de afinidad pero que comparte la vivienda y el gasto. Los sujetos específicos del análisis son: o la familia, con el jefe, el cónyuge, los hijos y los parientes consanguíneos y de afinidad del jefe y del cónyuge; o el grupo doméstico, es decir todas aquellas personas que aunque no tienen ningún lazo de parentesco comparten el mismo hogar; así el universo de estudio está conformado por la familia o por el grupo, con las personas que viven juntas formando un hogar, es decir, que tienen un techo y una economía en común.

Una vez integradas las características de la muestra se procedió a la aplicación de la encuesta para conocer cuáles son los valores que se generan dentro de los miembros del hogar y para determinar la importancia que tienen los cambios económicos, sociales, culturales y políticos de la última década, en la conformación de valores, actitudes, normas y creencias que se desarrollan en los hogares mexicanos de la ZMCM. La muestra se integró con 608 mujeres y 392 hombres, las entrevistas se llevaron a cabo durante los meses de julio a noviembre de 2002.

La distribución geográfica de la población interrogada presenta las siguientes características: se tienen entrevistados de las dos entidades federativas que conforman la Zona Metropolitana, el Distrito

Federal (D.F.) con el 75.1% del total de interrogados y el Estado de México con el 24.9% de los consultados. En el D.F. se cuestionó a personas que viven en alguna de las 16 delegaciones del Distrito Federal: Álvaro Obregón, Azcapotzalco, Benito Juárez, Coyoacán, Cuajimalpa, Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Iztacalco, Iztapalapa, Magdalena Contreras, Miguel Hidalgo, Milpa Alta, Tláhuac, Tlalpan, Venustiano Carranza y Xochimilco. Y en el Estado de México a personas de 19 de los 35 municipios conurbados: Atizapán de Zaragoza, Chalco, Chicolapan, Chiconcuac, Chimalhuacán, Coacalco, Cuautitlán Izcalli, Ecatepec, Huixquilucan, Ixtapaluca, La Paz, Naucalpan, Nezahualcóyotl, Nicolás Romero, Tecámac, Texcoco, Tlalnepantla, Tultitlán y Valle de Chalco Solidaridad.

El número de colonias en las cuales habitan los interrogados son 380, lo que en promedio significa que se tienen 2.6 entrevistados por colonia, pero las frecuencias registradas de los entrevistados por colonia van de una hasta 37 personas de ellas.

La distribución por sexo es desigual, ya que predominan las mujeres, entre otras razones porque resulta más fácil encontrarlas en sus domicilios y porque también han accedido en mayor proporción a suministrar la información requerida sobre sus familias, por lo que su presencia significa el 60.8%, en tanto que la de los varones alcanza el 39.2%.

El matrimonio

Uno de los fenómenos más trascendentes para la sociedad es aquel que se relaciona con la formación y la disolución de las parejas, porque el ciclo de la vida familiar se inicia con el matrimonio, que caracteriza a la etapa en la que los individuos se ocupan en la construcción de su propia familia, al tiempo que con su disolución, por muerte o separación, la trastocan.

Para que el hombre y la mujer se integren como una pareja es importante que tengan intereses en común, creencias y valores afines, una buena comunicación, capacidad para asumir una responsabilidad permanente y el que puedan realizar por sí mismos la elección de su pareja, acciones en las que debe estar presente el

³ INEGI. *Cuaderno estadístico de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México*, Aguascalientes, 2002.

amor, que les significa identidad y da base a la fidelidad y continuidad a la pareja.

El matrimonio es entonces la unión socialmente reconocida de un hombre y de una mujer, tal como se construyen esos términos en la cultura; por lo general con el propósito de la reproducción legítima y el establecimiento de una familia nuclear.⁴ O en palabras de Lucy Mair,⁵ “el matrimonio es una institución que tiene como fin legalizar las relaciones sexuales, es un requisito indispensable para la procreación aceptada por la sociedad”.

Sin embargo en México las relaciones de pareja se presentan en dos formas: unas son legalizadas mediante el matrimonio civil, o civil y religioso y otras son consensuales, basadas simplemente en prácticas sociales establecidas, sin una clara referencia institucional.

Así toda sociedad tiene la manera para reconocer formal y públicamente las relaciones que se establecen entre un hombre y una mujer, lo que de manera general se hace por medio de una ceremonia en la que se formaliza la unión de dichas personas, es la ocasión en que la pareja reconoce ante una institución su intención de vivir conforme a las obligaciones que les da el nuevo estatus, relaciones que son reguladas por medio de las reglas de parentesco, el cual se basa en las relaciones por afinidad que da el matrimonio y por las consanguíneas que se establecen por la procreación.

Ahora bien, en toda sociedad encontramos que los seres humanos se relacionan con base en categorías o posiciones que reciben el nombre de estatus, los que conforman una red bien definida y establecida que se sustenta en ciertos principios de diferenciación como la edad, el sexo o la vinculación biológica, etcétera, por lo que todo miembro ocupa un cierto número de estatus. Cada estatus conlleva un rol, que es el conjunto de



comportamientos que se esperan de la persona que lo ocupa. Los estatus son entonces las posiciones relativamente estáticas de la estructura social, en tanto que los roles son el desempeño activo de las responsabilidades y derechos que le acompañan. Es por ello que existen comportamientos y significaciones que son asignados culturalmente, como los papeles sexuales, que se atribuyen a la distinción que todas las sociedades humanas hacen entre varones y mujeres. Por lo tanto, la acepción género se usa para indicar los significados y roles que una cultura asigna a los individuos de uno y otro sexo.

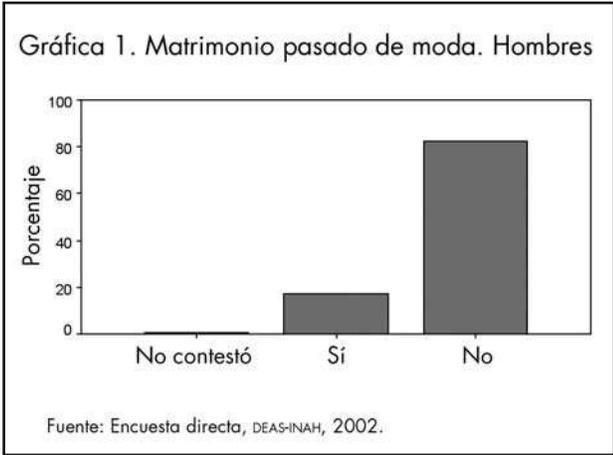
⁴ Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI, 2000, p. 339.

⁵ Lucy Mair, *Matrimonio*, Barcelona, Seix-Barral, 1972, p.8.

Cuadro 1. Matrimonio pasado de moda. Hombres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	3	.8
Sí	67	17.1
No	322	82.1
Total	392	100.0

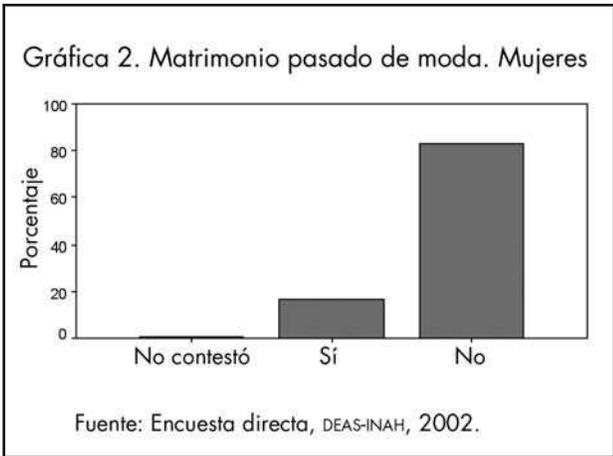
Encuesta directa, DEAS-INAH, México, 2002.



Cuadro 2. Matrimonio pasado de moda. Mujeres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	4	.7
Sí	100	16.4
No	504	82.9
Total	608	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México, 2002.



El número de roles que desempeña una persona cada día, por no decir a lo largo de toda su vida, puede ser bastante grande. Así, cuando los individuos adoptan y cumplen con los derechos y deberes que constituyen su estatus, están interpretando un rol asignado según el patrón cultural determinado por su sociedad.⁶

El género

Con el análisis que se hace en este trabajo se pretende dilucidar tanto las coincidencias como las diferencias que se expresan entre las personas de uno y otro sexo y así tratar de establecer si se cuenta con una posición de género en relación con deber ser, al ideal, que se han formado los entrevistados sobre el matrimonio, así como la manera en que definen sus papeles sociales y cómo este hecho puede ser signo de la conformación

⁶ Cfr. Ralph Linton, *Estudio del Hombre*, México, FCE, 1942; Talcot Parsons, *Sistema social*, Madrid, Alianza Editorial, 1951.

Cuadro 3. Es necesario el matrimonio para ser feliz. Hombres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	1	.3
Sí	253	64.5
No	138	35.2
Total	392	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México, 2002.



de una identidad de género de las personas que viven en la ciudad.

Si desde una perspectiva de género las relaciones de pareja se observan como relaciones de poder desigual, es importante analizar las creencias de hombres y mujeres para ver si, al menos en este nivel, se dan cambios en esa correlación.

Así pues se presenta a continuación la visión de las personas entrevistadas con relación a sus valores, sobre lo que es para ellos el matrimonio y las necesidades que consideran tienen tanto los hombres como las mujeres, así como los niños respecto al matrimonio y que afectan el deber ser de la familia.

En la Zona Metropolitana

Son diez las preguntas que se formularon a las personas entrevistadas para conocer cómo identifican algunos aspectos del matrimonio; la primera de ellas se refiere a la actualidad del matrimonio, y así se les inte-

rrogó sobre si estaban de acuerdo con la frase: “el matrimonio es una institución pasada de moda”.

En esta primera cuestión los resultados obtenidos entre hombres y mujeres son muy similares, pues ambos grupos respondieron al ritmo de las mismas proporciones, alrededor del 82% señalaron que el matrimonio no es una institución pasada de moda, en tanto que el resto o no contestó o indicó que si está ya pasada de moda, es decir, que consideran que no tiene el mismo valor que se le otorgaba en el pasado (*cf.* cuadros y gráficas núms. 1 y 2).

La segunda pregunta los cuestionó sobre la necesidad del matrimonio para que el individuo pueda ser feliz. La frase sobre la que se les pidió su acuerdo fue la siguiente: “Para ser feliz es necesario o bien el matrimonio o bien una relación estable de larga duración”. En sus respuestas se advierte una diferencia que habla de una posición divergente de género, pues mientras el 64.5% de los varones contestó de manera afirmativa, sólo el 53.9% de las mujeres consideran que la relación de pareja es necesaria para ser feliz.

Es relevante constatar que en la actualidad es mayor la proporción de las mujeres que consideran que el matrimonio no es indispensable para la realización personal, y que la sociedad les ofrece otras formas de vida en las cuales pueden también alcanzar la felicidad (*cf.* cuadros y gráficas núms. 3 y 4).

La siguiente interrogante versó sobre si consideran que todo niño necesita de un hogar y de la presencia de los padres para su adecuado desarrollo. La pregunta se formuló de la siguiente manera: “un niño necesita de un hogar con un padre y una madre para crecer feliz”. Y se encontró de nuevo una diferencia significativa entre ambos sectores, pues mientras un mayor porcentaje de hombres, 81.9%, considera que todo niño necesita de hogar y padres, sólo el 70.9% de las mujeres lo reconocieron así.

Sin duda ellas tienen una mayor experiencia que les hace conocer que el padre no siempre está presente y que el niño puede no obstante desarrollarse de manera normal e incluso feliz (*cf.* cuadros y gráficas núms. 5 y 6).

En consonancia con lo anterior se les interrogó sobre si el hombre necesita de un hijo para realizarse, la pregunta fue la siguiente: “un hombre si quiere reali-

Cuadro 4. Es necesario el matrimonio para ser feliz. Mujeres		
	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	4	.7
Sí	328	53.9
No	276	45.4
Total	608	100.0

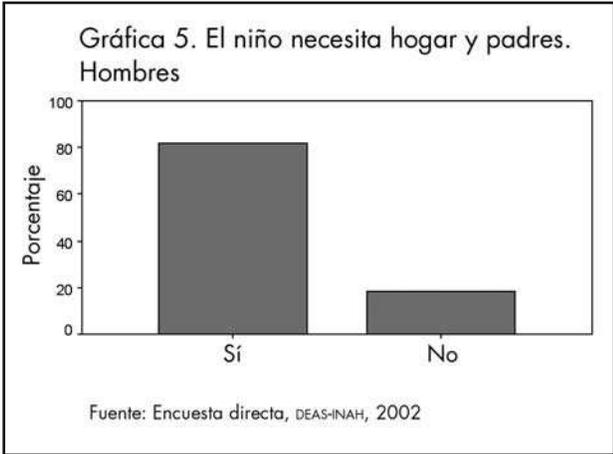
Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.



Cuadro 5. El niño necesita hogar y padres. Hombres

	Frecuencia	Porcentaje
Sí	321	81.9
No	71	18.1
Total	392	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.



Cuadro 7. El hombre necesita un hijo para realizarse. Hombres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	5	1.3
Sí	147	37.5
No	240	61.2
Total	392	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.



Cuadro 6. El niño necesita hogar y padres. Mujeres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	1	.2
Sí	431	70.9
No	176	28.9
Total	608	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.



Cuadro 8. El hombre necesita un hijo para realizarse. Mujeres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	5	.8
Sí	153	25.2
No	450	74.0
Total	608	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.



zarse tiene que tener un hijo”, el 61.2% de ellos contestó que no es necesario, sin embargo la proporción de mujeres que así también lo considera es bastante mayor y alcanzó al 74% de las entrevistadas, es decir a siete de cada diez mujeres (cfr. cuadros y gráficas núms. 7 y 8).

A la interrogante que se refiere a su opinión sobre si a los padres uno debe siempre amarlos, ambos géneros contestaron de manera muy similar a la pregunta que dice: “sin importar las cualidades y defectos de los papás, se debe siempre amarlos y respetarlos”, pues el 90.6% de ellos y el 89.0% de ellas así consideran que debe de ser y sólo un porcentaje que gira alrededor del 10% indicó que no siempre debe ser así (cfr. cuadros y gráficas núms. 9 y 10).

Sobre la importancia que le dan a que el hombre se ocupe también en los quehaceres del hogar, se advierte también una diferencia significativa entre las respuestas que ofrecieron ambos sectores a la pregunta: “el hombre tiene que compartir los quehaceres del hogar”, pues mientras sólo el 84.2% de los varones cuestionados contestó de manera afirmativa, se tiene que el 92.9% de las mujeres así lo juzga. Mientras que existe aún un pequeño porcentaje de mujeres, 6.9%, que consideran que el hombre no tiene que compartir dichas actividades, los hombres que piensan igual representan un porcentaje mayor, 15.3% (cfr. cuadros y gráficas núms. 11 y 12).

En otra de las interrogantes se les cuestionó sobre la madre soltera, se les pidió que “si una mujer quiere tener un hijo como madre soltera” dijeran si “lo aprueba, depende, lo desaprueba o no sabe”. En las respuestas se advierte una mayor aceptación por parte de las mujeres, ya que el 59.2% de ellas lo aprueba, en tanto que los hombres sólo lo hacen en el 52%, al tiempo que es mayor el número de quienes lo desaprueba, 16.6%, y 10.5%, respectivamente. Entre quienes condicionan dicha aprobación se advierte que son similares los montos entre hombres y mujeres, 22.2% y 23.8%, al igual que los que manifestaron no saber qué decir, 7.7% y 5.3% (cfr. cuadros y gráficas núms. 13 y 14).

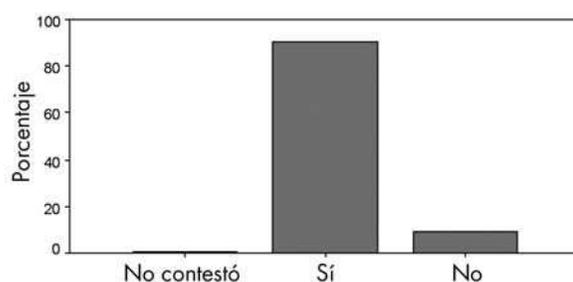
Las opiniones que vertieron los entrevistados acerca de la necesidad de la mujer de tener hijos para realizarse se expresaron de manera diferente y según el sexo del

Cuadro 9. **A los papás siempre se debe amarlos. Hombres**

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	2	.5
Sí	355	90.6
No	35	8.9
Total	392	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.

Gráfica 9. A los papás siempre se debe amarlos. Hombres



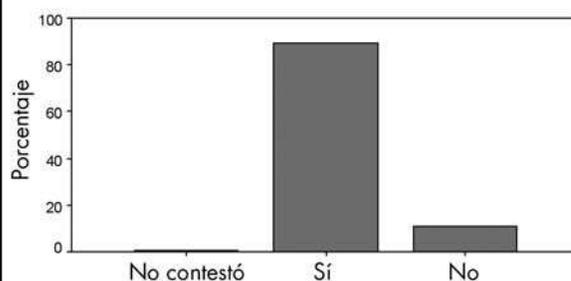
Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 2002.

Cuadro 10. **A los papás siempre se debe amarlos. Mujeres**

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	3	.5
Sí	541	89.0
No	64	10.5
Total	608	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.

Gráfica 10. A los papás siempre se debe amarlos. Mujeres



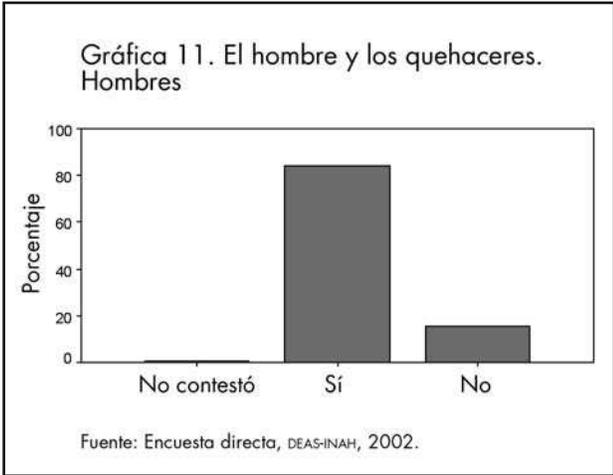
Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 2002.



Cuadro 11. El hombre y los quehaceres. Hombres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	2	.5
Sí	330	84.2
No	60	15.3
Total	392	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.



Cuadro 12. El hombre y los quehaceres. Mujeres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	1	.2
Sí	565	92.9
No	42	6.9
Total	608	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.



entrevistado. Llama la atención la baja proporción de los que contestaron de manera afirmativa a esta cuestión, así como el hecho de que fue menor el número de mujeres que así lo hizo, 23.8%, con relación a los hombres que lo consideran necesario, 33.9%, en tanto que el 54.8% de ellas y el 42.6% de ellos lo juzgan como no necesario. Al tiempo que los que dijeron no saber significan alrededor de una quinta parte, en ambos sectores, de los entrevistados (*cf.* cuadros y gráficas núms. 15 y 16).

El tema de la fidelidad a la pareja se consideró de manera específica para cada sección de los entrevistados, no obstante la mayoría considera que el ser fiel a la pareja es un valor para ambos integrantes, así lo expresaron el 84.2% de los hombres y 81.9% de las mujeres, sin embargo el 14.5% de ellas considera que es un valor sólo para la mujer, mientras que la proporción de hombres entrevistados que así lo perciben es

Cuadro 13. Aprueba a la madre soltera. Hombres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	6	1.5
Lo aprueba	204	52.0
Depende	87	22.2
Lo desaprueba	65	16.6
No sabe	30	7.7
Total	392	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.



del 7.9%. Llamen la atención las cifras de quienes consideran que es un valor sólo importante para el hombre, cuya frecuencia más alta se da entre los mismos varones, 2.6%, y en menor proporción entre las mujeres, 0.7% (cfr. cuadros y gráficas núms. 17 y 18).

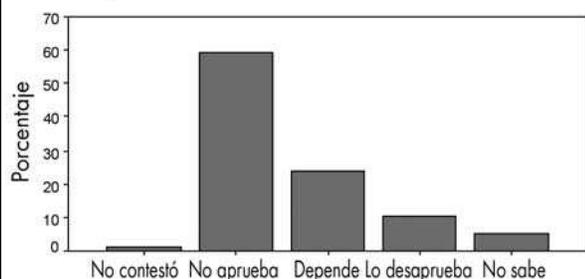
Por último, las respuestas que se ocupan de la posición de los entrevistados respecto del divorcio muestran los siguientes aspectos: un porcentaje similar de hombres y mujeres considera que la separación de los miembros de la pareja se debe aceptar siempre, así lo declararon el 32.2% de las mujeres y el 30.1% de los hombres, en tanto los que lo condicionan a algunos casos, son también más entre las mujeres, 61.7%, que entre los hombres, 54.1%; sin embargo, las personas que piensan que nunca se debe aprobar el divorcio tienen el porcentaje más alto entre los varones, 13%, mientras que sólo el 4.8% de las entrevistadas así lo considera.

Cuadro 14. Aprueba a la madre soltera. Mujeres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	7	1.2
Lo aprueba	360	59.2
Depende	145	23.8
Lo desaprueba	64	10.5
No sabe	32	5.3
Total	608	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.

Gráfica 14. Aprueba a la madre soltera. Mujeres



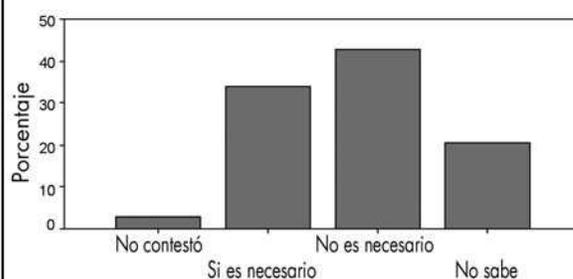
Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 2002.

Cuadro 15. La mujer necesita un hijo para realizarse. Hombres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	11	2.8
Sí es necesario	133	33.9
No es necesario	167	42.6
No sabe	81	20.7
Total	392	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.

Gráfica 15. La mujer necesita un hijo para realizarse. Hombres



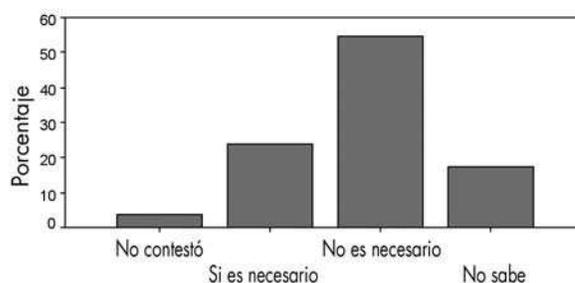
Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 2002.

Cuadro 16. La mujer necesita un hijo para realizarse. Mujeres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	24	3.9
Sí es necesario	145	23.8
No es necesario	333	54.8
No sabe	106	17.4
Total	608	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.

Gráfica 16. La mujer necesita un hijo para realizarse. Mujeres



Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 2002.

Conclusiones

Entre los habitantes de la ZMCM se advierte que algunas de las percepciones culturales de las diferencias entre lo masculino y lo femenino que se basan en las valoraciones simbólicas que hacen de aquéllas, muestran una clara tendencia a desaparecer, por lo que es necesario constatar qué es lo que sucede en el plano de la vida cotidiana y si aquella valoración se traduce en acciones que también terminan con la posición de sumisión, cuestionamiento e imposición, que suelen sufrir las mujeres en su relación de pareja.

De las diez interrogantes analizadas se puede observar que en dos de ellas existe una plena coincidencia en la visión de los dos géneros; son las que se refieren a si el matrimonio está pasado de moda, donde un porcentaje similar y mayor del 80% considera que no es así, pues continúa dando valor y actualidad a la institución, reconocida como una tradición cultural y de pro-

tección legal a la familia. La otra se enfoca a si a los papás siempre se debe amarlos, en esta última se tiene el más alto porcentaje de aceptación registrado y que comprende al 90% de los interrogados de uno y otro sexo, por lo cual se considera que los entrevistados manifiestan que el lazo que se establece con los padres es más fuerte y de mayor relevancia que el que se puede fijar con el matrimonio.

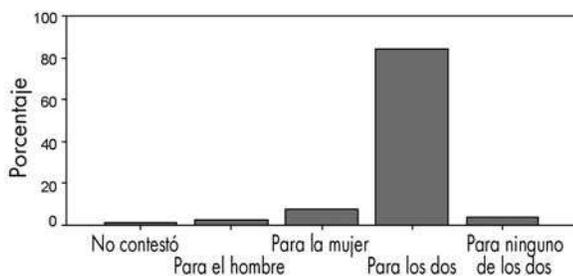
La cuestión de la fidelidad también registró un alto porcentaje de aceptación y se calificó de manera muy similar entre los dos géneros, quienes le dieron una aceptación mayor al 80%, al considerar que el ser fiel es un valor tanto para varones como para mujeres; sin embargo, un porcentaje significativo de mujeres considera que la fidelidad es sólo un valor para ellas y una proporción menor de varones también así lo percibe. Lo que permite advertir que si bien la visión de que la fidelidad es para ambos miembros de la pareja, tiene en la actualidad una amplia aceptación, aún persiste la

Cuadro 17. Ser fiel a la pareja es un valor. Hombres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	6	1.5
Para el hombre	10	2.6
Para la mujer	31	7.9
Para los dos	330	84.2
Para ninguno de los dos	15	3.8
Total	392	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.

Gráfica 17. Ser fiel a la pareja es un valor. Hombres



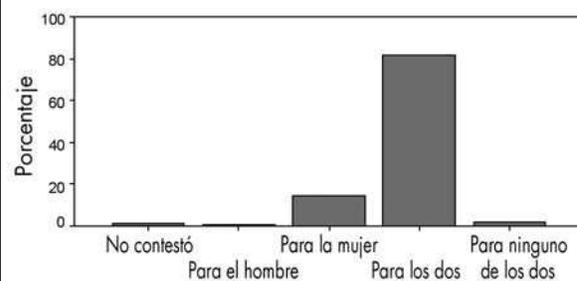
Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 2002.

Cuadro 18. Ser fiel a la pareja es un valor. Mujeres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	6	1.0
Para el hombre	4	.7
Para la mujer	88	14.5
Para los dos	498	81.9
Para ninguno de los dos	12	2.0
Total	608	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.

Gráfica 18. Ser fiel a la pareja es un valor. Mujeres



Fuente: Encuesta directa, DEAS-INAH, 2002.

Cuadro 19. El divorcio se debe aprobar. Hombres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	11	2.8
Siempre	118	30.1
En algunos casos	212	54.1
Nunca	51	13.0
Total	392	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.



Cuadro 20. El divorcio se debe aprobar. Mujeres

	Frecuencia	Porcentaje
No contestó	8	1.3
Siempre	196	32.2
En algunos casos	375	61.7
Nunca	29	4.8
Total	608	100.0

Encuesta directa, DEAS-INAH, México 2002.



propuesta de que dicho valor sólo lo debe practicar, o que sólo se le aplica a la mujer.

Ahora se analizarán dos de las respuestas en las que, aunque registran una alta proporción de aceptación, las diferencias entre los géneros son significativas, la primera se refiere a la participación de los hombres en los quehaceres domésticos, la cual registra la porción más alta de las que dieron las mujeres con el 92.9% de aceptación, incluso por encima de la aceptación que dieron a la relación con los padres, sin embargo los hombres, aunque en su mayoría la consideran necesaria, el porcentaje alcanzó al 84.2% de los entrevistados, lo cual de manera indudable habla de que en la ciudad, al menos en el plano de la percepción cultural, ya no se percibe al trabajo doméstico como una actividad exclusiva de la mujer; no obstante persiste un sector que aún se resiste a aceptarlo de dicha manera, que es mayor entre los hombres y que no se puede considerar como una cuestión que atañe sólo a las personas de mayor edad, pues las respuestas proceden de gente de todas las edades registradas, es decir sigue siendo un asunto que se relaciona con las maneras de ver la identidad, la que se considera que se desempeña según el sexo de las personas. Sin olvidar que como consecuencia de dicha valoración se tiene, en contrapartida, la posibilidad de que asimismo se valore que la mujer se desempeñe en un trabajo remunerado fuera del hogar.

Sin embargo aún es necesario verificar si en la práctica los hombres están participando en las tareas domésticas, y cuál es el nivel con que lo hacen para determinar si sólo se quedan en la intención de algún día hacerlo, si se conforman con ayudar a la mujer en sus tareas o si en realidad comparten con la ella dicha responsabilidad.

La otra cuestión es la que tiene que ver con el asunto de que el niño necesita de hogar y padres para crecer feliz, tema en el que se advierte una posición un poco más divergente, mientras que un porcentaje significativo de hombres, 81.9%, así lo acepta, sólo el 70.9% de las interrogadas le dan esa misma importancia. Sin duda que el incremento de familias monoparentales permite confirmar en la práctica, principalmente a las mujeres, que la presencia de los dos padres no es indispensable para que el niño pueda crecer feliz. Situación



que sin duda también se reflejará en el mediano plazo, en los lazos que establecen los hijos respecto con sus padres.

Esta última cuestión se relaciona con la importancia que se le da al matrimonio o a la relación estable de pareja, como necesario para la felicidad de la persona, ya que se pudo constatar que dicha afirmación tiene una menor aceptación entre los entrevistados, en especial los de sexo femenino ya que apenas un poco más de la mitad de ellas así lo considera, 53.9%, en tanto que la proporción de hombres que así lo ven es significativamente poco mayor, 64.5%, pero en ambos casos los porcentajes indican que el mantener una relación estable de pareja no es un punto central en la vida de un poco más de la mitad de los entrevistados.

Con relación al valor de la vida en pareja se analizan ahora los datos que se obtuvieron respecto a la aproba-

ción que se le da al divorcio. En ellos se encuentra que, en la misma línea de comportamiento por género ya señalada, las mujeres son las que le dan una mayor aprobación, 93.9%, al considerar que se debe aceptar, ya sea siempre o sólo en algunos casos, en tanto que la proporción de hombres que están de acuerdo es menor, al tiempo que es mayor el porcentaje de los que consideran que nunca se debe aprobar, situación con la que están de acuerdo poco más de uno de cada diez entrevistados.

Por último, se analiza la visión de cada género sobre la importancia que le atribuye, en la realización de hombres y mujeres, al hecho de tener o no un hijo. En este rubro se observan tendencias interesantes que confirman que los roles de hombres y mujeres se han modificado, de tal manera que cuatro de diez hombres consideran que para ellos es necesaria la paternidad para poder realizarse como personas, en tanto que sólo dos mujeres y media, de cada diez, piensan de dicha manera, a la inversa son también más los hombres que piensan que el hijo es importante para la realización de la mujer, en tanto que más de la mitad de ellas lo consideran como prescindible.

Si en muchas sociedades la identidad se basa en los valores que se le dan a las tareas que desempeñan los individuos según su sexo, se advierte que en la ZMCM la distribución de roles, al menos al nivel del discurso, ha tomado un nuevo rumbo donde la mujer ya no es vista, por ella misma o por el varón, como destinada a cumplir sólo con el rol de madre y esposa, al tiempo que al varón se le identifica realizando tareas domésticas y de relación con los hijos. Sin que por ello, en uno y otro caso, pierdan su identidad sexual.

Sin embargo, junto con estos rasgos positivos se tiene que el valor que se le da al matrimonio o a la relación estable y a largo plazo de pareja, tiene menos importancia, y en esta menor valoración destacan más las mujeres que los hombres, pero al mismo tiempo hace que resalte el grande aprecio que se tiene de los lazos que unen a hombres y mujeres con sus padres.

Rosa María Vanegas García*
Iván Franco**

A N T R O P O L O G Í A

Mexicanos guadalupanos en Québec y Toronto

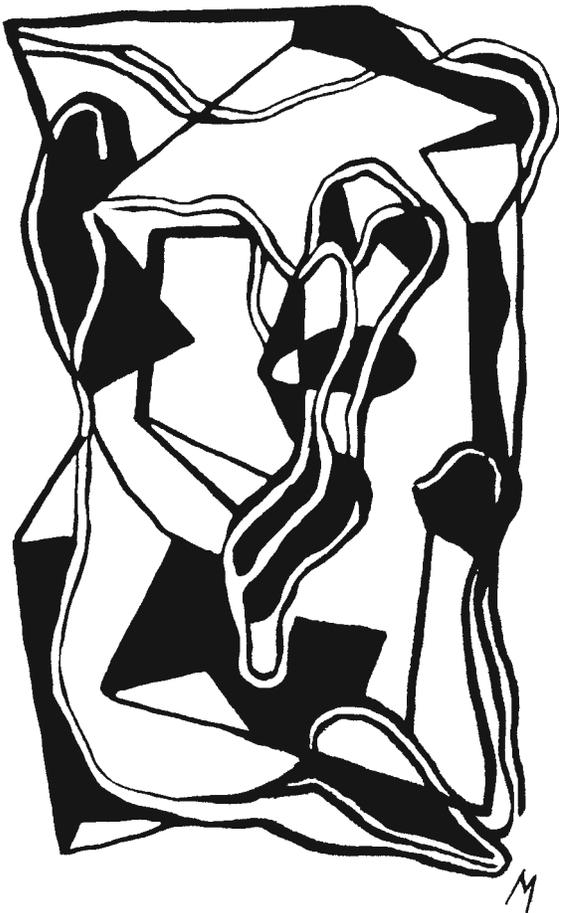
Esta presentación forma parte del trabajo de investigación sobre los trabajadores mexicanos agrícolas temporales que de forma anual laboran en Canadá, dentro del Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales (PTAT).¹ Como objetivos iniciales dentro de ese proyecto se propuso indagar qué es el PTAT, quiénes lo operan, qué dependencias gubernamentales de ambos países intervienen, a quién está dirigido, qué beneficios otorga y a quiénes; asimismo, cuáles son los problemas que se presentan en el programa, cuáles las dificultades que enfrenta el trabajador, cómo afecta la relación familiar cuando el trabajador se halla fuera de su hogar y cuáles son los problemas que padece la mujer trabajadora por incorporarse al programa.²

* Seminario Permanente de Estudios Chicanos y de Fronteras, Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

** Centro INAH Yucatán.

¹ El Programa de Trabajadores Agrícolas Temporales (PTAT) Mexicanos se formalizó el 17 de junio de 1974 en Ottawa, a partir de una negociación laboral entre los gobiernos de Canadá y México, conforme a los vínculos de amistad, entendimiento y cooperación entre ambas naciones. Fue revisado por última vez el 1 de enero de 1995 y continúa en vigor mientras no presenten objeciones gubernamentales. Todo esto se apoya en un acuerdo administrativo intergubernamental que no constituye un tratado internacional ni recurre a los arbitrajes internacionales, como en el caso de los tratados que están regidos por la Organización de las Naciones Unidas mediante el Convenio de Tratados Internacionales; véase Rosa María Vanegas García, "Relaciones bilaterales México-Canadá. El Memorándum de Entendimiento y su contrato laboral", en *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, nueva época, núm. 59, julio-septiembre de 2000.

² El PTAT se creó para satisfacer necesidades entre las partes, es decir, solucionar por un lado la escasez de mano de obra agrícola canadiense, y por el otro la falta de perspectivas de trabajo de los campesinos mexicanos en su país por la falta de incentivos a la agricultura. Esta migración temporal forma parte del proceso de expansión y acumulación flexible de capital en Canadá, que entre otras adecuaciones ha requerido para su funcionamiento de mano de obra flexible y especializada. Para este programa se estableció la obligación de que los gobiernos mantuvieran una vigilancia a fin de asegurar que las leyes migratorias de ambos países se cumplieran, así como el propósito de administrar el flujo migratorio por vías seguras, ordenadas y autorizadas. A diferencia de la migración "histórica" hacia los Estados Unidos, la migración temporal dentro del PTAT sugiere mecanismos menos peligrosos y



Sin embargo, a partir de este estudio surgieron de forma natural otras temáticas que han permitido realizar análisis más amplios sobre las condiciones emocionales, físicas y psicológicas que acompañan el traslado de población trabajadora de un país a otro. La religión es una de ella y, siguiendo lo que ahora presentamos, podemos afirmar que constituye un tema relevante para entender los complejos procesos de adaptación, seguridad laboral e incluso aspectos relacionados con el origen, apego e identidad de la población inmersa en un proceso migratorio con características particulares como el PTAT. Mas cuando, debido al aparente control y condiciones reguladas de forma bilateral por México y Canadá, encontramos que no dejan de existir factores adversos de ida y vuelta para cada migrante mexicano.³

La fuente principal de información se deriva de las visitas de campo realizadas en las poblaciones tanto de origen (México) como de destino (Canadá), así como de entrevistas realizadas en México. Según nuestros resultados podemos adelantar que la migración temporal de los mexicanos a Canadá ha incidido en la afirmación y en la transformación de sus creencias religiosas tanto en sus hogares como en sus comunidades; para entender parte de esa realidad presentamos cuatro ejemplos relacionados con la vivencia y práctica de la religión católica, dos en Canadá y dos en México. Si bien se trata de un texto descriptivo, se ofrece un primer acercamiento a una problemática compleja y se emiten de manera simultánea algunas ideas para un análisis posterior entre las variables migración y fe en un país como México.

tensos para los migrantes, pero tampoco deja de representar retos diversos a la población que durante temporadas de hasta ocho y nueve meses abandona comunidad, familia, comida y demás elementos constitutivos de su cultura.

³ “[...] la migración constituye un importante factor de cambio en las creencias y prácticas religiosas de los mexicanos que se desplazan, incidiendo también en sus comunidades de origen [...] el distanciamiento de mecanismos tradicionales de control social y la vulnerabilidad de la condición del migrante contribuyen a dicho cambio, mismo que se manifiesta, entre otros aspectos, en la transnacionalización de prácticas religiosas tradicionales, algunos procesos de conversión, y en etnicización de la representación de la diversidad religiosa”; Olga Odgers Ortiz, “Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos”, en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. VI, núm. 22, 2006, p. 399.

Religiosidad de los mexicanos

México es considerado un país católico, religión que hoy día practica alrededor del 80% de sus habitantes.⁴ Los mexicanos han heredado, de modo mayoritario y de generación en generación, una práctica religiosa muy particular pues, además de la confesión católica, se identifican con amplios y múltiples cultos de vírgenes y santos patronos que determinan de forma profunda y a veces parcial su sentido de vida personal y comunitario; empero, hay un símbolo religioso en particular por el que el mexicano profesa devoción y fe que es la virgen de Guadalupe, el que está integrado a su identidad no sólo por sus raíces históricas en deidades propias de la cultura indígena sino también por el carácter nacional que el culto guadalupano alcanzó a partir del siglo XIX.

La historia de la virgen de Guadalupe está íntimamente ligada a la historia de México desde sus etapas prehispánica y colonial.⁶ Sus fastos se mezclan y no hay acontecimiento comunitario y patrio en el que la Guadalupana y sus respectivas advocaciones estén

⁴ El porcentaje varía de región a región en México, pues según estudios recientes, entidades como Chiapas registran porcentajes de católicos declarados de hasta apenas el 60 por ciento, ello debido al avance de otras denominaciones religiosas con resultados de eficiencia evangelizadora mayores que los que alcanza el catolicismo a nivel nacional.

⁵ Como parte de su herencia colonial, México ha sido un país tradicionalmente católico desde los primeros años de vida independiente. Y aunque las elites protestantes pudieron haber jugado un papel importante en determinados episodios de la historia nacional, la diversidad religiosa mexicana a lo largo de la historia había estado dada principalmente por las diferentes expresiones de la religiosidad popular al interior de un catolicismo sincrético, y sólo marginalmente por la adscripción a otras religiones. Sin embargo, aunque hoy en día la mayoría de los mexicanos sigue profesando la fe católica, durante las últimas décadas ha habido importantes transformaciones en el panorama religioso de este país. Una de las expresiones más claras de esos cambios, aunque no la única, se ve reflejada en el descenso, lento pero sostenido, en el porcentaje de población católica registrado en los censos nacionales de población; véase Jean-Pierre Bastian, “Los nuevos partidos políticos confesionales y su relación con el Estado en América Latina”, ponencia presentada en el 49 *Congreso Internacional de Americanistas*, Quito, Ecuador, 7-11 de julio de 1997, y Olga Odgers Ortiz, *op. cit.*, p. 402.

⁶ Véase David Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, México, Taurus, 2002.

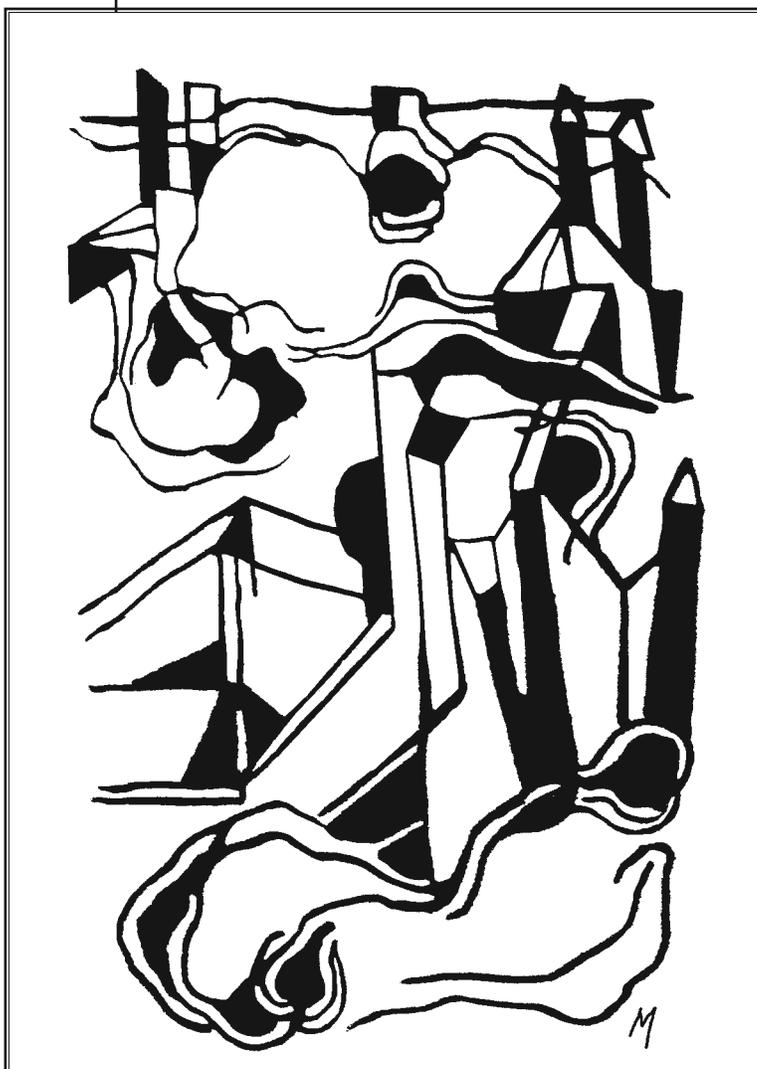
ausentes. En las grandes tragedias y triunfos nacionales la imagen ha estado presente. El año de las apariciones y el inicio de su culto es, en el tiempo histórico, el del surgimiento de México como nación, donde criollos e indígenas entrecruzaron sueños y aspiraciones de autoridad, ciudadanía e independencia respecto del despótico poder español. La devoción a la virgen de Guadalupe y el desarrollo de su culto corren de manera paralela con el nacimiento de la sociedad mexicana y la formación de una conciencia⁷ de corte nacionalista.

Un elemento importante dentro de ese proceso de identidad de los mexicanos lo constituye la peregrinación, una forma antigua y moderna que implica movimiento, traslado y contacto constante para orar y adorar imágenes en diversos santuarios ubicados dentro del territorio nacional. Las peregrinaciones históricas de algún modo anticipan el carácter de la movilidad permanente de los mexicanos actuales quienes, por diversas razones, se trasladan como migrantes; esto los obliga a confrontar su idea y visión del mundo de ayer con sus necesidades económicas y culturales de hoy. Lo novedoso en todo caso se encuentra en la recreación de santuarios en países a donde llegan como migrantes los trabajadores mexicanos, hecho que la propia Iglesia católica ha leído como punto central para la reproducción de este modelo religioso. Esto es precisamente lo que tratamos de manera incipiente en el presente trabajo.

Migrantes y fervor guadalupano en Canadá

Para muchos migrantes la virgen de Guadalupe es quien les ayuda a burlar la "migra" e incluso "intercede" para arreglar la residencia y librar de todo mal a quienes están lejos de su tierra o en lugares extraños. El mexicano, en virtud de su idiosincrasia y educación familiar ha dependido culturalmente de la protección

⁷ *Idem*; Margarita Zires, Proyecto de investigación "El símbolo de la Virgen de Guadalupe. Un análisis de sus representaciones contemporáneas y de su apropiación en diferentes grupos sociales de México y Estados Unidos", México, 1992.



materna; la figura paterna representa en la generalidad la parte dura de la relación entre los componentes, el juez que juzga y determina; en cambio, la figura materna, en cualquier circunstancia, es vista como la que protege y ama a sus hijos, el lazo de unión entre todos los componentes.

Es así que el mexicano, aunado a esa práctica, acude por lo regular a un ente superior que lo puede ayudar a librar todas las batallas diarias y solucionarle los conflictos. En este sentido, la virgen de Guadalupe representa a esa madre amorosa omnipotente. La virgen María, madre de Jesús el salvador, se ha convertido en la morenita, es la virgen que se parece étnicamente a la gran mayoría de mexicanos y que según el mito fundacional se reveló a un indio nativo para mostrarse a indios y criollos. De esta manera, con esta conjunción de identidades, Guadalupe adquirió un gran poder de



convocatoria, a tal punto que Miguel Hidalgo usó su imagen como estandarte para convocar a la guerra de Independencia y un grupo de revolucionarios independentistas se hicieron llamar “los guadalupes”.

Durante los últimos 75 años, cientos de miles de inmigrantes cumplen con este ritual de fe y devoción por una imagen que les ha acompañado a lo largo de un éxodo multigeneracional desde países como México. Desencantados con la clase política de su país, los inmigrantes que rinden tributo a la virgen de Guadalupe lo hacen pertrechados con banderas en las que la imagen mariana ha suplantado en muchos casos el Escudo Nacional en la bandera de México.⁸

⁸ *Ibidem*; Jaime J. Hernández, “La reina de los migrantes”, en *El Universal*, 5 de diciembre, 2006.

Los migrantes mexicanos tienen en Guadalupe un fuerte lazo de unión con la patria lejana, es la correa de comunicación entre ellos y su familia, entre ellos y su país, entre ellos mismos. Esto es lo que nos indican muchos migrantes mexicanos identificados con el catolicismo mariano. Dado que no ignoran esto, los ministros de la Iglesia católica tanto en México como en Estados Unidos y Canadá saben que la imagen de Guadalupe posee ese poder de convocatoria para allegarlos a sus templos, hacerlos partícipes de los ritos religiosos e integrarlos a las comunidades católicas. Los mexicanos ausentes de su país y sus familias encuentran a través de esta participación la forma de llenar el hueco que representa el alejamiento de sus hogares y patria. Por ello, al asistir y participar en los ritos religiosos en las comunidades de destino canadienses, en parte se sienten “de vuelta a su patria”, sentimiento que también les otorga energía para continuar con la dura labor del trabajo cotidiano, con el que buscan ingresos para mejorar el bajo nivel de vida que tienen en México. Según un autor, “son los santos que los migrantes han adoptado como suyos un puente —a veces el único— entre la tierra que se deja y el presente a veces incierto y confuso. Unos han pasado la prueba del tiempo y de la fe. Otros apenas comienzan a mostrar sus milagros”.⁹

Pluralismo religioso en Canadá

Oferta religiosa

En Canadá, como nación multiétnica, se profesan diversas religiones, entre ellas la católica.¹⁰ La provincia de Québec se describe a menudo como ejemplo de una sociedad que hasta los años sesenta se encontraba bajo

⁹ Arturo Cano, “De la virgen histórica al santo pollero. Viejas y nuevas devociones de los migrantes”, en *La Jornada. Masiosare*, 4 de agosto, 2002.

¹⁰ Alma Manzanilla, “Las políticas públicas en torno a la diversidad religiosa. Laicidad y signos religiosos en la escuela pública en Québec”, en *Revista Mexicana de Estudios Canadienses*, nueva época, núm. 12, otoño-invierno, 2006.

la empresa de la Iglesia, cuyas instituciones enmarcaban la vida de los individuos desde el nacimiento hasta la muerte.¹¹ Se señala además que el poder de la Iglesia en esta provincia se encuentra presente; aunque el Estado haya separado a aquélla de su presencia en la escuela pública, las comunidades siguen bajo la influencia de la religión católica, e inmersas por consiguiente en las prácticas y rituales religiosos de esta confesión.

Esa influencia permite que los propios empresarios canadienses, conscientes del papel de la religión entre los migrantes, promuevan y lleven a los trabajadores extranjeros a los templos católicos, más aún si son mexicanos pues saben la devoción que éstos le tienen a la virgen de Guadalupe.¹² Esta suerte de manipulación de los patronos, junto con la Iglesia, les trae beneficios: les garantiza que los feligreses continúen en la religión y consiguen que los trabajadores acepten por naturaleza el papel que les ha tocado por designio divino, por lo que algunos obedecen y callan; de esta forma patronos y clero logran influir en los niveles de adaptación y quizá de rendimiento pues obtienen un excedente de producción que beneficia a la economía de su empresa en particular y a la de Canadá en general.

Olga Odgers señala, sin embargo, que la experiencia migratoria en sí misma, por las profundas implicaciones que conlleva en la vida cotidiana de los trabajadores, configura un contexto favorable al cambio religioso aunque no necesariamente a la conversión, pues los sistemas de creencias son movilizados y reinterpretados en la búsqueda de nuevos sentidos para la existencia propia o bien para reinterpretar el origen y construir esperanzas para el porvenir. La autora considera que al exponerse a la diversidad religiosa, el distanciamiento de los mecanismos tradicionales de control social hace vulnerable al migrante y lo coloca en un proceso de redefinición de referentes identitarios; ambos aspectos

¹¹ D. Jacques, *Histoire politique du désenchantement de la société québécoise. Les Cahiers d'histoire du Québec au XXe siècle*, Hiver, Centre de Recherche Lionel-Groulx, 1995.

¹² En Québec y Ontario, a través de visitas de campo, se entrevistó a los trabajadores y se reconocieron las condiciones en que vivían, los lugares de trabajo y la forma de desempeñarse en el campo o los invernaderos, así como las actividades que realizan fuera de sus horarios de trabajo, entre las que se cuentan la participación en eventos de carácter social y religioso.

constituyen pues pistas de análisis del impacto que imprime la movilidad a las creencias y prácticas religiosas.

Odgers también afirma que el papel que juegan las instituciones religiosas, como la Iglesia católica, es el de una institución supranacional. En tal forma, juzga que las liturgias se han adecuado a las tradiciones y costumbres geográficas de cada nación, desde el marco micro de las poblaciones, a través de las festividades que honran a los “santos patronos” y que unen a las localidades, hasta las celebraciones nacionales como es el caso en México de la virgen de Guadalupe. De esta forma podemos decir que se expresa un “catolicismo a la mexicana”, en donde destacaría por ejemplo la devoción a diversas vírgenes que son advocaciones locales de la Guadalupana, un sentir que se expresa en diversas formas de “ser católico” en cada región, localidad e individuo, en la integración y pertenencia al grupo que los identifica alrededor de la imagen religiosa. En muchos sentidos esta misma situación llega a reproducirse en Canadá, en gran parte de las comunidades mexicanas de migrantes.

Migrantes, patronos e Iglesia católica

Con este escenario, en la Villa Ste Remí de la provincia de Québec, donde se ubica el segundo número más alto de mexicanos migrantes, encontramos que los trabajadores fueron llevados por los capataces y/o los patronos al templo religioso católico. En ese lugar se congregaron alrededor de 200 migrantes y el clérigo los recibió con un grupo de la comunidad. Al iniciar la ceremonia, el sacerdote les dio a los mexicanos la bienvenida; en la entrada esperaron nueve trabajadores y al centro uno llevaba la virgen de Guadalupe; cada uno portaba una veladora y cuatro llevaban guitarras. El ministro los recibió e inmediatamente caminaron hacia el altar donde cantaron a la virgen. En el altar se colocó la imagen, los mexicanos se sentaron a los costados del mismo y durante la misa interpretaron canciones compuestas por ellos para la virgen de Guadalupe. El sacerdote ofició la misa en español y francés. Los lugareños convivieron durante la celebración y participaron de forma activa, finalizando con una convivencia.

José Guadalupe, quien se encarga de coordinar las acciones religiosas y promover la participación de sus compañeros en el acto, relata que la Secretaría del Trabajo y Previsión Social (STPS) lo había cambiado de granja, a otra provincia. Al enterarse, el sacerdote se preocupó por desconocer a la persona que lo auxiliaría en su lugar; de inmediato se dirigió al patrón para que solicitara a la STPS el retorno del trabajador y después habló al consulado mexicano de esa región para que se realizaran los trámites necesarios para que José Guadalupe volviera a la comunidad. No satisfecho con esto, también habló a la STPS en busca de una razón que explicara esa decisión. El ministro logró que José Guadalupe fuera enviado de nueva cuenta a la granja, donde se le había asignado por más de cinco años para continuar en el templo.

A él no le pidieron su opinión y lamentaba que otros tomaran tales decisiones. No era porque no quisiera regresar sino porque deseaba que otros poblados conocieran a la virgen de Guadalupe, ya que hay otras religiones que tratan por todos los medios de que los mexicanos cambien de religión. No objetamos que esto se esté presentando, incluso en comunidades de origen mexicano. La competencia por cooptar a trabajadores extranjeros es insistente. Las tácticas que utilizan, ya sean los evangelistas, cristianos, testigos de Jehová u otras, son diversas, desde dotarlos de ropa o comida hasta llevarlos a conocer lugares atractivos de la región, con tal de ser escuchados y obtener su objetivo. Cada religión ha creado redes de comunicación con los trabajadores, desde su estancia hasta su lugar de origen para seguir creciendo. Por ejemplo, el sacerdote de esa congregación, que oficia en Québec, ha realizado visitas a los feligreses mexicanos en sus comunidades de origen para mantener viva y continuar la relación de su iglesia con los campesinos.

En el artículo “Milagros en la frontera desde los retablos”, Ana Uribe refiere que Olga Odgers en su libro *Migración, identidad y religión* cita que así como la religión popular contribuye a socializar al migrante en un territorio nuevo, al mismo tiempo la migración transforma la religiosidad. La autora apunta que “ciertas prácticas de la religiosidad popular adquieren un nuevo carácter al ser reutilizadas como mecanismos de

redefinición de las identidades tanto en Estados Unidos como en las comunidades de origen [...] Algunos inmigrantes llegan a cambiar de religión porque otras estructuras divinas les proporcionan recursos de integración a la sociedad receptora”.¹³

Ontario, lugar donde pernoctan el mayor número de trabajadores mexicanos y en particular en Leamington, es una zona a la que asisten a los actos religiosos alrededor de 300 trabajadores que proceden de varias granjas. No es extraño ver centenares de bicicletas estacionadas alrededor del templo. Son recibidos por el padre Frank Murphy, de la parroquia de San Miguel, quien oficia la misa. Observamos que al ingresar al templo cada trabajador recibió un cancionero con cánticos referidos al Adviento, la Navidad, Cuaresma, Pascua, Pentecostés; pero lo que resalta en el cancionero son los cantos a la virgen de Guadalupe. La señora Carmen Jeremy, venezolana de origen y lugareña del poblado, es quien se encarga junto con algunos mexicanos de dirigir a los feligreses los cantos para la virgen de Guadalupe. El que más se cantaba era el de “Las apariciones guadalupanas”, texto en el que la imagen de Juan Diego y el cerro del Tepeyac en el que se insauró el altar a la virgen son fundamentales.¹⁴

Con este canto se identifican más los trabajadores quienes, durante los oficios, asentían una y otra vez que efectivamente la virgen de Guadalupe los cuidaba, tanto a ellos como a sus familiares. Después del acto religioso los trabajadores se quedaron a disfrutar de un refrigerio. La convivencia continuó con otras

¹³ Olga Odgers, “Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos”, en *Les Cahiers ALHIM. Migrations Etats-Unis Mexique terre d'accueil*, núm. 7, 2003; Ana Berta Uribe Alvarado, “Milagros en la frontera desde los retablos”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época II, vol. XII, núm. 23, junio 2006, pp. 171-174.

¹⁴ La letra es la siguiente: “Desde el cielo una hermosa mañana la Guadalupeana, bajó al Tepeyac, suplicantes juntaban las manos, y eran mexicanos por su porte y su faz, su llegada llenó de alegría, de paz y armonía, todo el Anáhuac, junto al monte pasaba Juan Diego, y acércase luego, al oír cantar: Juan Dieguito, la Virgen le dijo, este cerro elijo para hacer mi altar. Y en la tilma entre rosas pintada, su imagen amada se dignó dejar [en cada verso se repite tres veces].”

actividades como recibir clases de inglés elemental y enseñanza de las palabras cotidianas, esto para que comprendieran lo que los patronos o capataces les solicitaban en las granjas; también se impartían clases de guitarra. Otros salían a recorrer el poblado y platicar con los paisanos, con quienes intercambiaban información de lo que sucedía en las granjas y recibían noticias de lo que pasaba en sus poblaciones de origen.

Los sermones eran similares tanto en Québec como en Ontario. Allí se destacó que estar en tierra ajena era un privilegio porque no todos los que se inscribían al PTAT lograban establecerse como trabajadores temporales; se afirmaba que era, efectivamente, un trabajo pesado y se sufría mucho pero “con la llegada de la virgen de Guadalupe y Dios todo se podía soportar”, además de que juzgaron que “gracias a los patronos que los recibían en las granjas, obtenían un salario y eso recompensaba la estancia” en esos lugares.¹⁵ Para los sacerdotes es fácil asegurar que todo se puede soportar, pero en su sermón omitieron señalar los problemas por los que pasan los migrantes, que tienen que mantenerse en silencio sin defender sus derechos laborales y humanos, en virtud de sus precarias condiciones de organización sindical. Nunca por ejemplo escuchamos denuncia alguna respecto a que el patrón los humillaba o que no cumplía lo estipulado en el contrato, como tener una estancia con todos los servicios. Menos se refirió a que los consulados mexicanos en Canadá, en lugar de apoyarlos en sus demandas, hacían caso omiso y se ponían del lado de los empresarios porque una protesta pondría en riesgo la continuidad del PTAT.

¹⁵ Véase Octavio Rodríguez Araujo, “Las intenciones de la Iglesia católica”, en *La Jornada. Opinión*, 12 de julio 2007, donde plantea que “la Iglesia católica nunca ha abandonado su intención de convertir al catolicismo a todos los seres humanos del planeta ni de dominar en aquellos países, donde, en sus cálculos, cree haber logrado mayoría de seguidores o donde cuenta con gobiernos afines en el mundo terrenal (como si de verdad el mundo de la Iglesia católica fuera otro)”.



Migrantes y fiestas religiosas en México

Fiesta del barrio de Santa Bárbara en Atlatlahuacan, Morelos

Cuando fue entrevistado José por primera vez en Leamington, y en las subsiguientes en su lugar de origen, mencionó que al integrarse al PTAT se dio cuenta de cuán importante era su familia y que la posibilidad de no regresar le causaba un gran dolor. La lejanía y la soledad le hacían refugiarse en la religión católica; al salir de su tierra él se encomendaba a su santo patrono, además de la virgen de Guadalupe, a quien le pedía que cuidara “a la familia y me permitiera volver con bien”. José refirió que antes de iniciar sus labores le rezaba a la virgen para que el patrón lo tratara bien y que sus malestares se desvanecieran. Esos dolores constantes eran producto del trabajo que realizaba día con día



durante seis meses continuos, con doce horas por día y, según fuera la cosecha, debía quedarse más tiempo a un trabajo arduo.

La labor que desempeñó como trabajador migrante se relacionaba con los cultivos de lechuga, cebolla, manzana y jitomate, atendía los viveros, desyerbaba, plantaba y podaba árboles en los campos abiertos. En cada granja a la que llegaba la actividad era diferente. Cuando regresó a su casa, ya sabía que tenía la encomienda de ser el mayordomo de la celebración de la fiesta del barrio de Santa Bárbara; al llegar a la comunidad ya lo esperaban la familia y sus paisanos. Se hicieron los preparativos. La conmemoración es el 4 de diciembre y se inició la procesión a las 12 del día. Del

santuario se tomó la imagen y se realizó un recorrido en el pueblo. La imagen de la virgen la llevaban dos personas, una de ellas la hija de José; se hacían paradas en determinados lugares y se rezaba. Durante la procesión se entonaban cantos y se lanzaban cohetes y atrás de la imagen desfilaba un grupo de músicos. La procesión retornó al templo, se ofició una misa y se veneró a Santa Bárbara. Después todos los asistentes fueron invitados a comer a la casa de José.¹⁶

El caso de Guillermo en Morelos

Guillermo participó en el PTAT de 1983 a 2003, con un periodo de trabajo de dieciocho años. Solicitó permiso por dos años (1986 y 1987). Su familia la integraban cuatro hijos y su esposa. Para el 2003 tenía sesenta años. En la primera temporada lo mandaron a Leamington por siete meses en la fruta, Trabajaba diez horas diarias con una hora de comida e intervalos de diez minutos de descanso y en ese lugar estuvo cuatro años. En 1988 trabajó la verdura china, lechuga, chainjai, troisant, brócoli y nabo. En la granja estaban quince personas, vivían en tráileres por grupos de tres y cuatro. Duró quince años con un mismo patrón, trabajaba todos los días, de lunes a viernes durante más de diez horas, los sábados y domingos medio día.

La forma de comunicarse con su familia fue mediante cartas pues escribir le ayudaba a desahogarse y olvidarse del trabajo tan pesado. Hacia 1995 todo cambió para él como trabajador, pues se enfermó de la próstata. Se le diagnosticó cáncer y fue operado en Canadá. Siguió laborando y el especialista le mandó

¹⁶ La promesa de vestir al Santo se contrae “de voluntad, por puro gusto”, pero también la espera de los favores y la protección del patrono ante los infortunios laborales, muertes violentas y accidentes automovilísticos que malogran las vidas de tantos migrantes mexicanos en los Estados Unidos; María Eugenia D’ Aubeterre Buznego, “San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del este de Puebla”, en *Relaciones*, vol. XXVI, núm. 103, verano 2005, p. 43.

medicamentos de por vida. Sin embargo, después de ocho años, en junio de 2003 volvió a recaer. Empezó con un dolor en la cintura y continuó con su labor pero el dolor poco a poco le fue venciendo, y entonces le pidió al patrón que lo llevara con el doctor familiar quien le recetó medicina para que soportara el dolor. Este se incrementó hasta que ya no pudo trabajar. Fue llevado al hospital de emergencia y después de varios estudios el cáncer se había extendido (metástasis) a otras partes del cuerpo. En Toronto inició con radiaciones durante diez días y estuvo tres días hospitalizado hasta estabilizarlo. Lo enviaron a la granja y cada tercer día iban dos enfermeras a revisarlo. No pudo regresar a México hasta que el doctor le dio de alta. En su enfermedad, según su testimonio, pedía en sus oraciones “a la virgen de Guadalupe me ayudara a regresar a mi país para ver a mi familia y no morir en tierra ajena”.

Su deseo se le concedió. Fue recibido en México por un representante de la Secretaría de Relaciones Exteriores (SRE), quien se responsabilizó de llevarlo a su tierra natal señalando que “en una combi me trajeron, porque no quise que me llevaran en ambulancia, iba a gusto, yo quería sentarme adelante y el cónsul dijo no, usted va atrás por seguridad”. El Instituto Mexicano del Seguro Social se hizo cargo del tratamiento de quimioterapia y de todo lo que necesitara para su salud. La hija y el hermano del trabajador acudieron a la STPS para solicitar el currículum del enfermo, para que la SRE se hiciera cargo de los trámites y pudiera obtener la pensión del agricultor; no se tienen noticias de que lo hayan logrado. Guillermo ya nunca más pudo regresar a Canadá, él sabía que por las condiciones en que se encontraba tendría que recorrer otros caminos inciertos. La muerte lo sorprendió en la madrugada del 1 de septiembre de 2003. Se entregó al PTAT por 18 años, de los que pocos fueron los días que tuvo descanso y convivencia familiar. Según su testimonio le agradeció “a la virgen de Guadalupe haberle concedido regresar con su familia”.

Conforme a las costumbres locales y con el apoyo de la comunidad se realizó el servicio religioso de acuerdo con las tradiciones de la población. Durante la velación del cuerpo se hicieron rosarios y se despidió al difunto

con cánticos. La familia repartió bebidas y alimentos en el transcurso de la noche, y antes de la salida del cadáver rumbo al panteón los asistentes fueron convidados a comer. Al salir el cuerpo de la casa se organizó la procesión, al principio se colocó en las orillas a las mujeres y los niños que llevaban flores blancas; seguida, los hombres cargaron el ataúd. Detrás de ellos desfiló la familia del difunto seguida por los músicos, quienes iban cantando. Al final de la procesión los acompañaron los pobladores.

La procesión en nombre de Guillermo se encaminó a la iglesia, que es pequeña; ingresaron al interior primero los hombres con el ataúd y luego la familia. Ahí se entonaron rezos y cantos al santo patrono. Durante ese lapso la música se suspendió y sólo se escuchó otra vez hasta que el séquito abandonó el templo. Todos volvieron a ocupar sus lugares para reiniciar la marcha hacia el cementerio. Al llegar al acceso entraron los hombres con el ataúd, seguidos por la familia y el pueblo hasta llegar a la tumba. Allí se llevó a cabo la excavación y se colocó el féretro. Miembros de la familia como asistentes arrojaron flores blancas a la tumba antes de que se echara la tierra para cubrirla. Por último la gente se despidió de la familia y se fueron retirando lentamente; los últimos en salir fueron los familiares y los músicos, quienes dejaron de tocar en ese momento.

A manera de conclusión

Muchos mexicanos se entregan a la virgen de Guadalupe para que ella “nos cuide y ayude a conseguir nuestros propósitos para seguir adelante” en esa suerte de peregrinar que llevan a tierras extrañas en calidad de migrantes; ellos jamás reniegan de su condición y muchos tampoco pierden su fe ni sus creencias, las llevan consigo y se puede decir que las exportan a otros países. Más aún, algunos migrantes han sostenido que también llevan a Guadalupe como una indocumentada y la pasan burlando a la migra. Este culto a la virgen de Guadalupe los hace más resistentes al trabajo y al distanciamiento de sus familias, les permite incluso mantener esperanzas en lograr una vida mejor; siempre agradecen lo que reciben porque creen que la



virgen “ha intercedido y les da cohesión como grupo”, sea en tierras extrañas o en su propio país. En tal sentido, están dispuestos a recompensar el favor divino aportando sus recursos en celebraciones religiosas tanto fuera como dentro de su país.

Los campesinos temporales se integran al mercado laboral en jornadas extenuantes y, a diferencia de lo que harían en sus comunidades de origen, emplean el limitado tiempo libre del que disponen en actividades diferentes a las que cotidianamente realizarían en sus pueblos, esto es, actúan en forma inversa a su comportamiento local. Si no tienen por costumbre asistir los domingos a misa en su localidad, en su estancia en Canadá encontramos que lo hacen como una forma de añoranza pero también de acercamiento espiritual que los une con sus connacionales en lo inmediato, como con sus familias y comunidades en la lejanía. Por otro lado, se ha observado que aquellos que no llevaban una práctica religiosa regular o que sus valores religiosos no

están orientados hacia determinado rito, buscan en la comunidad de destino un referente que les permita agruparse en torno de una identidad religiosa, bien en la misma religión que originalmente profesan, bien en otra con la que se sientan atraídos e identificados.¹⁷

Son muy diversas las prácticas religiosas de los migrantes, tanto en el ámbito local como en el plano externo, como ocurre en su ambiente de trabajo en el que los patrones los ponen en competencia para hacerlos rendir más y en el que las respuestas son muy diversas, desde quienes obedecen ciegamente a las órdenes laborales hasta quienes se organizan para exigir un trato digno y equitativo. En los ámbitos social y religioso se advierte que algunos destacan más que otros, forman grupos para cantarle por ejemplo a la virgen de Guadalupe e incluso pagan mandas en sus comunidades en las festividades del santo patrono, de tal manera que sus actos operan como respuestas a los favores recibidos con los que a su vez demuestran su agradecimiento. Existen comunidades en las que sus costumbres y tradiciones religiosas son tan ancestrales que representan una pertenencia y un orgullo local, en donde toda la población participa de los actos religiosos que se realizan por un largo tiempo, desde días hasta semanas completas de celebración. Esto se expresa también en las peregrinaciones que muchos años atrás comunidades enteras realizan desde sus poblaciones, para llegar por ejemplo al santuario de la Villa de Guadalupe en la ciudad de México.¹⁸

¹⁷ Todo parece indicar que a pesar de los testimonios que hay sobre el desarrollo, reproducción y reciclaje de la religiosidad popular en el contexto de la experiencia migratoria a los Estados Unidos, la preocupación fundamental de la iglesia de Los Altos de Jalisco respecto a la migración, sigue ligada a la posible conversión religiosa o la llamada pérdida de la fe católica; véase Víctor M. Espinosa, “El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XVII, núm. 50, 1999, pp. 411 y 412.

¹⁸ “[...] las prácticas religiosas han permitido crear y recrear nexos y estrategias de comunicación. Pero más allá de sus efectos, positivos o negativos en el proceso de integración de los nuevos migrantes, es claro que la práctica religiosa juega un importante papel que convendrá seguir analizando”; Olga Odgers *op. cit.*, 2003; Paolo Giurati y Elio Masferrer Kan (coords.), *No temas... yo soy tu madre. Estudios socioantropológicos de los peregrinos a la Basilica*, México, CRSR/Plaza y Valdés, 1998.



Una contribución a la teoría de los ritos de paso a partir de la Judea (Semana Santa) de los coras

La teoría de los ritos de paso tuvo como antecedente principal el artículo de Hertz “Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte” (1907); pero este autor no logró “[...]sistematizar [los ritos de paso], ni formalizarlos, [más aún] ni [siquiera] denominarlos[...].” (Belmont, 1981: 26). La primera formulación de Arnold Van Gennep (1873-1957) del esquema de los ritos de paso —si bien todavía no sistematizada— apareció en su “Ensayo de una teoría de las lenguas especiales” (1908).

Los ritos de paso (1909) es un libro capital debido a que propone “[...]un concepto de gran importancia para el estudio de las sociedades humanas y de su funcionamiento” (Belmont, 1981: 23), pues “[...]los ritos de paso, además de su carácter temporal, evidente en su forma —la sucesión de tres fases—, y en su función —la segmentación rítmica del transcurso del tiempo, esto es, la discontinuidad dentro de la sucesión regular—, incluyen también una dimensión espacial, menos manifiesta a primera vista. Gracias a este doble carácter, son verdaderamente co-extensivos a la naturaleza humana, que se inscribe a la vez en el tiempo y el espacio” (*ibidem*: 24).

Van Gennep reconoce que no fue el primero en haber sido sorprendido por las analogías que presentan entre sí las ceremonias a las que pasa revista en su libro; pero —a diferencia de quienes le precedieron, que sólo consideraban las semejanzas en los detalles y no captaron su vinculación íntima— él establece las similitudes a nivel de los *conjuntos ceremoniales*. No considera a los ritos tanto en su particularidad, sino en su posición relativa en el seno de *secuencias ceremoniales*, pues postula que toda acción ritual debe ser ejecutada según un encadenamiento preciso de actos, ya que “[...]el orden en el cual los ritos son ejecutados constituye, en sí, un elemento mágico-religioso de un alcance esencial” (1909: 127). Así, al analizar las ceremonias en su totalidad (evitando extraer los ritos de las

secuencias de las que forman parte y sin considerarlos, por lo tanto, de manera aislada), se comprende su razón principal de ser, que consiste, precisamente, en su ubicación lógica en el conjunto del que forman parte, y “[...]se descubre entre todos estos sistemas ceremoniales un paralelismo no sólo en cuanto a algunas de sus formas, sino en lo referente a sus *armaduras*” (*ibidem*: 267).

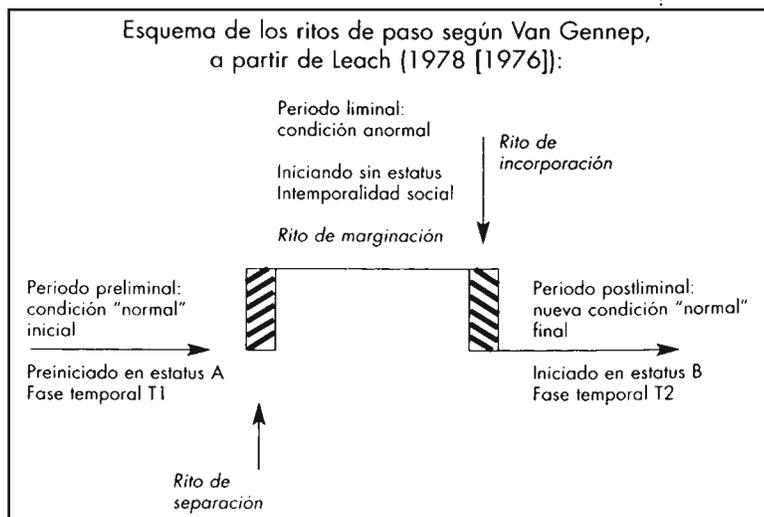
Las actividades biológicas y sociales no se pueden desarrollar a una rapidez constante, sino que deben regenerarse a intervalos más o menos próximos, pues “[...]ni el individuo ni la sociedad son independientes de la naturaleza y del universo, los cuales están sometidos a ritmos que tienen su contraparte en la vida humana” (*ibidem*: 4).

“El hecho mismo de vivir, la vida humana, es la experiencia permanente del transcurso del tiempo. El tiempo coextensivo de la vida humana se manifiesta de dos maneras diferentes: por una sucesión regular y continua y por cambios bruscos, discontinuidades. Son sobre todo estas últimas las que son acentuadas por los ritos de paso[...]” (Belmont, 1986: 17).

De esta manera, “[...]tanto para los grupos como para los individuos vivir es desagregarse y reconstruirse incesantemente, cambiar de estado y de forma, morir y renacer” (Van Gennep, 1909: 272). Ésa es la necesidad fundamental a la que responden, en definitiva, vastos

conjuntos rituales, que se fundan siempre en la misma idea de la materialidad del cambio de situación social. Así, en cualquier tipo de sociedad, la vida individual y grupal consiste en una sucesión de etapas que constituyen conjuntos del mismo orden, a los que se relacionan ceremonias cuyo objeto es semejante y cuyos procedimientos son, si no idénticos en el detalle, al menos análogos. Van Gennep intenta agrupar todas estas secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación social a otra bajo la categoría de ritos de paso y propone designar —tomando como modelo el paso material— como *ritos preliminales* a los *ritos de separación* del “mundo anterior”, del antiguo estado de cosas, de la condición social previa, de la ubicación territorial precedente; como *ritos liminales* a los *ritos* ejecutados durante el estado *de marginación*, que constituyen el meollo de la “transición”; finalmente, como *ritos post-liminales* a los *ritos de agregación* al “mundo nuevo”, al nuevo estatus, a la nueva condición social, al nuevo espacio material. La importancia de cada uno de estos tipos de ritos varía según el paso de que se trate; pero solamente en los detalles, pues su disposición tendencial es siempre y en todas partes la misma, de tal manera que, bajo la multiplicidad de las formas, se encuentra siempre —ya sea de manera expresa o en potencia— una misma secuencia típica: *el esquema de los ritos de paso*, que implica tres fases interrelacionadas y progresivas.

En todos los ciclos ceremoniales considerados se percibe la operación de dicho esquema (que implica, a la vez, lo que en la terminología actual denominaríamos “proceso” y “estructura”) y el objetivo de Van Gennep es demostrar que constituye una *armadura real*, esto es, que “[...]esta sistematización no es una mera construcción lógica, sino que responde a la vez a los hechos, a las tendencias subyacentes y a las necesidades sociales” (*ibidem*: 269). Después de pasar revista a innumerables y variadas situaciones etnográficas, nuestro autor concluye: “[...]creo que mi demostración es suficiente y ruego al lector que aplique el esquema a los hechos de su campo personal de estudio” (*ibidem*: ii).



Esquema de los ritos de paso según Van Gennep, a partir de Leach (1978 [1976]); tomado de Jáuregui, 2002: 63.



Grupo de Judíos con flauta y tambor en Dolores. Fotografía: Laura Magriñá, 2000.

Los ritos de paso individuales, por un lado, están asociados al ciclo de vida y constituyen las contrapartes culturales de las modificaciones biológicas del proceso vital de los individuos. Por otra parte, están centrados en la transformación social o simbólica de los individuos —el cambio de estatus—, en el caso de las ordenaciones y entronizaciones.

[...] se podría decir [...] que todo rito de paso se identifica con un tránsito material y que todo tránsito material se identifica con el nacimiento en su realidad más anatómica. Detrás de todos los ritos de paso, aún los menos materializados, estaría el modelo del paso primero, original, del tránsito natal (Belmont, 1986: 16).

Las ceremonias y ritos de paso juegan un papel considerable en el conjunto de la vida social [...], porque la vida misma progresa por oscilaciones y por etapas. [...] La vida es nuestro bien esencial: ésta es la razón por la cual yo he puesto en el inicio del *Manual* [de folclore francés contemporáneo] el capítulo “De la cuna a la tumba” (Van Gennep, 1998 [1943]: 111).

Pero Van Gennep plantea como ritos de paso también a las ceremonias cíclicas y estacionales, que —con fundamento en los ritmos y etapas de la naturaleza y del universo— marcan el paso del tiempo para los grupos sociales y el paso de dichos grupos por el tiempo. Se distinguen del tipo anterior en que son procesos rituales eminentemente centrados en el grupo y no en el individuo. El grupo como tal, si bien no desarrolla un ciclo homólogo al de los individuos, requiere realizar particiones temporales de diferente intervalo (cotidiano, semanal, mensual, estacional, anual o de lapsos mayores, como el ciclo de 52 años de los aztecas o el siglo o el milenio de la cultura occidental). En los ritos estacionales se marca el paso de la temporada seca a la húmeda o de la escasez a la abundancia.

Los ritos de paso se fundamentan en el establecimiento simbólico de márgenes —temporales y espaciales— y en el reconocimiento social del paso individual o grupal a través de ellos. Por tal motivo, se llevan a cabo de acuerdo con una secuencia determinada, que



El templo "católico" de Dolores. Fotografía: Laura Magriñá, 2000.

en el caso del ciclo de vida corresponde a una progresión rectilínea y, en el caso de las ceremonias estacionales, a una progresión cíclica (*ibidem*: 110).

[...] los ritos de paso tienen por función esencial manipular simbólicamente el tiempo en todas las formas imaginables: retardarlo, avanzar, volverlo más rápido o más lento, "atomizarlo" o sintetizarlo, anticipar para rememorar de una mejor manera y rememorar para anticipar más adecuadamente. Y la manipulación simbólica del tiempo proporciona así la ilusión de que se le controla, de que no se le sufre más en la impotencia [...] (Belmont, 1986: 17).

Según Belmont, el concepto de los "ritos de paso" es una evidencia que permaneció desapercibida por mucho tiempo y que, una vez descubierta, ha sido juzgada por algunos críticos en la categoría de "lugar común"; pero "[...]su potencia heurística se impuso, aún con el desconocimiento de algunos de sus usuarios, que la emplean como si hubiera existido siem-

pre[...]" (*ibidem*: 10).

Antes del libro de Van Gennep era raro que las ceremonias fueran descritas en su secuencia completa, de principio a fin, y más raro todavía que se estudiaran unas en relación con las otras. La contribución de *Les rites...* no sólo consistió en clasificar y sintetizar la información existente, sino también en haber estimulado y mejorado la recopilación de los datos en el campo y la descripción de los rituales. Algunos etnólogos, como el misionero suizo Henri Junod (1863-1934), pronto reconocieron el valor heurístico del modelo de Van Gennep, pero otros utilizaron su esquema, o al menos se inspiraron en él, sin mencionar la fuente (como parece haber sido el caso de Radcliffe-Brown (1922) y algunos de sus discípulos, como Bateson (1936) y DuBois (1944)); otros, finalmente, aprovecharon el aporte de Van Gennep sin tener conocimiento directo del libro, pues su planteamiento e incluso el término "ritos de paso" pronto fueron de dominio generalizado.

Mi teoría general [sobre los ritos o ceremonias de paso] ha sido adoptada de manera general por los etnógrafos y folcloristas; los investigadores ingleses los denominan *transition rites* o *transitional ceremonialism*; los alemanes, *Uebergangsriten*, *Uebergangs-bräuche* o *Uebergangssitten*; pero, de ordinario, se utiliza la expresión francesa [*rites de passage*] o una adaptación como *passing-over rites*. Desde 1909, se han publicado numerosos documentos etnográficos que refuerzan esta teoría y le proporcionan nuevos puntos de apoyo (Van Gennep, 1998 [1943]: 109).

Después de las reticencias de la Escuela Sociológica [Mauss, 1910], la noción de ritos de paso fue adoptada por todos los etnólogos quienes verificaron en los estudios de campo su adecuación con los hechos. En un artículo publicado en 1942, Gèza Roheim [1891-1953] quien tenía una doble formación y desempeñaba una doble práctica como etnólogo y psicoanalista, señala que la teoría de Van Gennep no ha encontrado ninguna oposición (Belmont, 1986: 14-15).

Van Gennep (1930: 123 y 125; 1998 [1943]: 111) había precisado que, de manera generalizada, se presentaba una semejanza o equilibrio entre los ritos correlativos del “comienzo” y del “término”: por ejemplo, en las ceremonias del nacimiento y de los funerales, del matrimonio y del divorcio, del *benedicite* previo al consumo de los alimentos y del *deogratias* posterior a la comida, de la santiguada con agua bendita a la entrada y a la salida del templo, del saludo y de la despedida, etcétera. “Todo rito de iniciación —en el sentido general del término— tiene su contraparte bajo la forma de un rito de terminación” (Belmont, 1981: 26-27). Se debe aclarar que estos ritos correlativos análogos del inicio y el final dentro de las ceremonias complejas frecuentemente se presentan como actos idénticos, pero a veces se desarrollan de manera invertida uno con respecto del otro.

En la actualidad el concepto de *ritos de paso*, sin duda alguna, forma parte del acervo etnológico mundial. En el ensayo “La teoría de los ritos de paso en la actualidad” (Jáuregui, 2002) se presenta una reseña crítica de los principales autores que, a lo largo del siglo XX, han retomado la obra fundadora de Van Gennep explícitamente en términos de su discusión teórica.

* * *

La formulación del esquema de los ritos de paso supone la noción de “secuencia ceremonial”, es decir, “[...]el conjunto de actos de un ritual considerados en un orden de sucesión” (Belmont, 1986: 10). En su libro sobre *La formación de las leyendas* (1943 [1910]), Van Gennep plantea la vigencia de su propuesta sobre la “secuencia ceremonial” en el estudio de los mitos y sostiene que el estudio aislado de un tema mítico “[...]no aporta ninguna clave para resolver los problemas de la literatura popular. Solamente la marcación de combinaciones de temas y de secuencias temáticas permite extraer leyes de formación” (Belmont, 1981: 27). En 1911, en respuesta a las objeciones de la Escuela de *L'Anné Sociologique*, publicadas por la pluma de Marcel Mauss (1910), Van Gennep propuso una versión ampliada del “[...]método de las secuencias, aplicable a todos los ritos o actos sociales” (Belmont, 1986: 11).

Esta transferencia y equivalencia analítica, entre el ritual y el mito, tendría su contraparte —sesenta años después— en la propuesta de Lévi-Strauss, quien en el “Finale” de las *Mitológicas* (Lévi-Strauss, 1976 [1971]) —magna obra en cuatro tomos sobre la mitología americana— presenta, como una de sus conclusiones, la distinción entre las dos grandes modalidades formales de las narraciones míticas. Por una parte, la mitología explícita se basa en el lenguaje articulado y consiste en relatos bien organizados, narrados por especialistas, frecuentemente en contextos rituales. Se trata, en sentido estricto, de textos literarios, esto es, de una verdadera literatura oral.

Por otra parte, la mitología implícita consiste en exégesis y glosas evocadas por los procesos rituales y, sobre todo, en los rituales mismos, especialmente cuando éstos toman la forma de representaciones teatrales. En este caso estamos, ya sea ante fragmentos del discurso oral que se hacen solidarios de conductas no lingüísticas, ya sea ante una combinación de diferentes códigos no verbales —gestos, objetos manipulados, vestimentas especiales, escenarios, danzas, cantos y música— que producen un



solo mensaje combinado.

Pero, ambas variaciones míticas —tanto la verbal como la no verbal— son sistemas de representación y desempeñan eficazmente funciones, al mismo tiempo cognitivas que afectivas.

Las prolongadas secuencias rituales de la Semana Santa de los coras (cuyo clímax consiste en los tres días santos) constituyen acciones comunicativas grupales —escenas mímicas— y, con frecuencia, son desarrolladas en varios escenarios simultáneos. En la medida que se fundamentan en un argumento de episodios sucesivos, se trata de una forma narrativa no verbal, equivalente a las extensas recitaciones orales religiosas de los sacerdotes nativos nayaritas del ciclo “mitote”, que son expresiones estandarizadas de literatura oral (Preuss, 1998 [1906a]: 116; 1998 [1906b]: 124). Estos textos orales se pueden manifestar en la forma de monólogos o expresiones responsoriales, de discursos dialogales o de narraciones.

Pero, dentro del paradigma de las semanas santas indígenas del noroccidente mexicano, los coras carecen de una narrativa verbal institucionalizada e integrada al proceso ritual de la Semana Santa, a la cual los agentes puedan recurrir sobre este argumento. En cambio, los huicholes sí cuentan con *cabuitos* (cantados) y los tarahumaras y yaquis con “sermones” (recitados), en los que se hace referencia a la historia terrenal de Jesucristo en los contextos nativos.

El rito de paso estacional en la Judea de Dolores (Guajchápua)

Al analizar los rituales de la Semana Santa de los coras, Preuss es consciente de que “[...]las ceremonias que tienen la doctrina cristiana en su origen [sufrieron cambios] según las concepciones indígenas[...]” (1998 [1906]: 135). “Las cosas paganas se han unido a las cristianas, pero de manera que lo antiguo ha absorbido a lo nuevo y no al contrario” (Preuss, 1998 [1908a]: 225). Considera que los coras sólo son “cristianos en el papel” y que el mito de “Cristo y los negros [tiznados]” —“[...]el único ejemplo, en

toda su literatura nativa, en que los coras tratan la religión católica— [...] ilustra de qué manera es su catolicismo. Lo más extraño es que Cristo esté identificado con Haatsíkan, la Estrella de la Mañana, deidad que en las fiestas [del ceremonial del mitote] está físicamente representada por un niño” (1998 [1908b]: 237). De hecho, “La primera parte de la narración es una versión abreviada del mito de la Estrella de la Mañana [...]. El niño es una personificación de la vegetación exuberante y floreciente, por eso la madre lo busca ‘entre el polen’[...]” (*ibidem*: 238-239).

[...] la persecución de Cristo (que es la Estrella de la Mañana) por parte de los “negros” se representa de una manera similar a como lo describe el mito [del grupo indígena vecino] de los mexicaneros, específicamente en lo que se refiere a que Cristo se esconde en los árboles, como yo mismo lo pude observar [en los rituales de la comunidad de Jesús María (Chuísete’e)]. En el mito correspondiente de los coras, su madre busca a Cristo primero “entre las flores, abajo del polen, entre los pinos”, y su guardia personal, los “negros”, lo encuentran finalmente “entre la hierba” (1998 [1928]: 362).

La aparición de los “negros” o “soldados” tiene algo que ver con la pasión de Cristo, pero de una manera muy particular; aquellos “negros” o *xúumuaweika* son una antigua corporación pagana de jóvenes que, durante la Semana Santa, hacen de las suyas, pintándose de negro, blanco y rojo y vistiendo solamente con un taparrabo. La persecución de Cristo es añadida a sus antiguas danzas y ceremonias; Cristo es representado por un niño (al igual que la Estrella de la Mañana) y los “negros” (que también son conocidos como “judíos”) lo corretean de casa en casa, por todo el pueblo. Finalmente lo crucifican [...]. Es evidente que los coras de ninguna manera han comprendido las doctrinas de la religión cristiana (1998 [1908a]: 239).

Al retomar el “Mito de Cristo”, obtenido entre los mexicaneros de San Pedro Jícoras, Preuss aclara que

Ideas antiguas sobre el nacimiento y la vida del sol se fusionaron aquí con ideas coras sobre el espíritu de la vegetación y motivos bíblicos que son adaptados de una manera [especial]. [...] Las historias bíblicas se utilizaron de una manera extremadamente libre. [...] Después de





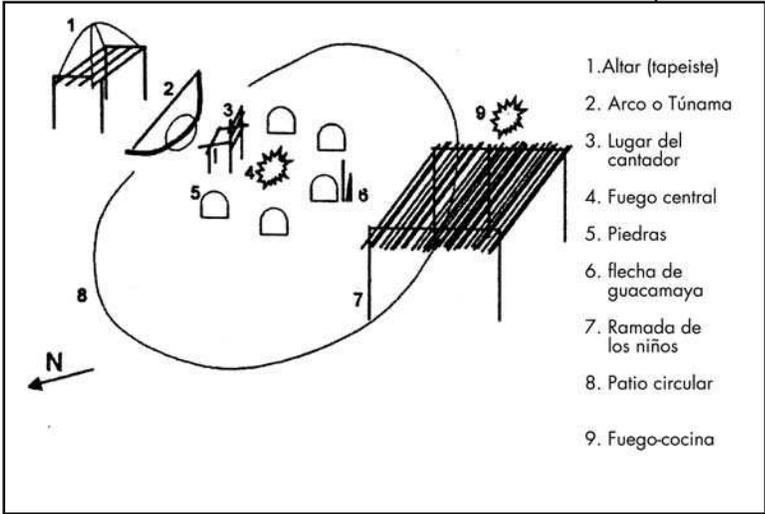
Los Centuriones y Perritos en la Judea de Dolores. Fotografía: Laura Magriñá, 2000.

todo, no debe sorprender que el misterio del martirio y de la muerte de Cristo sea difícilmente comprensible para los indígenas, y los pueblos primitivos en general (1998 [1928]: 361, 362 y 363).

En el caso de los coras, se desarrolló un proceso similar —mutatis mutandis— al que tuvo lugar —más de un milenio antes en el Viejo Mundo— en la conformación de la leyenda medieval del Santo Grial. El ciclo mítico de Perceval, según Van Gennep, no procede de una narración judía ni cristiana, sino que constituye un conjunto complejo cuyos temas literarios son la sobrevivencia descriptiva de mitos arcaicos (griegos y romanos) y de elementos de la parafernalia de un antiguo ritual (celta) de la renovación de la vegetación, los cuales luego entraron en relación con el “misterio” cristiano (2001 [1924]: 249). Genis (2008: 69-85) presenta una síntesis de la conformación histórica del ciclo artúrico británico (insular)-bretón (continental), en el que Perceval es un elemento temático originario y el Grial fue añadido siglos después.

En la escenificación de la Judea cora es manifiesta la presencia de diversos mitemas procedentes de los *Evangelios apócrifos* (como el asunto del Centurión), si bien aparecen refuncionalizados con base en la matriz religiosa aborigen. Por lo que es plausible que también el Judas de los coras sea un transgresor incestuoso, a partir de los mitemas arribados con la religión popular hispana y novohispana de la soldadesca. En el siglo XVIII, desde 1722, hubo tres presidios con soldados de fijo en el Gran Nayar, quienes convivían con los indígenas serranos. En *La Leyenda dorada* —uno de los principales medios de difusión de los evangelios apócrifos durante la Edad Media—, Santiago (Jacobo) de la Vorágine presenta una historia de Judas que consiste en una réplica estructural del mito de Edipo (de la Vorágine, 1982 [ca. 1264]: 180-182; Genis, 2008: 32-36).

Precisamente uno de los evangelios apócrifos es el de Judas Iscariote, correspondiente a la “secta” de los gnósticos cainitas. De él sólo se conocían pocos fragmentos; pero un poco antes de la Semana Santa de 2006 la National Geographic Society dio a conocer la



Patio del mitote (Valdovinos, 2002: 109).

recuperación de una copia en copto (egipcio escrito con caracteres griegos), en traducción del griego. En dicho texto, que fue copiado en los siglos III y IV a partir de un original del siglo II (Cockburn, 2006: 2) se presenta a Judas como el más próximo y más eminente de los discípulos de Jesús (*ibidem*: 15; Kasser *et al.*, 2006). Es notable que en la Judea de los coras se represente una imagen de Judas en tanto *alter ego* de Jesucristo, quien, a su vez, es una réplica de la deidad solar amerindia.

Los rituales coras contemporáneos y sus principios ordenadores no se gestaron a partir de vacíos simbólicos y clasificatorios, pues no estamos en presencia de una mezcolanza inarticulada de elementos culturales de origen heterogénea, que convivirían en un sincretismo difuso. Por el contrario, se está ante un sistema religioso y clasificatorio nativo en plena vigencia, en que se han adaptado y fusionado elementos foráneos dentro de un modelo nativo.

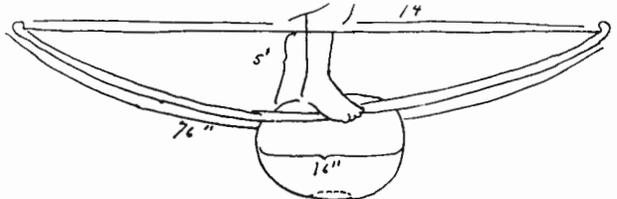
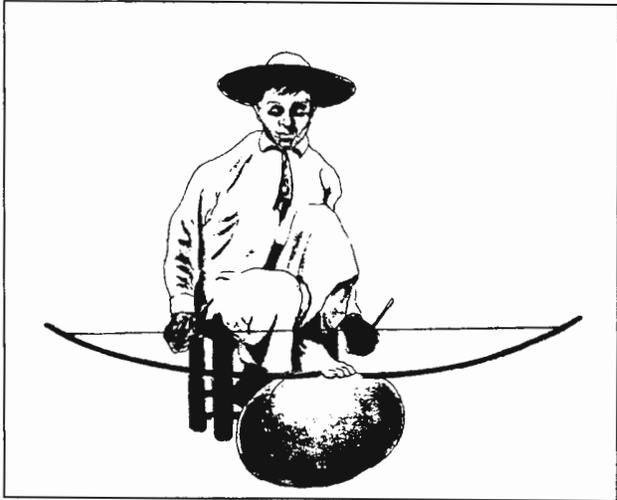
Los indígenas nayaritas han logrado integrar coherentemente el culto que se realiza en los puntos simbólicos del paisaje (montañas, cerros, peñascos, cuevas, fuentes, ríos, lagunas y el mar) con el correspondiente a los patios de mitote (de arquitectura efímera nativa) y con los templos “católicos”; han logrado la compatibilidad de diferentes tradiciones calendáricas, esto es, la del tiempo y del santoral católico tridentino con la correspondiente al cultivo del maíz de temporal y las

lluvias; han conseguido la equivalencia cultural entre jícaras rituales y flechas emplumadas con respecto a las esculturas de los santos católicos; más aún, han imbricado el culto a las momias y los esqueletos con el de Jesucristo (Magriñá, 2002: 87-118; 2006: 10; Jáuregui, 2004: 18-38).

En la tradición cultural de los coras los dos tipos de mitología —la explícita y la implícita— se mantienen actualmente interrelacionados como soportes importantes para la reproducción de su identidad. En la vertiente de su religión que corresponde a la ritualidad nativa, los dos tipos mitológicos aparecen balanceados como formas complementarias de comunicación.

Por el contrario, en la vertiente de su religión que consiste en la adecuación de la ritualidad impuesta por el proceso misionero colonial, prevalece la mitología implícita sobre la explícita.

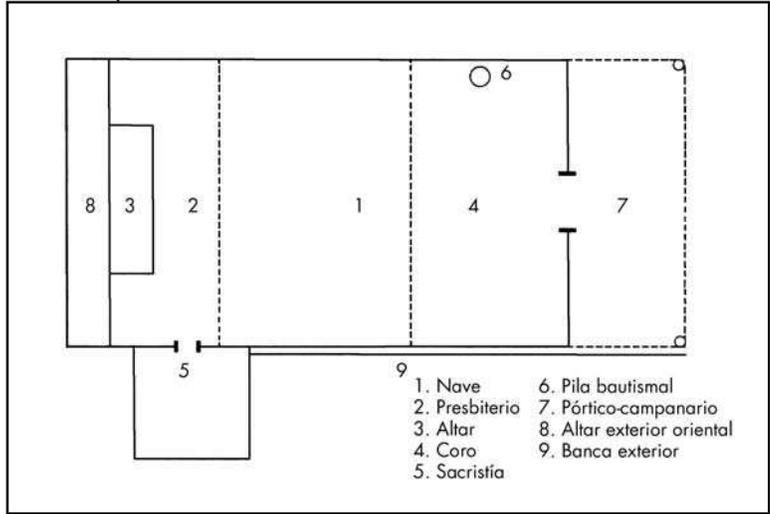
Así, las ceremonias del patio de mitote (*ñé*), que se prolongan desde el anochecer hasta el siguiente ama-



Tocador de túnama y túnama con arco (Yurchenko, 1993 y 1963 [1944]: 144-145).

necer, son dirigidas por un cantador, quien toca el *túnama* (arco musical americano) y entona *melopeas* en las que se contiene el *corpus* principal de la mitología explícita, la cual, en este caso se presenta bajo la forma de mitos cantados. Estos textos orales están basados en formas métricas precisas de tradición aborigen y en melodías reiterativas que dirigen las danzas circulares en torno a la fogata central. La parte final de la ceremonia consiste en la escenificación mímica de la lucha cotidiana del sol en contra de la oscuridad, con la ayuda del Lucero de la Mañana. El triunfo solar desemboca precisamente en el amanecer.

En el ciclo que tiene como escenario el templo “católico” se desarrollan varios temas de manera sucesiva y superpuesta. Por un lado, entre septiembre (8, nacimiento de la virgen María) y diciembre (12, día de la virgen de Guadalupe) se celebran las fiestas de Nuestra Madre, la Tierra, junto con varios momentos cruciales de la historia de San Miguel Xúrave (la Estrella de la Mañana), el hermano mayor, y San Miguel Sáutari (la Estrella de la Tarde), el hermano menor. Luego, entre diciembre (21, la Navidad) y marzo-abril (la Semana Santa) se conmemora la vida de Jesucristo, el Sol, desde su nacimiento hasta su muerte y resurrección. Las dos personalidades de San Miguel se identifican con los aspectos luminoso y oscuro de Jesucristo. Pero este ciclo también consiste en “[...]una lección del pasado ancestral acerca del lugar de las autoridades del sistema de cargos dentro de la comunidad y acerca del significado de la muerte dentro de la cosmología que concibe a los ancestros fallecidos de los ancianos vivientes [que se encuentran en el punto superior del sistema de cargos] como las



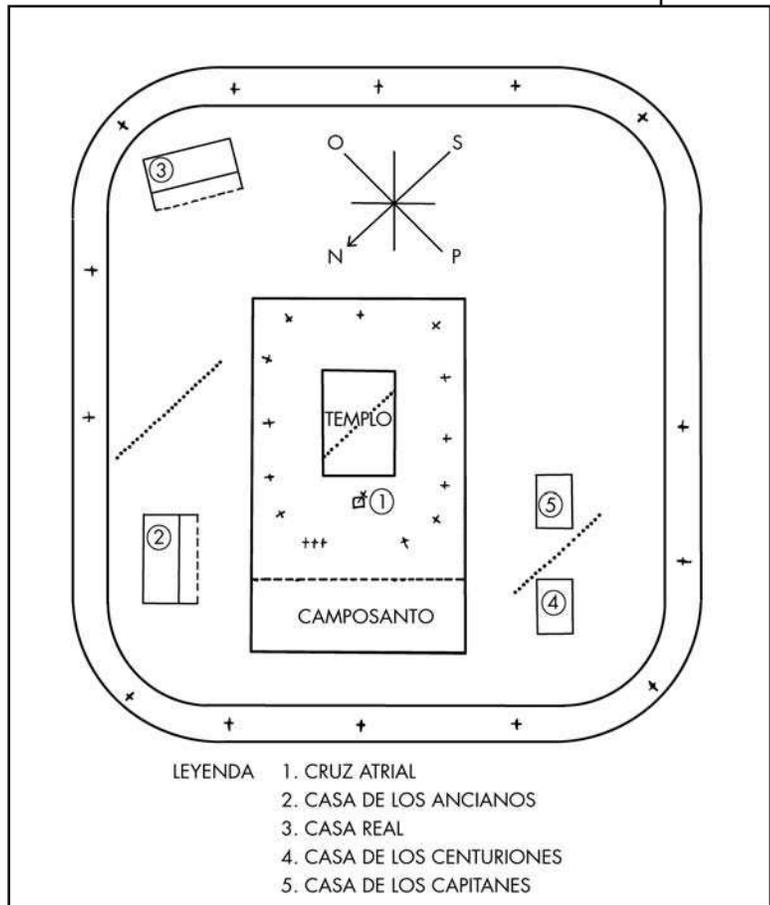
Planta del templo “católico” de Dolores (Guajchájapua).

lluvias estacionales y, de esta manera, como agentes que continúan su actividad en el mundo de los vivos[...].” (Coyle, 1997: 229-230).

En este caso —si bien no se carece de interpretaciones exegéticas nativas, obtenidas fuera del contexto ritual—, se trata principalmente de representaciones teatrales y dancísticas que narran el crecimiento anual del sol, a partir del solsticio de invierno, y que culminan en el momento correspondiente al equinoccio de primavera. Se trata, así, de un texto ritual —una narración mítica expresada por medio de códigos no verbales— cuya ejecución no sólo se prolonga por varios días en cada segmento, sino cuya totalidad abarca más de tres meses de escenificación. Estas ceremonias grupales se asocian con ciertos rituales del “ciclo de vida”, en especial con los que marcan el paso de los varones de su condición de niños a la de adultos casaderos. Sin embargo, la función principal de estas grandes celebraciones comunales consiste en indicar los cambios estacionales y señalar al grupo humano su tránsito de un estado de normalidad previo, relativamente estable y fijo, a otro posterior.

Estos procesos rituales constituyen formaciones simbólicas complejas y se dividen en núcleos narrativos o ritemas que se enuncian grupalmente de manera sucesiva. Sobre todo

Templo	Mitología explícita (verbal)	Mitología implícita (no verbal)
Sub-ciclo ritual del patio del mitote	+	+
Sub-ciclo ritual del templo “católico”	-	+



Sitio ritual de la Judea de Dolores.

al principio (elaboración de la parafernalia) y al final (preparación del coamil colectivo) de la secuencia se mezclan con procesos de trabajo técnicos.

Más de treinta años después de haber formulado su teoría y de haberla puesto en práctica analítica, Van Gennep había aclarado que, cuando el intervalo entre el inicio y el término de una secuencia de transición individual es prolongada, se establece un complejo ritual particular que incluye series sucesivas de separación, marginación e incorporación, de tal manera que se “vive” una sucesión de “ritos de paso” por etapas. En estos casos la progresión no se logra de un solo golpe, sino por brincos y como a través de escalones (Van Gennep, 1998 [1943]: 110).

En este sentido, Belmont advierte que: “La aparente simplicidad del esquema de los ritos de paso, su evidencia, en particular la sucesión obligada en tres fases

(la secuencia ceremonial) no deben ocultar ni reducir la complejidad y la riqueza de los hechos mismos, sino permitir ordenarlos. [...] Se trata entonces de un entrelazamiento de ritos de paso que no siempre es fácil de desenredar” (1986: 12).

En el caso de la Judea las categorías de “actores” y “expectadores” quedan en buena medida superadas, pues “[...] los emisores y receptores de los mensajes [...] son muy a menudo las mismas personas” (Leach, 1978 [1976]: 59), y los verdaderos expectadores, según la concepción nativa, son los antepasados difuntos (Coyle, 1977: 84), quienes presencian la escenificación desde el otro mundo.

El efecto de la significación del proceso ritual prolongado y complejo es integral: se trata de un mecanismo de comunicación con un mensaje colectivo que, si bien es polisémico y combinado, resulta único y total (Leach, 1978 [1976]. 57-58). De esta manera, no es pertinente intentar desglosar el ceremonial integral en subprocesos correspondientes al bando de los seres luminosos y al bando de los seres oscuros; sus acciones están en función de las del bando opuesto y no tienen sentido si se

las considera separadas.

Lo particular en el caso de la Judea de Dolores, en tanto ceremonia estacional, es que la armadura de los ritos de paso (tres fases interrelacionadas y progresivas de separación, marginación y agregación) presenta la característica de que no existe un rito particular en específico —y, por lo tanto, un corte tajante— que constituya la marca para el paso de una fase a la siguiente. Dentro de los procesos rituales que se van realizando en la secuencia ceremonial, se presentan concentraciones temáticas que son las que indican el paso de una fase a la otra en la lógica del esquema general. Más aún, algunas unidades narrativas se engarzan subsecuentemente, pero de manera intermitente, para expresar el paso y se presentan espaciadas, ya que algunos de los procesos rituales ejecutados corresponden a un encadenamiento temático sucesivo, en tanto que otros solamente son coincidentes con ellos. En ocasio-

nes, se llevan a cabo simultáneamente acciones en escenarios y por agentes distintos (el templo y el atrio), que corresponden a fases diferentes de la secuencia.

Se presenta, así, una prolongada serie de actos rituales —representados en varios escenarios y por múltiples actores— en la que se va intensificando el aspecto de la “separación” con respecto a la vida y al tiempo ordinario “preliminar” para los individuos y para la colectividad y su acceso creciente a la personificación de papeles y funciones cósmicos fincados en la mitología. Esta fase desemboca en un agregado de varias acciones rituales que instaura la “separación”. Luego se desarrolla el siguiente conjunto ritual —igualmente complejo y prolongado— en el que tiene lugar el estado de marginación grupal, que coincide con la dramatización de la lucha cósmica y la consecuente inversión del orden social, que se lleva a cabo en un momento de “extracción” social. En este segmento aparece con más vehemencia el aspecto del “ritual de rebelión”, que pone en el “filo de la navaja” a la comunidad. Finalmente se regresa a la situación ordinaria por medio de otra secuencia compleja, que marca una “incorporación” gradual, en la que se entremezclan rituales que replican a la inversa los ejecutados al inicio de la Judea, “para desandar lo andado, para desvestir lo vestido y vestir lo desvestido, para lavar lo pintado, para deshacer lo hecho y reconstruir lo deshecho”, con procesos festivos de desfogue báquico (con música y danza de concentración rítmica y un especial exceso de bebidas alcohólicas) y luego con ordenados procesos grupales de trabajo agrícola.

Secuencia del “rito de paso estacional” en la Judea de Dolores

Una descripción puntual y un análisis del ritual de la Judea de Dolores (Guajchájapua), lograda en el año 2000 y completada en el 2004, se encuentra en el artículo “El sol nocturno asciende al altar del templo” (Jáuregui y Magriñá, 2007a y 2007b). En esta exposición de la secuencia ritual sólo se hace referencia, de manera sintética, a los temas expresados de manera sucesiva por los ritemas del proceso ceremonial de dicha Semana Santa. Dentro de la secuencia del macro-rito de paso, lo descrito en pantalla clara indica la fase

de separación, en pantalla media la de marginación y en pantalla oscura la de agregación-incorporación.

Miércoles

Desde la tarde anterior, toques de flauta y tambor, por parte de los varones —quienes luego ocuparán las funciones de Judíos—, en el poblado y en las rancharías aledañas.

La noche anterior, recorridos de grupos de Judíos (aún sin la caracterización corporal), por el poblado.

Congregación de los habitantes desde las rancharías hacia la cabecera comunal.

Al amanecer, los mayordomos pintan con barro blanco la cruz atrial y su peaña.

En la mañana, preparación de la indumentaria de los Judíos (sables de madera y atuendo [coronas, sombreros emplumados y/o encornados, shorts]).

Adecuación (limpieza y decoración) de los diferentes ámbitos del espacio ritual (circuito procesional, atrio y templo).

Colocación de 14 cruces alrededor del atrio y de otras 14 alrededor del circuito procesional que circunda al poblado.

Elaboración del altar-tapeiste sobre una mesita, al lado izquierdo de la nave del templo.

“Desvestimiento” (supresión de los adornos) y traslado de las imágenes de las vírgenes desde el altar central al altar-tapeiste lateral.

Se coloca a cada lado del altar-tapeiste una veladora encendida y un incensario de barro con brasas y copal humeante.

Colocación de los cuatro “postes cósmicos” —con adornos de hojas verdes y flores— en las esquinas del presbiterio, con el altar al centro.

Armado y colocación de la escalera-pirámide (de cinco escalones), recargada en el centro del altar, la cual representa, en este caso, la vertiente occidental, el lado del descenso el sol.

A cada lado de la escalera, se clavan en el suelo, con altura proporcionada al escalón correspondiente, cinco estacas de otate. Tanto los escalones como las estacas se forran con hojas verdes de plátano. Luego los escalones son cubiertos con una colcha con arbescos morados.



Colocación de palmitas altas de hojas verdes en las esquinas del presbiterio y por tramos en las paredes laterales de la nave.

Colocación de arcos florales en el presbiterio y en la entrada del templo.

Añadido de “coronas de sotol” en los postes cósmicos, en las palmitas y en los arcos que rodean el presbiterio y en el arco de la puerta del templo.

El Cristo grande es bajado del altar e introducido a la sacristía; allí se recarga en la pared del fondo, frente al nicho donde se guarda el Cristo pequeño.

Colocación de las andas mortuorias en la entrada del templo, bajo el coro, al lado derecho, junto a la pila bautismal.

Al atardecer, coreografías de los Judíos (todavía sin borrarse) en el patio de la Casa de los Centuriones y en el atrio del templo, en las que se reproduce el cosmograma aborigen.

Recorrido en sentido levógiro de los Centuriones y los Judíos por el circuito procesional exterior y por el atrio del templo.

El templo queda sitiado por las varas de los Judíos, recargadas en ambos lados de la puerta.

Al anoecer, inicio de la “borrada” de los Judíos (embijamiento de sus cuerpos semidesnudos con pintura de colores blanco y negro).

Adoración de la cruz atrial y de las imágenes fallecidas de las vírgenes en el tapeiste lateral del templo, por parte de los grupos familiares. Se depositan ofrendas florales, velas, veladoras y monedas.

En la Casa Real, junta de las autoridades tradicionales y las autoridades de la Judea para establecer las reglas del desarrollo del ritual de la Semana Santa.

Por la noche, recorrido de los grupos de Judíos por el poblado, la mayoría aún sin “borrarse”, ejecutando toques de flauta y tambor.

Jueves

Al amanecer, “borrada” general de los Judíos en colores negro y blanco.

Los Judíos en grupos se apoderan de los espacios públicos del poblado, desplazándose con pasos rítmicos de acuerdo con los toques de las flautas y los tambores.

Renovación de los dos círculos concéntricos, en el atrio y en el circuito procesional, de 14 cruces en cada caso, con adornos de coronas de sotol.

Decoración de la lanza-cruz del Centurión Negro en colores negro y blanco.

Decoración de las andas mortuorias de Cristo en color negro y blanco.

Paso de la posición crucificada a la posición yacente del Cristo grande, recostado sobre el piso del templo frente a la base de la pirámide.

Esta imagen queda cubierta con manojos de palmas verdes cuyas hojas han sido trenzadas en diferentes figuras desde el domingo anterior.

En ambos lados de la imagen del Cristo grande se colocan un machete de metal, una carabina y un arco con su flecha; también se colocan las dos matracas.

Los Judíos, con sus sombreros-coronas con cuernos de venado o con plumas de guajolote, se apoderan del atrio formando una valla.

A las diez de la mañana, congregación de la gente dentro del templo. Los grupos familiares, al pasar por enmedio de las filas de Judíos, son recibidos por el golpeo de los sables de madera contra el suelo.

Arribo al templo del anciano cantor con un gran *liber chori* del siglo XVIII; sube al coro junto con el violinista.

Se colocan velas en los candeleros de otate que flanquean la pirámide de cinco escalones. Se encienden estas velas.

Bendición por parte del Anciano Principal en círculo levógiro de las paredes del templo, asperjando agua bendita con una flor.

Hacia las once de la mañana inicia la entronización solemne del Cristo pequeño, que es traído por su mayordomo desde la sacristía, precedido por acólitos, vestidos con ropajes de color rojo, que portan la cruz procesional y dos ciriales. La puerta del templo es cerrada.

Se reparten palmas y velas encendidas entre los asistentes, quienes recorren en levógiro las orillas del templo, detrás del mayordomo del Cristo pequeño, quien se desplaza lentamente de rodillas. Durante el trayecto, las palmas no cesan de agitarse y las matracas son tocadas incesantemente.

Hacia el mediodía, después de dos vueltas de la procesión, el mayordomo sube de rodillas por la pirámide central hasta colocar en la cúspide al Cristo pequeño en el nicho, al centro del altar.

Durante toda esta prolongada escenificación, afuera del templo, en el atrio, los Judíos no han dejado de proferir gritos rítmicos.

En el momento de la colocación del Cristo pequeño arriba en el altar, afuera se tocan las campanas y se hacen estallar cohetes de trueno: “cierre de la Gloria”.

En el coro se toca una campanita y el cantor, aparentando leer el libro, entona una versión abreviada y deformada del *Kirie eleison* y el *Gloria in excelsis Deo*.

“Baño” con agua bendita de los asistentes del templo en la pila bautismal, por parte del Anciano Principal utilizando una flor como hisopo.

“Sepultura” de las varas de mando y de los demás emblemas de las autoridades tradicionales, al depositarlas en la oscuridad de la sacristía.

Confirmación de la vigencia de la autoridad de los Centuriones y de los Capitanes de la Judea.

Ofrenda alimentaria a cada uno de los dos Cristos: café, atole, galletas, pan, huevos, tacos de frijoles, plátanos, calabaza endulzada.

Las dos matracas son colocadas sobre la peaña de la cruz atrial.

Investidura del Centurión Negro, con ropaje de tono oscuro y con la representación del quince en su sombrero (horizontal) y su capa (vertical).

Coreografía de los Judíos en el patio de los Centuriones y en el atrio, las cuales reproducen el modelo quincuncial del universo.

Al mediodía, macrocoreografía circular *in situ* de los Judíos frente a la Casa Real.

Recorrido en plan de reto de los grupos de Judíos por el poblado.

Combates eventuales por parejas entre miembros de los diferentes grupos de Judíos.

Congregación de los Judíos en la Casa Real y sus alrededores.

En la Casa Real, discurso de un anciano en el que se proclama la concordia y la unidad: “somos un solo corazón”.



Pirámide del altar en el templo “católico” de Dolores. Fotografía: Laura Magriñá, 2000.

A las tres de la tarde, procesión de los Apóstoles desde el templo hacia la Casa Real.

A media tarde, comida comunal ofrecida con dignidad a los Apóstoles —quienes portan coronas de hojas verdes en las sienes— y luego con desprecio a los Judíos oscuros.

Por la tarde, encabezada por los dos Centuriones montados en sus caballos, procesión con el Cristo grande por el circuito exterior en sentido levógiro.

Recorrido del circuito procesional exterior en sentido horario, a trote por parte del Centurión Negro, y a carrera por parte de cuatro Judíos.

Al atardecer, establecimiento del cuartel de los Centuriones en el atrio, al lado nororiental del templo.

Al oscurecer, danzas de los Judíos en el patio de los Centuriones.

En la noche, rondas de los grupos de Judíos por el poblado, a ritmo de flautas y tambores.

Congregación de la gente en el templo y velación de Cristo, los santos y los emblemas de las autoridades.

Danzas de los Judíos en la parte nororiental del atrio.

Durante la noche, recorrido en plan de reto de los grupos de Judíos por el poblado, con la música de flautas y tambores. Combates eventuales.

Ingesta de bebidas embriagantes durante la noche.

Viernes

Al amanecer, recorrido en plan de reto de los grupos de Judíos por el poblado, con la música de las flautas y los tambores. Combates eventuales.

Intensificación de los combates rituales entre parejas de Judíos.

Por la mañana, en el pórtico del templo comida grupal entre los mayordomos y sus esposas, de los alimentos ofrendados el día anterior a los Cristos.

Decoración de las andas mortuorias en color blanco con vivos en ocre.

Decoración corporal de los Capitanes de los Judíos en color rojo.

Decoración de la lanza-cruz del Centurión Negro en color ocre.

Desclavado del Cristo grande en el centro de la nave, junto a la puerta, y entierro solemne en las andas mortuorias al lado derecho bajo el coro. La cruz se coloca recargada en la pared, junto a la pila del agua bendita.

Abajo de las andas mortuorias se coloca un pollito vivo, una bolsa con los clavos de Cristo y otra bolsa con las monedas de la limosna que ha sido ofrecida.

A las doce del día, descenso solemne del Cristo pequeño desde el altar y adoración grupal con ofrendas florales y monedas de baja denominación.

Mientras tanto, desde el coro se entona lentamente un *Kirie eleison*, sin acompañamiento de violín.

Entierro discreto del Cristo pequeño, en las mismas andas mortuorias del Cristo grande.

Retiro de los principales adornos vegetales y florales del templo, los cuales son depositados al fondo del atrio, al sur-poniente.

Desmantelamiento y desmontaje de la “pirámide”.

Retiro de los candeleros de otate.

En el templo se coloca una gran cortina que aísla el presbiterio.

Intensificación de los combates rituales entre parejas de Judíos en el atrio del templo (punto climático del “ritual de rebelión” [Gluckman, 1978 (19659)]).

Recorrido del circuito procesional exterior en sentido levógiro por parte de un Judío a carrera, percutiendo la matraca “de paleta”.

Al mediodía, procesión en sentido antihorario por el circuito exterior con los dos Cristos, la cruz y las imágenes de las vírgenes. El Centurión Negro monta este día un corcel de color bayo.

Procesión por el circuito exterior en sentido levó-giro del bando de las mujeres, encabezado por el Centurión Negro, y simultáneamente en sentido horario del bando de los hombres, encabezado por el Centurión Blanco.

A las tres de la tarde, conformación de dos grandes bandos-tropas de Judíos, encabezados por el Centurión Negro y el Centurión Blanco, respectivamente, los cuales se trasladan al oriente del poblado.

Desafío con mensajes escritos entre los bandos.

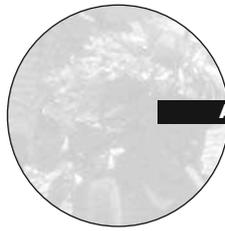
Combate campal (guerra florida) entre los bandos; primero triunfa el bando del Centurión Blanco, quien ataca desde el sur.

Traslado de las tropas al poniente del poblado.

Desafío con mensajes “escritos” (Lévi-Strauss, 1970 [1955]: 293; Derrida, 1975 [1971]; Ong, 1996 [1982]), entre los bandos.

Combate campal (guerra florida) entre los bandos; ahora triunfa el bando del Centurión





Negro en el lado occidental, quien ataca desde el norte.

Reconciliación de los bandos, danza circular en sentido levógiro y traslado en parejas abrazadas hacia el atrio.

Al atardecer, procesión con los dos Cristos por el circuito procesional exterior en sentido levógiro.

Danza grupal con coreografía circular *in situ* frente al cuartel de los Centuriones en la parte nororiental del atrio.

Deambular ritual de los grupos de Judíos por el poblado, con paso rítmico y música de flauta y tambor.

Por la noche, velación en el templo: al lado derecho de la nave quedan las andas con los Cristos y al lado izquierdo el altar-tapeiste con las vírgenes.

Recorrido en plan de reto de los grupos de Judíos por el poblado, con paso rítmico y música de flauta y tambor.

Ingesta de bebidas embriagantes durante la noche.

Sábado

Recorrido en plan de reto de los grupos de Judíos por el poblado, con paso rítmico y música de flautas y tambores.

Eventuales combates entre parejas de Judíos.

Por la mañana, levantamiento de los Cristos; el Cristo pequeño es llevado a la sacristía y el Cristo grande, una vez clavado en su cruz, es colocado al lado derecho de presbiterio y luego es puesto en su peaña al centro del altar.

Levantamiento de las imágenes de las vírgenes y procedimiento para vestir las, adornarlas y colocarlas en el altar central del templo.

Regreso desde la sacristía al altar de las imágenes de San José y San Antonio.

Preparación de las piezas de tela (manteles, cubiertas, cobijas, colchas, cortinas) utilizadas en el templo durante los días santos para ser guardadas en baúles y velices.

Decoración de la lanza-cruz del Centurión Negro en color negro sobre fondo blanco.

A media mañana, en el patio de los Centuriones, elaboración de los muñecos del Judas y su esposa, con varejones y zacate secos y silvestres. Vestimiento de dichas figuras con ropa de estilo contemporáneo, de hombre y mujer respectivamente.

Traída de tres burros, que son amarrados cerca de los muñecos.

Macrocoreografía circular *in situ* de los Judíos en el patio de los centuriones.

A la una de la tarde, el Judas y su esposa son montados cada uno en un burro.

En el patio de los Centuriones, coreografía de los Centuriones y Capitanes que representa el trazo de las cruces de los rumbos (réplica del cosmograma indígena).

A la una de la tarde, traslado del macrocontingente hacia el atrio, con el Judas y su esposa en medio de las hileras de Judíos y conducidos por los Centuriones. El Centurión Negro monta un caballo de color oscuro. Bromas sexuales a la imagen de la esposa de Judas.

En el atrio, coreografía de los Centuriones y Capitanes que representa el trazo de las cruces de los rumbos.

Conducida por los Centuriones, procesión con el Judas y su esposa por el circuito exterior, en sentido levógiro.

Al regresar, en el atrio coreografía envolvente de los Judíos, en forma de "media luna".

A las dos de la tarde, ceremonia dentro del templo para el levantamiento de las varas de mando y demás insignias de las autoridades tradicionales.

Mientras tanto, desde el coro, recitado de la letanía y canto del *Gloria in excelsis Deo* (en latín).

Derrota de los Judíos, quienes salen del templo rodando de costado.

Tocada de las campanas y estallamiento de los cohetes de trueno: "apertura de la gloria".

Coreografía envolvente de "media luna" frente al templo y despedida de los Centuriones con respecto a los Judíos, por medio del entorchado de las armas metálicas de los jefes contra las de madera de la tropa "de infantería".

Huída a galope de los Centuriones rumbo a la Casa Real y de allí al circuito procesional exterior.

Persecución de los Centuriones por parte de un grupo de Judíos.

Los Judíos derriban las cruces de los dos circuitos, pero guardan las coronas de sotol.

En el atrio, coreografía circular *in situ* por parte de los Judíos.

En el atrio, retos individuales de los Judíos.

En el atrio, exasperación de los combates entre Judíos ("ritual de rebelión").



Síntesis de la armadura del “rito de paso” de la Judea de Dolores (Guajchápua)

(Leyenda: + mayor intensidad; - menor intensidad)

Fase	Miércoles	Jueves	Viernes	Sábado	Domingo	Lunes
Separación	+	-				
Marginación	-	+	+	+		
Agregación			-	+	+	-

Rondas por el poblado por parte de grupos de Judíos, con paso rítmico y música de flauta y tambor.

A las tres y media de la tarde, los Centuriones son conducidos presos al atrio, mientras dos Judíos vienen montados “al revés” (viendo hacia la cola del animal) en sus caballos y portando sus insignias.

Coreografía de “media luna” frente al templo por parte de los Judíos.

Enjuiciamiento de los Centuriones por parte de los Capitanes.

Ahorcamiento de los Centuriones en la cruz atrial.

Sepultura de los Centuriones en su cuartel, en el atrio al lado nororiental del templo.

Derribamiento de la cruz atrial.

Rastreo del Judas y su esposa por parte de los Judíos, “guiados” por los dos Perritos.

Prendimiento de los muñecos del Judas y su esposa; procesión con ellos en torno al templo, en el atrio, en sentido horario.

A las cuatro de la tarde, entre música y griterío, se prende fuego al Judas y a su esposa, en la parte sur-occidental del atrio (más allá del camposanto).

El contingente de Judíos, con los Centuriones a pie, se dirige a la Casa Real.

En la Casa Real los Centuriones y Judíos regresan el poder a las autoridades tradicionales

Discursos de algunos ancianos en agradecimiento a los dirigentes de la Judea.

Desvestimiento de los Centuriones y de los Perritos en el patio de su casa ritual.

Los emblemas de los Centuriones (lanza-cruz, sables metálicos, sombreros y capas) y de los Perritos (coronas) son guardados en la casa ritual.

Al atardecer, el Capitán primero lava en un charco

la lanza-cruz del Centurión Negro.

Los Judíos lavan sus cuerpos y recobran su personalidad ordinaria.

Por la noche, tocada del mariachi tradicional cordófono (cfr: Jáuregui, 1987, 1989 y 2007: 240-275).

Durante la noche, baile de tarima (cfr: Jáuregui, 2005: 35-39, 60-63 y 2008) y borrachera.

Comienza el regreso de la gente desde la cabecera comunal a sus rancherías

Domingo

Continúa el baile de tarima.

Continúa la tocada del mariachi tradicional cordófono.

Continúa la borrachera.

Se toca música de casetes en las grabadoras.

Preparación de la comida comunal por parte de las esposas de los cargueros.

Al mediodía, comida comunal.

Por la tarde, se incrementa el regreso de la gente desde la cabecera comunal a sus rancherías.

Lunes

Por la mañana, trabajo colectivo de desmonte en el coamil comunal.

Concluye el regreso de la gente desde la cabecera comunal a sus rancherías.

Conclusión

De esta manera, la fase de separación —si bien había arrancado desde el final mismo del ciclo ritual de las Pachitas (durante el martes de carnaval y el miércoles de ceniza) y se había desarrollado intermitentemente

durante la temporada de Cuaresma (en particular en los cuatro viernes)— inicia de manera concentrada el miércoles de la Semana Santa y se continúa ya de forma disminuida el jueves. La fase de marginación inicia tenuemente el miércoles y tiene su momento climático durante el jueves, viernes y el sábado. Por su parte, la fase de agregación se vislumbra desde el viernes y presenta su progresivo término durante el sábado, domingo y lunes.

En síntesis, la fase de separación se presenta concentrada en sólo dos días, con una expresión más fuerte el miércoles y su extensión el jueves. La fase de marginación es la central, en la que tiene lugar el desarrollo temático de la lucha cósmica y se ejecuta durante los “tres días santos” (jueves, viernes y sábado) con igual vehemencia. Finalmente, la fase de incorporación inicia desde el viernes y se intensifica durante el sábado y el domingo para concluir el lunes de manera “casi ordinaria” con el regreso de los lugareños a sus rancherías y al trabajo agrícola, pero no en los coamilles familiares sino en el coamil comunal.

Bibliografía

- Bateson, Gregory, *Naven*, Cambridge, Cambridge University Press, 1936.
- Belmont, Nicole, “Arnold Van Gennep (1873-1957)”, en Jacques Hainard y Roland Haehr (eds.) *Naitre, vivre et mourir. Actualité de Van Gennep*, Neuchâtel, Musée d’ethnographie, 1981, pp. 17-31.
- , “La notion du rite de passage”, en Pierre Centlivres y Jacques Hainard (eds.) *Les rites de passage aujourd’hui. Actes du Colloque de Neuchâtel, 1981*, Lausana, L’Age d’Homme, 1986, pp. 9-19.
- Cockburn, Andrew, “El Evangelio según Judas”, *National Geographic en español*, México, Televisa, 2006, pp. 2-19.
- Coyle, Edward Philip, “Hapwán Chánaka (‘On the Top of the Earth’). The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico”, Tucson, tesis doctoral, Department of Anthropology-University of Arizona, 1997.
- De la Vorágine, Santiago, “San Matías, Apóstol”, en *La*



leyenda dorada, 1, Madrid, Alianza (Alianza Forma, 29), 1982 [ca. 1264], pp. 180-185.

DuBois, Cora Alice, *The People of Alor*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1944.

Derrida, Jacques, “La violencia de la letra”, en *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971 [1967], pp. 133-180

Genis, José, “Mitología del compadrazgo: incesto, petrificaciones y serpientes”, México, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, 2008.

Hertz, Robert, “Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort”, en *L’Anné sociologique*, París, núm. 10, 1907, pp. 48-137.

Jáuregui, Jesús, “El mariachi como elemento de un sistema folklórico”, en Jesús Jáuregui e Yves Marie Gourio (eds.), *Palabras devueltas: homenaje a Claude Lévi-Strauss*, México, INAH/ CEMCA/IFAL, 1987 [1984], pp. 93-126.

———, “Mariachi tradicional y mariachi moderno”, en Ricardo Ávila Palafox, (comp.), *Jornadas de antropología*, Guadalajara, ed. Universidad de Guadalajara (Fundamentos. Laboratorio de Antropología), 1989, pp. 273-287.

———, “La teoría de los ritos de paso en la actualidad”, en *Antropología. Boletín del INAH*, México, Nueva Época, núm. 68, 2002, pp. 61-95.

———, *Coras*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Pueblos indígenas del México contemporáneo), 2004.

———, “Las Pachitas en la Mesa del Nayar (Yaujuque’è)”, en *Dimensión Antropológica*, México, INAH, año 12, vol. 34, 2005, pp. 23-66.

———, *El mariachi. Símbolo musical de México*, México, Taurus/INAH-Conaculta, 2007.

———, “El mariache-tarima. Un instrumento musical de tradición amerindia”, en *Arqueología Mexicana*, México, vol. XVI, núm. 94, 2008, pp. 66-75.

Jáuregui, Jesús y Laura Magriñá, “El sol nocturno asciende al altar del templo: la Judea en Dolores (Guajchájapua)”, en Johannes Neutath y Lourdes Báez (coords.), *El acontecimiento de la tradición. Procesos rituales en las regiones indígenas de México, I*, México, INAH (Etnografía de las regiones indígenas de México, Serie Ensayos), 2007a (en prensa).

———, “La escalera del padre sol en la Judea de los coras”, en *Arqueología mexicana*, vol. XV, núm. 85, 2007b, pp. 69-74.

Kasser, Rodolphe, Marvin Meyer y Gregor Wurst (eds.), Bart D. Ehrman (comentarista), *El Evangelio de Judas del Códice Tchacos*, Barcelona, National Geographic Society/RBA Libros, 2006.



Leach, Edmund Ronald, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1978 [1976].

Levi-Strauss, Claude, "Lección de escritura", en *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeval Editorial Universitaria, 1970 [1955], pp. 291-301.

———, *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1976 [1971].

Magrñá, Laura, *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?*, México, INAH/Universidad de Guadalajara (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos), 2002.

———, "Los jesuitas y los coras: el Gran Nayar de 1722 a 1767. La conformación de una matriz cultural indígena", México, Proyecto de tesis doctoral, Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana, 2006.

Mauss, Marcel, "Les rites de passage", en *L'Année sociologique*, París, núm. 11, 1910, pp. 200-202.

Ong, Walter J., *Orality a Literacy. Technologizing of the World*, Londres, Routledge (New Accents), 1996 [1982].

Preuss, Konrad Theodor, "Observaciones sobre la religión de los coras", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en El Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, INAH/INI/CEMCA, 1998 [1906a], pp. 105-118.

———, "La danza mitote de los indios coras", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en El Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México,

INAH/INI/CEMCA, 1998 [1906b], pp. 119-126.

———, "Más información acerca de las costumbres religiosas de los coras, especialmente sobre los portadores de falos en Semana Santa", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en El Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, INAH/INI/CEMCA, 1998 [1906c], pp. 127-137.

———, "Un viaje a la sierra Madre Occidental de México", en *Fiesta, literatura y magia en El Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, INAH/INI/CEMCA, 1998 [1908a], pp. 213-233.

———, "Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en El Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, INAH/INI/CEMCA, 1998 [1908b], pp. 235-260.

———, "El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicanos (texto, traducción y comentarios)", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en El Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, INAH/INI/CEMCA, 1998 [1928], pp. 355-367.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, *The Andaman Islanders*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.

Roheim, Géza, "Transition Rites", en *The Psychoanalytic Quarterly*, Albany, Nueva York, núm. 11, 1942, pp. 336-376.

Van Gennep, Arnold, "Essai d'une théorie des langues spéciales", en *Revue d'études ethnographiques et sociologiques*, París, Librairie Paul Geuthner, núm. I, 1908, pp. 327-337.

———, *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, París, Émile Nourry, 1909.

———, *Los ritos de paso. Estudio sistemático de las ceremonias de la puerta y del umbral, de la hospitalidad, de la adopción, del embarazo y del parto, del nacimiento, de la infancia, de la pubertad, de la iniciación, de la ordenación, de la coronación, del noviazgo y del matrimonio, de los funerales, de las estaciones, etc.*, Madrid, Taurus, 1986 [1909].

———, *La formación de las leyendas*, Buenos Aires, Futuro, 1943 (1922 [1910]).

———, *Notices de titres et travaux scientifiques*, París, Imprimerie Charles Renaudi, 1911.

———, "Ethnologie, Folklore. 1er. mars 1924", en Jean-Marie Privat (ed.), *Chroniques de Folklore d'Arnold Van Gennep. Recueil de textes parus dans le Mercure de France. 1905-1949*, París, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Ministère de l'Éducation Nationale, de la Recherche et de la Technologie (Collection Références de l'ethnographie), 2001 [1924], pp. 248-251.

———, "Survivances primitives dans les cérémonies agraires de la Savoie et du Dauphiné (Isère)", en *Studi e materiali di storia della religione*, vol. LVI, núm. 1-2, Roma, 1930, pp. 86-134.

———, "Les rites de passage", en *Le folklore français. De berceau à la tombe. Cycles de carnaval - carême et de pâques*, París, Éditions Robert Laffont, 1998 [1943], pp..

J. Katia Perdigón
Castañeda*

A N T R O P O L O G Í A

A imagen del hijo, presencia de Dios

Cumplidos los ocho días para circuncidar al niño, le pusieron por nombre Jesús, el cual le había sido puesto por el ángel antes de que fuese concebido. Y cuando se cumplieron los días de la purificación de ellos conforme la ley de Moisés, le trajeron a Jerusalén para presentarle al señor...
(San Lucas 2: 21-22)

Con esta frase, la Iglesia católica en México recuerda, desde la época colonial, un acontecimiento importante en el ciclo calendárico religioso, con el cual renueva anualmente uno de los mitos fundamentales de la infancia del hijo de Dios. Conocido como el día de la Candelaria o la Purificación, se trata de la liturgia que celebra la presentación de la Virgen María al templo el día 2 de febrero, cuarenta días después del nacimiento de Jesús. Inicialmente la fiesta tuvo carácter penitencial y purificadorio, donde las personas se acercaban al sacramento de la penitencia o hacían procesiones con velas encendidas. Después, esta celebración presentó algunos cambios, pues los padres de familia acercaron a sus hijos pequeños para que recibieran una bendición, haciendo más hincapié en la presentación del niño que en la purificación de María.

De esta manera la religión, como fenómeno histórico surgido del desarrollo institucional y mitológico-ritual en torno a los dioses, ejerce un compromiso entre el mito y lo real, en el que también hay un compromiso con la existencia. En esta festividad sucede un fenómeno de capital importancia, la presencia viva de Dios, que goza no sólo de una realidad subjetiva, sino de una cierta autonomía objetiva.

La escultura de Dios antropomorfo, gracias a la institución eclesiástica, asegura relaciones de intercambio, compromiso, seguridad y beneficio. Siendo el hombre quien le sirve, alimenta, le ofrece sacrificios, le canta alabanzas y dirige sus plegarias para que, en contraparte:

* Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH. Texto presentado en el *II Congreso Internacional de Antropología desde la Frontera Sur*, Universidad de Quintana Roo, 12-14 de septiembre de 2007.



Fig. 1. Cuidados brindados al Niño Pa, en Xochimilco.

[...] le aseguren sustento, éxito, protección, victoria e inmortalidad. El mito, el rito, la magia y la religión garantizan un compromiso, no sólo con el medio ambiente exterior, sino también con las potencias zoológicas, un compromiso interno, en el interior del espíritu humano, con sus propios fantasmas, su propio desorden, su propia ubris, sus propias contradicciones, su propia naturaleza en crisis.¹

En México, la fiesta se ha caracterizado desde hace varios años por la presentación de la imagen del Niño Dios al templo para que sea bendecida junto con algunas velas y los niños de la familia.²

Sin embargo en la ciudad de México, cosmopolita, moderna, es donde desde hace varios años se lleva a cabo un asombroso acto de fe: la tradición de la presentación en el templo de la figura del Niño Jesús casero para su bendición.³ No se sabe desde cuándo o quién inventó esta forma particular de celebración en la que las esculturas son vestidas especialmente para la ocasión, sea por el dueño de la imagen o la madrina asig-

¹ E. Morín, *El paradigma perdido*, Barcelona, Kairós, 2005, pp. 168-169.

² Tomando en cuenta las palabras del anciano Simeón, que en el Evangelio llama a Jesucristo “luz para alumbrar a las naciones”, en las procesiones se utilizaban velas encendidas, lo que dio origen a lo que se llama también “día de las velas”, “día de las candelas” (candela = vela), o “día de la candelaria”; José J. Aguilar, *Guía para medios de comunicación*, México, Subdirección de Radio y Televisión del Arzobispado de México, 2005, p. 2.

³ Fecha relacionada con la ingesta de tamales, cuyo antecedente data de obtener el niño, figurilla o muñeco de la Rosca de Reyes.

nada desde el arrullo de la celebración de la navidad. Estas vestiduras se suelen cambiar anualmente por otras nuevas, y al paso de los años ha sufrido modificaciones de acuerdo con las modas, réplicas de imágenes milagrosas o adecuaciones a la cultura popular urbana.

Si bien esta celebración de la Candelaria recuerda un momento histórico del pasado en pleno siglo XXI, la presencia de estas esculturas en los hogares ciudadanos genera relaciones cotidianas ligadas a los dones entre el Dios y el devoto, ya sea con la adquisición de nueva indumentaria, o la colocación de milagros, oraciones en pos de un milagro o en agradecimiento ante un prodigio. También se da un fenómeno especial: la adopción del Dios mismo para integrarlo a una familia, sea instituida y establecida con padre, madre e hijos o bien solamente con una madre.

Objeto de culto, la escultura del Niño Jesús o Niño Dios (como lo denominaré más adelante), adquirido por herencia, compra o regalo, representa la presencia de Dios en el hogar a la vez que es parte de la familia, es un hijo en manos de la madre adoptiva.

La evidencia

La evidencia o constatación tangible de la hipótesis de maternidad manifiesta en una escultura de yeso, madera o resina, yace en las imágenes capturadas en el trabajo de campo en relación con esta festividad, con las entrevistas y el comportamiento de los sujetos ante este objeto-símbolo. La expresión corporal también confirma el hecho, por la forma de mirar, sujetar, acariciar, besar, arropar, arrullar, platicarle a la escultura, lo cual sucede de forma similar a lo que hace una madre con su hijo.

Es entonces que “el comportamiento corporal debe entenderse como una fusión de conciencia y comportamiento espacial: tristeza o alegría, confianza o desconfianza, temor o cólera, que están en los modos de ser en el mundo, en los gestos y actitudes en que se manifiestan”.⁴ Es así como la corporeidad de la mujer que posee al Niño Dios expresa su existencia total, su presencia

⁴ Aída Aisenson, *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, México, FCE, 1981, p. 98.

como sujeto portador en un espacio temporal, cargado de significado y de identidad, además de verse implicado en un campo social, religioso y familiar.

Se da asimismo una proyección de maternidad. Al Niño Dios se le coloca una significación como fenómeno individual, donde se transfiere esa necesidad.⁵ Esta transferencia de principios es individual, y no sólo se ve ligada a la maternidad sino también a la familia y al cuidado del infante, como puede observarse en el caso del Niño Pa, imagen religiosa venerada en Xochimilco, sobre la cual se dice posee pasiones, tiene necesidades y capacidad de movilización propia (fig. 1)

Esta proyección nos ayuda a comprender que si bien el niño necesita de padres para su cuidado, como infante juega y hace bromas. Necesita cambiarse diariamente de sus vestiduras, es menester arrullarlo para que descanse, es importante alimentarlo y, por si fuera poco, requiere una habitación propia. Si se enferma, es obligado sanarlo, de lo contrario podría ponerse grave y su vida extinguirse. Toda esta metáfora nos lleva al cuidado de la materia, de la madera y la pintura que posee.⁶

El encanto que nace del objeto simbolizado es el que permite que el observador imagine con él; que sea depósito de ilusiones, genere sentimientos, además de ser interlocutor. Por lo tanto se conciben movimientos al exterior de la escultura, muchas veces sin necesidad de palabras, tan solo la actitud que se tiene ante la imagen demuestra una carga de significado, donde la imagen se asemeja a un niño de carne y hueso.

⁵ La lógica de la transferencia de principios (*schémes*) que hace de cada técnica corporal una especie de *pars totalis*, predispuesta a funcionar según el paralogismo *pars pro toto*, a evocar por tanto en todo momento el sistema total del que forma parte, confiere un alcance general a las observaciones aparentemente circunscritas y circunstanciales; H. Islas, *De la historia del cuerpo y del cuerpo a la danza*, México, INBA-Conaculta, 2001, p. 109.

⁶ J. Katia Perdigón, "La transformación de un espacio profano en sacro. La eficacia simbólica de una escultura", en Vladimir S. (coord.), *Epifanías de la etnicidad. Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*, Bogotá, Humanizar, 2002, p. 303.

⁷ La tradición del rebozo, con altibajos, se ha conservado, si bien es la prenda por excelencia de las mujeres del pueblo, en especial de las campesinas; la que adorna los cuerpos gentiles de las



Fig. 2. Traslado del Niño Dios para que "oiga misa".

Un ejemplo sencillo es la actitud de cargarlo en un rebozo,⁷ prenda de manifestación popular del pueblo de México que evoca recuerdos líricos del arrullo, de abrigo y acercamiento con la madre. O el uso de un aditamento típico para transportar a los niños pequeños en la ciudad como es la carriola, para trasladar al Niño Dios hasta el templo con la finalidad de "que el niño oiga misa". Ambas formas de transportar a la escultura implican tal vez la asociación de infante con la madre y la seguridad que de ella emana. Pero también, simplemente puede ser una forma tradicional y sencilla de llevarlo consigo. El caso es que el dato queda registrado en esta investigación (fig. 2).

muchachas en los días de campo; la que caracteriza el atuendo de la mujer del pueblo de México. No sirve solamente para cubrirse la cabeza o para cruzarse sobre el pecho como simple adorno. Es también cuna provisional de los niños pobres; pañuelo en que las mujeres enjugan sus lágrimas, canasto improvisado en que las indias llevan al mercado las verduras, cubierta del infante que duerme tranquilo junto a la madre que trabaja; Sebastián Verti, *Tradiciones mexicanas*, México, Nana, 1997, p. 379.



Fig. 3. Reflejo de la “proyección madre-hijo” hacia el Niño Dios.

La imagen del Niño Dios, ¿es la presencia de Dios en el hogar o es alguien más de la familia?

Esta fue una de las preguntas hechas en el trabajo de investigación tanto a dueñas de imágenes como a sacerdotes. La respuesta general nos llevó a ambas, implica dos percepciones, un principio de correlación religiosa y una concepción familiar, que bien pueden operar separadamente, al mismo tiempo o bien puede llevar una a la otra.

Aunque en entrevistas los sacerdotes certifiquen que tener la imagen de Jesús infante en casa es beneficiarse de la presencia de Dios, ante la pregunta específica de por qué vestir al Niño Dios, el padre José de Jesús Aguilar comenta:

En este tiempo cercano al día 2 de febrero no es raro ver en algunos lugares el siguiente anuncio: SE VISTEN NIÑOS DIOS. Y es que en nuestras familias estamos acostumbrados a compartir lo que tenemos con las personas que amamos. Por esta razón, así como cuando festejamos a alguien nos preocupamos de que ese día estrene ropa, también queremos que el niño Jesús estrene ropa el día de la fiesta, porque lo consideramos parte de la familia. Esto es algo que debemos valorar: sentimos a Dios parte de nuestra familia.⁸

Lo que observamos es que el acto de bendecir a la imagen escultórica del Niño Jesús, conlleva a una tradición familiar, a la relación de los padres con los hijos

⁸ José J. Aguilar, *op. cit.*, p. 2.

para proveerles de casa, vestido y sustento, en tanto que “niños y niñas cuando vienen al mundo son seres desvalidos, cuya supervivencia depende totalmente de cuidados maternos: alimento, limpieza, afecto”.⁹ Esto refiere a la debilidad, condición inherente al niño y dependencia de los cuidados. Por lo tanto conlleva al deber de amar e implica una relación sociocultural, en donde una biología relacionada con la reproducción se convierte en un compromiso; “estamos destacando el hecho de que biológicamente, sin amor, sin aceptación del otro, no hay fenómeno social[...]”¹⁰

Las esculturas que representan al Niño Dios tienen por diseño¹¹ la forma de un infante recién nacido, o bien hasta los siete años de edad (aproximadamente). Por lo tanto, es la representación de la formación del primer núcleo familiar (relaciones entre hermanos, relaciones madre-hijos), lo mismo que del universo afectivo del niño.

La tesis propuesta en este caso es que el hecho de que la mujer propietaria del Niño Dios (sea esposa, madre, hija, viuda, divorciada o soltera) transfiera a la imagen la imposta de infante a la escultura, manteniéndose en una maternidad continua (aunque todavía o nunca haya estado en ella), se trata de una prolongación o estadía del periodo maternal y por ende, se traspasa el estadio infantil al objeto escultórico, es decir, se otorga un significado de vivencia. Se construye una estructura sociocultural fundada en el afecto. “La prolongación de la infancia favorece la complejidad social y se ve favorecida por ésta.” La madre, que lleva a cabo una individualización de sus hijos cada vez más acusada, quiere “que sigan siendo niños el mayor tiempo posible”.¹² Esta fantasía de apego, de maternidad perenne parece muy sugestiva sobre todo para quien tiene una maternidad frustrada. Sobre todo si tomamos en cuenta que:

⁹ Antonela Fagetti, *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*, México, BUAP-IPMGEPE, 2006, p. 32.

¹⁰ H. Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Buenos Aires, Lumen, 1984, p. 164.

¹¹ El diseño es entendido como la delineación de la figura, la planificación de la apariencia del producto fabricado a través de un proceso mecanizado o artesanal.

¹² E. Morín, *op. cit.*, p. 98.

En la educación de las niñas y jóvenes, en su formación como mujeres, la maternidad sigue siendo el núcleo en torno al cual se estructura la identidad femenina. Los hijos constituyen su razón de ser, son los que le otorgan un significado a sus vidas, en su crianza las mujeres vierten todo su potencial, expresan emociones y sentimientos que involucran intensamente su existencia como mujeres y como madres. La maternidad es fuente de alegría y satisfacción, pero también implica sufrimiento y aflicciones.¹³

Lo que vemos en la ciudad de México del siglo XXI es que el cuerpo y la mente de la mujer están inmersos en la cultura, donde la sociedad, mediante la educación que prescribe, impone un uso determinado del cuerpo.¹⁴ Pese a las aperturas y nuevas disposiciones de vida y cotidianidad de género, aun se concibe el predominio mujer-madre en algunos sectores de la población.

Es posible que la proyección madre-hijo, en relación con el cuerpo imaginado de carne y hueso, se encuentre registrado en el contacto con la “piel” (como experiencia temprana del sujeto en la vida real), lo que implica una relación social que remite a lo cálido y a la suavidad. Si bien se trata de piel de yeso, madera o plástico, la evidencia de contacto con esta escultura evoca la atracción irresistible de tocar a un bebé y a los sentimientos de ternura que despierta esta situación. Es entonces que se habla de las sensaciones de quienes cargan al Niño Dios; que son sujetos con propiedades particulares, privadas, ligadas en mente y cuerpo con la sociedad a la que pertenecen.

En otras palabras, el objeto de culto genera sensaciones de acuerdo con las características físicas que lo relacionan con un bebé; la forma en que genera sentimientos depende de las particularidades del sujeto que lo carga o lo viste, es decir, a la impronta que la cultura ha dejado en mente y cuerpo (fig. 3).

Esto se evidencia en la forma más sencilla de abrazar, besar a la imagen o platicarle para que se deje vestir. Así se muestra en la entrevista con Adela Martínez,

¹³ Antonela Fagetti, *op. cit.*, p. 291.

¹⁴ J. Le Boulch, *Hacia una ciencia del movimiento. Introducción psicokinética*, Buenos Aires, Paidós, 1989, p. 32.



Fig. 4. Acto de vestir al Niño Dios.

Objeto
(Niño Dios)

- * genera estímulos
- * produce sensaciones
- * se percibe como niño de carne y hueso

quien se dedica a vestir Niños Dios desde hace ocho años en uno de los locales de la Romería Tradicional de Niños Dios, quien expresó: “siento ternura como si estuviera vistiendo yo un bebe [...] Cuando no se dejan vestir, según dice la gente, es que se sienten incómodos con esa ropa, que ellos mismos escogen el vestuario que ellos quieren. Cuando no se dejan vestir, les trato de hablar, yo les platico, los chiqueo, porque ante todo son bebés, ¡los chiqueo y ya se dejan vestir [...]” (fig. 4)

Al respecto de la vestimenta, es interesante ver a estas “madres sustitutas” comprar ropa de bebé, desde camiseta y calzoncitos hasta mamelucos, trajes de bautizo, ropones, conjunto de pantalón y chambrita. O bien accesorios tales como biberones, sonajas, pelotas y otros juguetes. Ello como un refuerzo de la idea de infancia corporizada que se otorga a la escultura; y por

otro lado siguiendo las “normas” dictadas por la iglesia católica mexicana que marca las pautas a seguir: al ser la imagen de la infancia de Jesús se debe de vestir de niño o como alguna de sus advocaciones.¹⁵ Pero también es fascinante ver caminar por las calles de la ciudad a distintas mujeres felices llevando en brazos a su Niño Dios. Para ellas vestirlo representa: “mucho orgullo porque yo misma le hice su vestido”, o bien “felicidad porque pude vestir a mi niño”, de la misma forma, “ya bien porque lo arreglé y lo vestí, ya no me siento mal”; para otras “representó un sacrificio para poder ahorrar para vestirlo, pero lo pude hacer”.

Lo que vemos en estas mujeres es, por una parte, el reconocimiento social, una paz interna por “haber cumplido con su niño”. Pero a la vez que se sienten identificadas con otras mujeres que llevan a cabo la misma práctica de religiosidad popular, también les significa sacrificio,¹⁶ pues se invierte tiempo, dinero y esfuerzo para lograr vestirlo.

Una vez más vemos la similitud con la realidad de la maternidad, en la que si bien al cuidar al infante se satisface el deseo de cuidar a alguien, también se vierte todo su potencial afectivo. Esta carga se hace más pesada cuando la pobreza hace difícil la tarea de curarlo (repararlo) y vestirlo. Pero tras el sufrimiento viene la satisfacción.

Beneficiarse de Dios para tener un hijo

Retomando la pregunta, ¿la imagen del Niño Dios es la presencia de Dios en el hogar o es alguien más de la familia? Presento a continuación, otro hecho curioso, el beneficio de tener y procurar al Niño Dios para tener la gracia de procrear un niño de carne y hueso.

¹⁵ Los sacerdotes en la liturgia de la celebración del 2 de febrero, día de la Candelaria, refuerzan la idea de que Cristo nació y fue niño, y que como niño hay que vestirlo. Este hecho ha dado como resultado que en los últimos tres años se ha incrementado la compra y venta de diseños de ropa de bebés en el circuito comercial referente a esta festividad.

¹⁶ “El sacrificio constituye el más revelador de los universales neuróticos del comportamiento humano. Desde el mayor sacrificio al sacrificio cotidiano, a través de la inmolación del hijo querido, de la virgen inocente”; E. Morín, *op. cit.*, p. 169. Es así que las mujeres tienen un espejeo con la propia Virgen María, madre de Jesús, quien sufrió por su hijo.

En el trabajo de campo se encontraron algunos casos en los que algunas parejas han comprado o les han regalado estas imágenes con el afán de procreación. He aquí dos elementos importantes, la relación Dios-objeto humanizado, con características sobrenaturales, capaz de ejercer poder sobre la biología de la mujer estéril y la mujer con cuerpo anómalo que necesita aferrarse a sus oraciones para obtener un milagro. “La mujer estéril es una mujer desdichada, posee un cuerpo anómalo, infecundo, como un terreno estéril que no ha producido nada. Es mujer anómala la que no posee calidad de mujer femenina[...] una mujer incompleta.”¹⁷

En los casos entrevistados de mujeres casadas que no habían concebido hijos, el sentimiento de culpabilidad, los problemas con la pareja o familiares salieron a relucir; y la tabla de salvación es la oración o realizar mandas a cambio del milagro. Incluso se encontró en el trabajo de campo con una comerciante que lleva vendiendo sólo ropa de bebé desde hace tres años como parte de su petición a Dios.

Sin embargo, no sólo las mujeres están afligidas por este hecho. En la festividad del pueblo de la Candelaria Coyoacán, se registró el caso de un padre con su hija, quien llevaba un Niño Dios vestido de ángel, que comentó que gracias a su Niño nació su hija, y como ésta a su vez llevaba varios años intentando, decidieron vestirlo de angelito para pedirle nuevamente un hijo, “porque los niños son angelitos” (expresó en la entrevista).¹⁸ En este caso, el padre y la hija quienes acuden

¹⁷ Antonela Fagetti, *op. cit.*, p. 309.

¹⁸ Aquí yace también el concepto de niño como angelito, que representa la armonía y el bienestar de la pareja. “Gracias a ellos desciende sobre la casa y la familia la bendición divina, porque son intercesores por sus padres ante Dios”; Antonela Fagetti, *op. cit.*, p. 295. Aunque la tradición cultural católica llama angelito a quien murió después de bautizado y antes de tener “uso de razón”, el término pone de manifiesto la pureza extrema del pequeño a ser libre del pecado original, por el bautismo recibido, y la firme creencia de que el niño entrará de manera inmediata al paraíso. Esta convicción es precisamente la que hace aparecer como natural la coexistencia de sentimientos contradictorios en los padres que han perdido un hijo: el dolor por su ausencia y la alegría de saber que el niño vive para la eternidad; Gutierre Aceves, “Los niños celestiales”, en Beatriz Mackenzie (coord.), *La muerte niña*, México, MUPAVI/Hacienda/SCGJ/Instituto Cabañas/GEP, 1999, p. 29.



Fig. 5. El Niño Dios vestido de "angelito".

al templo con la escultura para pedir un miembro más para la familia, en ausencia de la madre por enfermedad (fig. 5).

Si bien a la imagen del Niño Dios se le pide por tener un hijo, también se le implora por los hijos, por su salud, seguridad, que se porten bien, que no anden en malos pasos, "que más milagro de que me traiga con bien a mis hijos diariamente", me comentó la señora Guadalupe Cervantes, quien tiene en su casa la imagen del Niño Mueve Corazones, al cual le pide con mucha fe por el bienestar de su familia. Ella, por cierto, además de referirse a sí misma como una buena madre y buena católica de familia, recuerda que cuando era niña la imagen del Niño Dios era referencia obligada para los niños de su época con la finalidad de que se portaran bien.

Consideraciones finales

Es interesante observar cómo un objeto cultural, producto de la idiosincrasia del pueblo mexicano, especí-

ficamente de la ciudad de México, tiene la magia de producir emociones y sensaciones en los propietarios. El cuerpo de materia inerte, símbolo divino, es un receptáculo de deseos, frustraciones y agradecimientos. Por un lado, asociado a las peticiones de las necesidades, problemas y carencias de los devotos y, por otro, el que la imagen genera la ilusión de la maternidad.

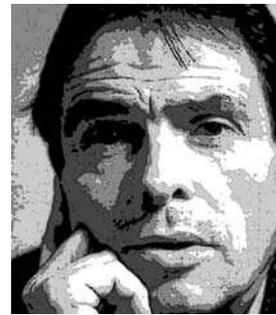
La importancia radica en que un objeto hueco, hecho por el hombre, puede transitar por diversos niveles, tanto como objeto de observación, como generador de sentimientos y de representaciones; es también objeto reliquia, entretenimiento pasajero que se codifica anualmente en la fiesta de la Candelaria, a diferentes niveles de descripción a través de lo sagrado y lo profano, entre lo real y lo imaginario.

Si bien los propietarios de los Niños Dios piensan de forma similar en cuanto a la representatividad de la imagen y a la tradición de la devoción de vestir la escultura para el día de la Candelaria, conforme a lo establecido por generaciones y por la institución eclesiástica, individualmente experimentan sensaciones, persiguen sus propias metas, aterrizan ilusiones, practican habilidades, cambian conceptos y generan sentimientos.

La imagen del Niño Dios, construido de la misma forma que un ser humano en el estadio de la infancia, tiene un fuerte impacto ante quien lo posee, un contenido mágico ritual que los propietarios hacen suyo. Se vive como un cuerpo con significado, lo que permite alimentar una relación familiar con el acontecimiento físico-biológico de la maternidad.

A este niño de materia inerte se le visualiza como verdadero, se le otorgan valores culturales asociados a la infancia, tales como: "se le pone ropita para que no tenga frío", "se le cambia la ropita para que no se ponga triste o se enoje", "mi niño Dios ya cumple tres años con los mismos padrinos así que ya lo podemos sentar". Se les escucha a las señoras decir: "no comadre, no se puede cambiar de padrino hasta el tercer año", o "los padrinos son los que escogen y pagan el trajecito".

En relación a este hijo, Dios humanizado, se crean vínculos familiares, de cohesión social, de pertenencia, redes de ayuda mutua y en un plano primordial, se genera una metáfora de maternidad.



Entre la antropología y la sociología: introducción a dos textos de Pierre Bourdieu

El objeto específico de la ciencia social no es el individuo, este ens realissimus, ingenuamente celebrado como la realidad de todos los "individualismos metodológicos", ni lo son los grupos como conjunto concreto de individuos concretos. Lo es, al contrario, la relación entre las dos realizaciones de la acción histórica, o sea, la doble, oscura, relación entre habitus y campos.¹

Algunas dificultades que nos encontramos en la práctica de investigación se refieren a la metodología e interpretación de los resultados frente a la teoría. La relación entre teoría y práctica se ha visto tradicionalmente atrapada entre opuestos: distancia-alteridad, universalidad-singularidad, objetivo-subjetivo, particular-general, análisis-experiencia, abstracto-concreto, análisis teórico-trabajo de campo, razón-intuición, cultura-naturaleza, etcétera. Por ello es importante escuchar una voz que luchó toda su vida por demostrar que tales dicotomías son conceptos y categorías, no características intrínsecas de la realidad social, sino una forma de representarla. Pero más que nada, escuchar a alguien que hizo de la práctica de investigación un todo congruente y profundamente humano.²

* Centro INAH Veracruz.

¹ Pierre Bourdieu y L.J.D. Wacquant, *Réponses, pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil, 1992.

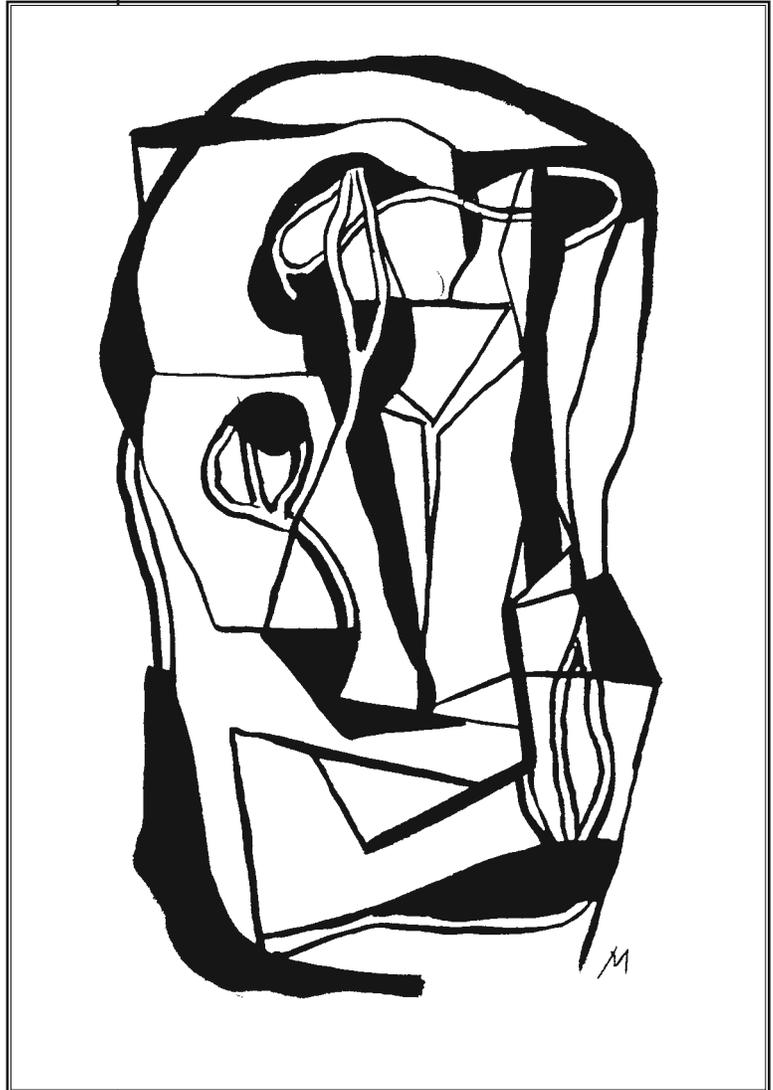
² "Si hay algo en mi trabajo que merece ser imitado (y no sólo discutido) es el esfuerzo para superar la oposición entre teoría y empírea, entre la reflexión teórica pura y la investigación empírica. Los instrumentos teóricos que he producido o perfeccionado deben su fuerza y su interés para la ciencia al hecho de que he practicado, como todo científico, un eclecticismo selectivo y acumulativo y he intentado totalizar las conquistas mayores de la ciencia social ignorando oposiciones y divisiones más religiosas que científicas, como entre marxismo y weberianismo, o entre marxismo y durkheimismo, o entre estructuralismo y fenomenología (o etnometodología)"; Conferencia magistral para la "Cátedra Michel Foucault" de la Universidad Autónoma Metropolitana, sustentada el martes 22 de junio de 1999. Tomado de <http://pierre-bourdieu-textos.blogspot.com/2006/06/trayectoria-de-un-sociologopierre.html>

Presentamos una entrevista con Pierre Bourdieu, realizada por Pierre Lamaison en 1989, y la conferencia dictada por Bourdieu en el Real Instituto de Antropología, en diciembre del 2000,³ casi al final de su vida. Hemos escogido dicho material porque presenta en lenguaje accesible la experiencia que tuvo como investigador a lo largo de su trayectoria y aporta algunos consejos que pueden ser de utilidad.

En estos dos textos destacan tres elementos primordiales, relacionados entre sí para la construcción de su teoría social: en primer lugar la división entre antropología y sociología; en segundo la objetivación del investigador a través del autoanálisis, como herramienta de investigación y como instrumento condicionante de la relación con el objeto de estudio; en tercer lugar, nos aporta ejemplos de cómo su práctica devino en una conversión epistemológica y en la generación de algunos de los principales conceptos de su teoría social.

Bourdieu estaba convencido sobre la necesidad de reconciliar a la antropología con la sociología porque pensaba que esta división era dañina y había que transformarla. Su convicción venía de las tensiones y contradicciones que afectaron su práctica y su vida entera. En los textos que a continuación se presentan explica que para él sólo la integración de los saberes puede dar lugar a una conciencia científica de la realidad que pueda asumir su propia crítica, lo que implica el autoanálisis y la relación con el otro.

Para Bourdieu el trabajo de campo es central en la práctica del antropólogo y el sociólogo, lo mismo que fuente primordial para la elaboración del objeto social en objeto sociológico. El acercamiento a la realidad debe hacerse con base en un conocimiento de las téc-



nicas y de su correcta aplicación. Por otro lado, aunque este acercamiento nunca es neutral, puede sin embargo ser objetivado. En esta perspectiva, el control sobre las condiciones en que se realizan las entrevistas pasa necesariamente por el análisis de las posibilidades sociales de su realización. Nos recuerda que la entrevista se distingue de otros intercambios en la vida ordinaria, siendo también una relación social que ejerce efectos sobre los resultados obtenidos.

Los efectos tienen relación con las características de nuestro *habitus*, por un lado, y con el conocimiento del campo académico y las reglas que se juegan en él, dentro del intercambio de los distintos capitales, por el otro. Muchas veces se realiza la investigación sin conciencia de la complejidad de relaciones que ésta implica. Estos determinantes, muchas veces simbólicos,

³ Pierre Lamaison, "Familia y parentesco. De la regla a las estrategias: una entrevista con Pierre Bourdieu" (trad. del francés por Selene Álvarez Larrauri, a partir de Pierre Bourdieu, "De la règle aux stratégies", en *Terrain*, núm. 4, marzo de 1985, pp. 93-100); Pierre Bourdieu, *Objetivación participante* (trad. del inglés por Claudia Álvarez Larrauri, a partir de Pierre Bourdieu, "Participant Objectivation", en *Journal of The Royal Anthropological Institute*, vol. 9, núm. 2, de 2003, pp. 281-294).

debieran ser objeto mismo de la investigación del mundo social de los que a él pertenecemos.

Así, a la enseñanza del oficio del sociólogo,⁴ en donde dice que todas las veces que el investigador es inconsciente de la problemática en la cual se compromete, se prohíbe a sí mismo comprender en que los entrevistados se están comprometiendo en sus respuestas, se suma la de no estar consciente de las imposiciones del campo académico y sus reglas del juego, en la práctica de la investigación.

Si alguna vez han sentido que participan en un juego sin entender las reglas, el conocimiento sobre las imposiciones (*contraintes*) que implican las distintas posiciones sociales, las diferencias de intereses, etcétera, puede esclarecer el panorama. Bourdieu propone un “autoanálisis provocado y acompañado”, con los propósitos de: conocer las estructuras que el *habitus* investigador ha incorporado, permitir el distanciamiento que da la reflexión, y controlar las distorsiones surgidas de esta relación.

La relación entre “sí” y “otro”, entre singularidad y universalidad, ha sido cuestionada por varios autores. La alteridad “interna” y la universalidad de un “carácter humano”, el encuentro a través del cual distintas identidades dinámicas se construyen, lo que Maurice Merleau-Ponty llamó el “universal lateral”, no es siempre claro cuando hacemos trabajo de campo y reflexionamos sobre éste. Merleau-Ponty pensaba que nuestro ser social-investigador se deshace y rehace durante el viaje: “Como nosotros, puede aprender a hablar otras lenguas. Hay allí una segunda vía hacia lo universal: no una proyección de un método estrictamente objetivo, sino uno universal lateral que adquirimos por la experiencia etnológica.”⁵

Bourdieu estaba contra el intuicionismo, que niega ficticiamente la distancia entre el observador y lo observado. Su preocupación era incluir de manera objetiva la lógica de las prácticas del investigador, lo cual lo lleva a una ruptura metódica con la experiencia de campo. No dejaba de pensar que también era nece-

sario incluir la lógica específica de esta forma de “comprensión”. “Contra la vieja distinción de Dilthey, es necesario estipular que comprender y explicar sean lo mismo”.⁶

De ahí la necesidad de una experiencia que diera el “control de los principios de la experiencia” para no tener que suprimir mágicamente la distancia entre investigador-investigados, con una falsa participación primitivista. Se trata de objetivar esta distancia mediante la objetivación de las condiciones sociales que hacen posible la exterioridad del observador, a través de las técnicas de observación que él disponga. Dos elementos fundamentales acompañaron esta construcción que aparece más como una forma de espiral. La reflexión constante en el trabajo de campo a través de un autoanálisis que implica claridad en la relación con los agentes sociales y sus posiciones, y aplicar a uno mismo como *habitus* investigador⁷ las mismas premisas teóricas utilizadas con los otros.⁸

Bourdieu nos ayuda a andar en este camino. En su amplia trayectoria de investigación abarcó muchos y distintos temas. Sin embargo, en todos sus trabajos siempre estuvo presente un empeño en entender la realidad teóricamente, en construir objetos científicos. Desarrolló una teoría general de las prácticas para dar cuenta de cómo se reproduce el mundo social, el orden establecido, los cambios y la dominación. Teorizó como mecanismo de la reproducción social la incorporación (*embodiment*) de las estructuras sociales obje-

⁶ Pierre Bourdieu, *Comprendre. La misère du monde*, París, Seuil, 1993.

⁷ Cada individuo es una variante de un *habitus* de clase. Se trata de una relación de homología, es decir, de una diversidad dentro de la homogeneidad que refleja los principios de las diferencias entre los *habitus* individuales y que residen en la singularidad de las trayectorias sociales, las que corresponden a una serie de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas a las otras. El *habitus*, que a cada momento estructura las nuevas experiencias —en función de estructuras producidas por las experiencias anteriores—, que afectan estas estructuras dentro de los límites definidos por su poder de selección, lleva a cabo una integración única dominada por las primeras experiencias, las experiencias comunes estadísticamente hablando a los miembros de una misma clase; Pierre Bourdieu, *El sentido de la práctica*, Madrid, Taurus, 1991.

⁸ Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, París, Minuit, 1982, pp. 30-32.

⁴ Pierre Bourdieu *et al.*, *Le métier de sociologue*, París, Mouton & Bordas, 1968.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 150

vas en esquemas mentales (*habitus*) de los agentes sociales, provenientes de las experiencias que tienen con los distintos campos.⁹ Esta concepción de los agentes como estructuras estructurantes y las relaciones entre ellos (en campos distintos) aporta una relación entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo individual y lo social, entre lo particular y lo general, que rompe con las falsas dicotomías y permite dar cuenta de cómo los capitales, los gestos, la palabra, los sistemas simbólicos y las prácticas son disposiciones en el cuerpo, lugar crucial de la reproducción de la sociedad, y por tanto de las estructuras sociales desiguales.

Decía que una verdadera ciencia de la práctica humana no puede ser una superposición de una fenomenología a una tipología social, sino que debe dar cuenta de los principios de acción, los diseños perceptuales y apreciables que los agentes comprometen en su vida diaria, la correspondencia dinámica entre la estructura social y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social —especialmente entre dominantes y dominados—, y los principios de visión y división que los agentes les “aplican” en los distintos campos.

Propuso sustituir la lógica escolástica de la estructura por la lógica práctica de la estrategia.¹⁰ Este salto de la teoría estructural hacia un análisis relacional e histórico permite las condiciones de abolición de la oposición entre la etnología y la sociología, que tuvo lugar



en su estudio de la sociedad Kabilia a la luz de su Bearn nativa, apostando así por una investigación histórica, dinámica, relacional, comparativa, comprensiva y generalizable, como instrumento teórico de lo social.¹¹

La realización de la investigación de campo en condiciones de guerra lo llevó a una devaluación del concepto de cultura Kabilia “puro”, constituido y delimitado en objeto de “nostalgia estructural” —una forma moderna de recuerdo social ampliamente com-

⁹ Selene Álvarez-Larrauri, “*Habitus*, campo y violencia simbólica. Una construcción sociológica de la salud”, en *Acta Sociológica*, núm. 40, de 2004, pp. 179-214.

¹⁰ Bourdieu subraya que la acción del individuo no puede ser vista como fruto único del cálculo racional, ni instrumental (fin-medios), ya que las elecciones tácitas que hacemos a cada momento de nuestra vida son las más de las veces pre-reflexivas. Se puede hablar de un comportamiento estratégico en las prácticas cotidianas, que llevan al *habitus* a moverse a través del laberinto de vínculos y oportunidades en el cual las decisiones y elecciones están dominadas por la incertidumbre, y a veces parecen imposibles de medir de una manera práctica y disposicional. El *habitus* es un cuerpo socializado, una historia hecha cuerpo que anticipa el futuro en una especie de juego aprendido.

¹¹ En *El sentido de la práctica*, Bourdieu intentó superar una de las oposiciones más ruinosas en su parecer para las ciencias sociales: la distinción que se establece entre el “subjetivismo” y el “objetivismo”. Desafía la “distancia que “objetiva” cuando implica el privilegio “teórico” (la etimología se pide prestada bien al griego *theôros*, “espectador”) y epistemológico del etnólogo, de poner “fuera del juego” su objeto (especialmente en el estructuralismo). Propone una “objetivación de la distancia que objetiva”; Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, op. cit., p. 18.



partida por Bourdieu y sus informadores—, en la que después de la colonización la casa Kabilia se solidificó como una característica cultural idéntica, alimentando la nostalgia de un “tiempo antes del tiempo”, en el movimiento cultural berberisco.

Nació así la necesidad de una distinción clara entre el oficio del investigador y su sentido práctico, resaltando la diferencia entre la lógica comprensiva (lógico-psicológica) por un lado, y la familiaridad para-objetiva, la exterioridad aparente, por el otro. Ambas, sin embargo, son instrumentos de la práctica de hacer investigación.

Esta objetivación permite utilizar la empatía que resulta del sentido práctico basado en la experiencia de vida por parte del investigador, de la familiaridad, para entender las lógicas prácticas del entrevistado, de la misma forma que el instrumento de la lógica de la razón permite la construcción del objeto social en sociológico.

La inmersión en una realidad social extranjera implicó el desdoblamiento, y las dificultades vinculadas entre sujeto que observa y sujeto que debe construir teóricamente el objeto de estudio. Surge así una objetivación de la relación objeto/sujeto que no se resume en una exposición de la experiencia vivida (descripción etnográfica), sino que implica un análisis de las condiciones sociales de posibilidad de esta experiencia. Por ejemplo, Bourdieu descubre con asombro que el matrimonio con la muchacha del hermano del padre, presentado por la etnología como característica de las poblaciones berberiscas árabes, es en realidad poco frecuente y requiere de una explicación teórica que de cuenta de la economía general de las prácticas. El asunto no es fácil en su momento histórico, pues se trata nada menos que de los principios alegados por el paradigma estructuralista en boga en ese momento.

Así, para Bourdieu, técnicas, metodologías, topologías y fenomenologías tienen un centro generador que construye un *corpus* de conocimiento a través de nuevas hipótesis de trabajo sobre las prácticas de los suje-

tos estudiados. Este centro generador es el *habitus* investigador y su relación con el grupo al que pertenece en el campo académico. Al privilegiar la práctica, y situarla histórica y socialmente, caen las distinciones disciplinarias.

El momento histórico en que Bourdieu propone al *habitus* como motor de su trayectoria, coincide con cambios importantes en el campo académico. Se cuestiona profundamente la distinción entre sociedades históricas y ahistóricas, y en general se da una “ruptura” entre conocimiento científico y conocimiento natural, tanto en el campo de la sociología y la antropología, como en las ciencias de la naturaleza (Heisenberg, Feyerabend, Kuhn Latour, Descola, etcétera). Se pone de manifiesto que los principios de juicio y de razonamiento, a través de categorías científicas, se confunden con las que existen en el lenguaje común y no siempre se identifican como explícitas, y en ocasiones inconscientes, en la direccionalidad que imprimen al proceso de conocimiento.

Sin embargo, Bourdieu propone con su planteamiento algo distinto: atrapar la dinámica de las estructuras (sociales y de los *habitus*) y los sistemas de relaciones que los constituyen (campos), teniendo en cuenta las tensiones y movimientos inherentes a ésta como parte de la construcción del conocimiento.

En la actualidad el “trabajo de campo” se aborda de distintas maneras, y resultan extemporáneos los tiempos en que la realidad a estudiar se pensaba como una “tierra sin mal” o un “paraíso perdido”—mito de una determinada antropología—, o en la práctica de una “antropología de rescate”. Parece necesaria la construcción de un abordaje teórico-metodológico que atrape a las sociedades en transformación de manera prospectiva, en un mundo donde la globalización y la pretensión de las diferencias se codean. Hacerlo a través de la integración del análisis de nuestra práctica, como vivencia e instrumento en la construcción de conocimiento, nos permite alejarnos del poder de las categorías y divisiones disciplinarias como directrices del trabajo, y centrarnos en la realidad social como objeto de estudio. Bourdieu diría, construyéndonos como *habitus* investigadores con conciencia de lo que esto implica. De ahí la importancia de estos textos.

Familia y parentesco. De la regla a las estrategias: una entrevista con Pierre Bourdieu¹



Pierre Lamaison (PL). Desearía que habláramos del interés que usted ha manifestado en su obra por las cuestiones de parentesco y herencia, desde sus estudios sobre Bearn y sobre etnología en Kabília,² hasta *Homo Academicus*.³ Usted fue el primero en abordar desde una perspectiva propiamente etnológica la cuestión de la elección del cónyuge en una población, y en destacar la correlación entre el método de transmisión de los bienes, desigual en este caso, y la lógica de las alianzas. Dice usted que cada transacción matrimonial debe ser como “el resultado de una estrategia” y puede definirse “como un momento en una serie de intercambios materiales y simbólicos [...] que dependen en buena parte de la posición que este intercambio ocupa en la historia matrimonial de la familia”.

Pierre Bourdieu (PB). Mis investigaciones sobre el matrimonio en

* Antropólogo francés (1948-2001), investigador del Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS) y del Laboratorio de Antropología Social, del que fue director adjunto con Françoise Héritier, de 1983 a 1991. Especialista de las sociedades rurales europeas, realizó investigaciones con Élisabeth Claverie sobre los vínculos entre estrategias matrimoniales y propiedad de la tierra en Gévaudan. También historiador, fue pionero en los análisis por computadora de datos demográficos y genealógicos. En 1980 colaboró activamente en los trabajos del Consejo y la Misión del Patrimonio Etnológico, de la que fue uno de los primeros comisionados. También fue codirector de *Estudios Rurales* (1991-1995), y dirigió el equipo de historiadores y antropólogos para la redacción del *Atlas de la civilización occidental*, publicado en 1994 por la editorial Hachette.

¹ Traducción de Selene Álvarez Larrauri, incluidas citas al pie en francés, a partir del original: Pierre Bourdieu, “De la règle aux stratégies”, en *Terrain*, núm. 4, marzo de 1985.

² Sus estudios sobre la sociedad campesina bearnesa están publicados en español como *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama (Argumentos, 348), 2004. El texto se compone de tres artículos: “Soltería y condición campesina” (1962); “Las estrategias matrimoniales en el sistema de reproducción” (1972), y “Reproducción prohibida. La dimensión simbólica de la dominación económica” (1989). Por otra parte, las principales referencias a sus estudios sobre la sociedad de Kabília son: *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología kabília*, Madrid, 2006 [1958]; P Bourdieu y A. Sayad, *Le déracinement*, París, Minuit, 1964; P. Bourdieu et al., *Travail et travailleurs en Algérie*, París, Mouton, 1964; los dos últimos recopilados y sintetizados en *Argelia 60, estructuras económicas y estructuras temporales*, México, Siglo XXI, 2006 [1977].

³ Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, París, Minuit, 1984.

Bearn fueron para mí el pasaje y la articulación entre etnología y sociología. Había pensado insistentemente en este trabajo sobre mi propio pueblo de origen como una clase de experimentación epistemológica: analizar como etnólogo un universo familiar (con una distancia social cercana) en torno a las prácticas matrimoniales, que también había estudiado en un universo social mucho más distante, la sociedad Kabilia. Se trataba de darme una oportunidad de objetivar el acto de objetivación y el tema que objetivaba; objetivar al etnólogo no sólo como individuo socialmente situado sino también como científico que tiene como profesión analizar el mundo social, pensarlo, y que para poder hacerlo debe retirarse del juego. Ya sea que observe un mundo extranjero, donde sus intereses no se invierten, ya sea que observe su propio mundo, sustrayéndose del juego en la medida de lo posible. En resumen, más que observar al observador en su particularidad —lo que no tiene gran interés en sí—, pretendía observar los efectos que éste produce sobre la observación, sobre su descripción de la cosa observada. Descubrir todas las preconcepciones inherentes a la postura teórica como visión externa, alejada, distante, o simplemente no práctica; no comprometida ni involucrada.

Y me resultó que se trata de toda una filosofía social, fundamentalmente falsa, derivada de que el etnólogo no tiene “nada que hacer” con aquéllos que él estudia —sus prácticas, sus representaciones—, sino simplemente estudiarlos. Hay un abismo entre: 1) tratar de comprender lo que son las relaciones matrimoniales entre dos familias para casar lo mejor posible a sus hijos o a su hija, invirtiendo el mismo interés que la gente de nuestro medios dedica en la elección del mejor centro escolar para sus hijos o su hija, y 2) tratar de comprender estas relaciones para construir un modelo teórico. La misma cosa es verdadera cuando se trata de comprender un ritual.

Así pues, el análisis de la visión teórica como visión externa, y sobre todo del juego que se juega a nivel práctico, fue seguramente el principio de la ruptura con lo que otros llamarían el “paradigma” estructuralista. Se trata de la conciencia aguda —que no adquirí solamente por la reflexión teórica— del desfase entre los fines prácticos, directamente interesados en la com-

presión práctica y los fines teóricos de la comprensión teórica, lo que me condujo a hablar de estrategias matrimoniales o usos sociales del parentesco, más que de normas o reglas de parentesco. Este cambio de vocabulario manifiesta un cambio del punto de vista: se trata de evitar estipular como principio de la práctica de los agentes, la teoría que debemos construir para dar cuenta de su razón de ser.

PL. Pero cuando Lévi-Strauss habla de las reglas, normas o modelos que se reconstruyen para dar cuenta, no se sitúa realmente en oposición con ustedes sobre este punto.

PB. En realidad, me parece que la oposición es encubierta por la ambigüedad de la palabra regla, que permite hacer desaparecer el mismo problema que intento plantear: no se sabe nunca exactamente si por norma se entiende un principio de tipo jurídico o casi jurídico, más o menos conscientemente producido y controlado por los agentes, o un conjunto de regularidades objetivas que se imponen a todos los que entran en un juego. A uno u otro de estos sentidos se refiere uno al hablar de regla de juego. Pero se puede tener en cuenta un tercer sentido, el de modelo, de principio construido por el científico para dar cuenta del juego. Creo que si se eluden estas distinciones nos exponemos a caer en uno de los paralogismos más desastrosos en ciencias humanas, consistente en tomar, según la vieja palabra de Marx, “las cosas de la lógica, como la lógica de las cosas”.

Para escapar a esto es necesario inscribir en la teoría el principio real de las estrategias, es decir, el sentido práctico, o si se prefiere —como lo llaman los deportistas— el sentido del juego, como dominio práctico de la lógica o la necesidad inmanente de un juego, que se adquiere por la experiencia del juego y funciona por debajo de la conciencia y el discurso (a la manera, por ejemplo, de las técnicas del cuerpo). Conceptos como el de *habitus* (o sistema de disposiciones), sentido práctico, estrategia, están vinculados al esfuerzo para salir del objetivismo estructuralista, sin caer en el subjetivismo. Esta es la razón por la que no me reconozco en lo que Lévi-Strauss dijo recientemente con respecto a las investigaciones sobre lo que llama las sociedades de casa, *sociétés à maison*. Digo esto aunque no dejo de

sentirme vinculado ya que he contribuido a reintroducir en el debate teórico de la etnología una de estas sociedades donde los actos de intercambio, matrimoniales u otros, parecen tener por “tema” la casa, la *may-sou*, el *oustau*. Y también a formular la teoría del matrimonio como estrategia.

PL. ¿Quiere hablar de la conferencia de Marc Bloch sobre “La etnología y la historia” (publicada en *Annales*, núm. 6, noviembre-diciembre de 1983, pp. 1217-1231.), donde Lévi-Strauss critica lo que llama como “espontaneísmo”?

PB. Sí. Cuando habla de la crítica del estructuralismo “que encontramos un poco por todas partes y que se inspira en un espontaneísmo y en un subjetivismo de moda” (todo esto es poco amable), queda claro que Lévi-Strauss contempla de manera poco comprensiva —es lo menos que se puede decir— un conjunto de trabajos que participan de un “universo teórico” que no es el suyo.

Imprime un efecto de amalgama, al sugerir que existe una relación entre el pensamiento en términos de estrategia y lo que se designa en política por espontaneísmo. Pero la elección de las palabras, sobre todo en la polémica, no es inocente y se sabe el descrédito que existe, incluso en política, para todas las formas de creencia en la espontaneidad de las masas. (Por cierto, la intuición política de Lévi-Strauss no es completamente engañosa puesto que a través del *habitus*, el sentido práctico y la estrategia se reintroduce al agente, la acción, la práctica, la proximidad que el observador tiene con los agentes y su práctica, y la negación de la mirada distante, que van de acuerdo con las disposiciones y posiciones teóricas, lo mismo que políticas).

La parte fundamental es que Lévi-Strauss, encerrado desde siempre (pienso en sus observaciones del prólogo a Mauss sobre la fenomenología) en la división entre subjetivismo y objetivismo, no puede percibir las tentativas para superar esta dicotomía mas que como una regresión hacia el subjetivismo. Preso, como tantos otros, entre las alternativas de lo individual y lo social, la libertad y la necesidad, etcétera, no puede ver en las tentativas para romper con el “paradigma” estructuralista sino un regreso al subjetivismo individualista, y así a un irracionalismo. A su modo de ver, el “esponta-



neísmo” sustituye en la estructura “una mediana estadística que resulta de elecciones hechas con total libertad o que escapan a toda determinación externa”, y reduce el mundo social “a un inmenso caos de actos creativos que surgen muy a nivel individual y garantizan la fecundidad de un desorden permanente” (¿cómo no reconocer aquí la imagen o el fantasma del “espontaneísmo” de mayo de 1968, que evoca, además del concepto utilizado para designar esta corriente teórica, a las alusiones al método y a las críticas “que encontramos por todas partes”?).

En resumen, debido a que para él estrategia es sinónimo de elección, consciente e individual, guiada por el cálculo racional o por motivaciones “éticas y emocionales”, opuesta a las imposiciones y a la norma colectiva, no puede sino rechazar y colocar fuera de la ciencia un proyecto teórico encaminado realmente a reintroducir al agente socializado —y no al sujeto—, las estrategias más o menos “automáticas” del sentido práctico —y no los proyectos o los cálculos de una conciencia.



PL. Pero, ¿cuál es, a su modo de ver, la función del concepto de estrategia?

PB. El concepto de estrategia es el instrumento de una ruptura con el punto de vista objetivista y con la acción sin agente que supone el estructuralismo (recurriendo por ejemplo al concepto de inconsciente). Pero uno puede negarse a ver a la estrategia como producto de un programa inconsciente sin convertirlo en un cálculo consciente y racional. Es el producto del sentido práctico como sentido del juego, de un juego social particular, históricamente definido, que se adquiere a partir de la infancia al participar en las actividades sociales, y en el caso particular de Kabilia, y seguramente en otras partes, al participar en los juegos infantiles. El buen jugador, que hasta cierto punto es el juego hecho hombre, hace a cada momento lo que debe hacerse, lo que pide y exige el juego. Eso supone una invención permanente, indispensable para adaptarse a situaciones indefinidamente variadas, nunca perfectamente idénticas, lo que no garantiza la obediencia mecánica a la norma explícita, codificada

(cuando existe). Describí, por ejemplo, las estrategias del doble juego consistente en ubicarse en la norma, poner el derecho de su parte, actuar de acuerdo con sus intereses, dándose al mismo tiempo aires de estar obedeciendo a la norma. El sentido del juego no es infalible y se distribuye desigualmente, lo mismo en una sociedad como en un equipo. Es a veces defectuoso, en particular en las situaciones trágicas, donde se recurre a los sabios, que en Kabilia son a menudo también poetas y saben tomarse la libertad necesaria en relación con la norma oficial, que permita a su vez salvar la parte fundamental de lo que la norma buscaba garantizar. Pero esta libertad de invención, de improvisación, que permite producir la infinidad de golpes posibilitados por el juego (así como los fracasos), tiene los mismos límites que el juego le impone. Las estrategias adecuadas, necesarias, para jugar al juego del matrimonio en Kabilia (en las que no intervine la tierra, o la amenaza de la división a causa de la indivisión de la misma), no convendrían en el caso de jugar al juego del matrimonio en Bearn, donde es necesario salvar ante todo la casa y la tierra.

Vemos entonces que no se trata de plantear el problema en términos de espontaneidad o imposición, de libertad o necesidad, de individuo o sociedad. El *habitus* como sentido del juego es el juego social incorporado, convertido en naturaleza. Nada es más libre, por un lado, ni más impuesto, obligado, por el otro, que la acción del buen jugador. Se encuentra naturalmente en el lugar dónde va a caer la bola, como si ésta lo controlara, pero allí mismo es él quien la controla. El *habitus*, como lo social inscrito en el cuerpo, en el individuo biológico, permite producir la infinidad de los actos de juego inscritos en el juego, en el estado de las posibilidades y exigencias objetivas. Las obligaciones y exigencias del juego, aunque no estén encerradas en un código de normas, se imponen a aquéllos —y sólo a ellos— que, debido a que tienen el sentido del juego, es decir, el sentido de la necesidad inmanente del juego, están preparados para per-

cibir las y realizarlas. Esto se transpone fácilmente al caso del matrimonio.

Como lo mostré en los casos de Bearn y Kabilia, las estrategias matrimoniales son producto no de la obediencia a la norma, sino del sentido del juego que conduce “a elegir” al mejor partido dadas las posibilidades de que dispone, es decir, las afortunadas y las malas cartas (las muchachas, en particular); y el arte de jugar la regla del juego explícito del que uno es capaz —por ejemplo las prohibiciones o las preferencias en cuanto a relación o las leyes de herencia—, definiendo el valor de las cartas (de los muchachos y de las muchachas, de los hermanos primogénitos y de los otros hermanos).⁴

Y las regularidades pueden observarse gracias a la estadística, y son el producto agregado de acciones individuales orientadas por las mismas condiciones objetivas (las necesidades inscritas en la estructura del juego o parcialmente objetivadas en normas) o incorporadas en el *habitus* (el sentido del juego, desigualmente distribuido en distintos grados de excelencia, en todos los grupos).

PL. ¿Pero quién produce las reglas del juego del que usted habla? ¿Difieren las normas de funcionamiento de las sociedades que enunciadas por los etnólogos terminan exactamente en la elaboración de modelos? ¿Qué es lo que separa las reglas del juego, de las normas de parentesco?

PB. La imagen del juego es seguramente la menos mala para evocar las cosas sociales, pero con todo, implica peligros. En efecto, hablar de juego es sugerir que hay un inventor del juego, un “cerebro” que dispuso las normas, instaurando el contrato social. Más grave es sugerir que existen reglas estrictas del juego, es

decir, normas explícitas, generalmente escritas; mientras en realidad es mucho más complicado. Se puede hablar de juego para decir que un conjunto de gente participa en una actividad regulada, una actividad que sin ser necesariamente producto de la obediencia a normas obedece a ciertas regularidades. El juego es el lugar de una necesidad inherente, que es al mismo tiempo una lógica inherente. No se hace cualquier cosa impunemente. Y el sentido del juego que contribuye a esta necesidad y a esta lógica es una forma de conocimiento de esta necesidad y esta lógica. Quien quiera ganar este juego, apropiarse de lo que está en juego, coger la bola; es decir, por ejemplo ganarse la pareja más bella y los beneficios asociados, debe tener el sentido del juego, el sentido de la necesidad y la lógica del juego. ¿Es necesario hablar de norma? Sí y no.

Se puede hacer a condición de distinguir claramente entre norma y regularidad. El juego social está regulado, es el lugar de las regularidades. Las cosas pasan de manera regular, las herederas ricas se casan regularmente con hermanos no primogénitos ricos. Eso no quiere decir que sea una norma para las herederas ricas casarse con hermanos menores ricos. Aunque se puede pensar que casar una heredera rica con un no primogénito pobre es un error, e incluso, a los ojos de los padres por ejemplo, una falta.

Puedo decir que toda mi reflexión parte de ahí. ¿Cómo las conductas pueden ser regulares, sin ser producto de la obediencia a las reglas? Y sin embargo, no es suficiente romper con el formalismo o lo jurídico (el legalismo como lo llaman los anglosajones), tan natural en los antropólogos dispuestos a escuchar a los informantes que dan lecciones sobre las reglas cuando le hablan a un etnólogo, como a alguien que no sabe nada y hay que hablarle como a un niño. Para construir un modelo del juego (regla en el tercer sentido que señalé), que no sea ni el simple registro de las normas explícitas (1), ni la declaración de las regularidades (2), pero que integre al mismo tiempo unas y otras, es necesario reflexionar sobre los modos de existencia de los diferentes principios de regulación y la regularidad de las prácticas. Por supuesto, hay en el *habitus* esta disposición organizada para engendrar conductas reguladas fuera de toda referencia a las normas, y en las

⁴ El fenómeno del aumento del porcentaje de solteros hombres entre el campesinado de la zona rural del sur de Francia, Bearn, cerca de Pou, se da sobre todo en los primogénitos, en tanto son los privilegiados que heredan la tierra y con ello el pilar básico de un sistema social que ya no existe pero nos tiene prisioneros. Las mujeres y los hijos no primogénitos emigran a las ciudades. La paradoja es que al no casarse y no tener herederos directos, la agricultura familiar tiende a desaparecer. Así pues, en la competencia que se realiza en el baile, en tanto nuevo espacio del “mercado matrimonial”, quienes salen perdiendo son los campesinos herederos que cada año contemplan cómo se escapan las posibilidades de casarse y de tener descendencia para dar continuidad al patrimonio.

sociedades donde el trabajo de codificación no está muy avanzado, el *habitus* es el principio de regulación de la mayoría de las prácticas.

Por ejemplo, las prácticas rituales, como creo que he demostrado en *El sentido de la práctica*,⁵ son producto de la puesta en escena de taxonomías prácticas, o mejor dicho, de esquemas clasificadores ligados a un estado práctico, prerreflexivo, con todos los efectos que se conocen: los ritos y los mitos son lógicos, pero sólo hasta un determinado punto. Son lógicos, pero de una lógica práctica (en el sentido que podemos decir que una prenda de vestir es práctica); es decir, buena para la práctica, necesaria y suficiente para la práctica. Demasiada lógica sería a menudo incompatible con la práctica, o incluso contradictoria con los objetivos prácticos de la práctica.

Lo mismo sucede con las clasificaciones que producimos con respecto al mundo social o el mundo político. He llegado a lo que me parece ser la intuición justa de la lógica de la práctica de la acción ritual, pensándola en analogía con nuestra manera de utilizar la oposición entre derecha e izquierda para pensar y clasificar opiniones políticas o a las personas. Algunos años más tarde traté de aprehender cómo funciona esta lógica práctica en nuestra experiencia ordinaria, usando para ello una técnica derivada de aquella que empleaban los inventores del análisis componencial para abordar las taxonomías indígenas en relación con la botánica y la zoología: daba para clasificar pequeños cartones con nombres de profesiones, los cuales debían relacionarse con nombres de políticos.

PL. Aquí también traspasa usted la línea entre etnología y sociología.

PB. Sí. La distinción entre sociología y etnología impide al etnólogo someter su propia experiencia al mismo análisis aplicado al objeto de estudio. Esto lo obligaría a descubrir que el llamado pensamiento mítico no es otra cosa, a menudo, que la misma lógica práctica, utilizada en la mayor parte de nuestras acciones: por ejemplo, en lo que consideramos la realización suprema de la cultura cultivada: los juicios de gusto,

enteramente fundados sobre pares de adjetivos e históricamente constituidos.⁶

Para volver a los principios posibles de la producción de prácticas reguladas, es necesario tener en cuenta, junto al *habitus*, las normas explícitas formuladas, deliberadas, que pueden conservarse y transmitirse oralmente (en el caso de la cultura Kabilia como en todas las sociedades sin escritura) o por escrito. Estas normas pueden constituir un sistema coherente, intencional e indispensable, al precio de un trabajo de codificación que incumbe a los profesionales de la explicitación formal, de la racionalización: los juristas.

PL. ¿La distinción que usted hace, en principio, entre las cosas de la lógica y la lógica de las cosas sería lo que permite plantear claramente la relación entre la regularidad de las prácticas basada en las disposiciones, el sentido del juego, por un lado, y la norma explícita, el código, por el otro?

PB. Totalmente. La norma como simple regularidad palpable estadísticamente, es decir, lo que designaba anteriormente al hablar de la regla del juego a la cual el sentido del juego se pliega espontáneamente, que “se reconoce” prácticamente “jugando el juego”, como decimos, no tiene necesariamente por principio la norma como norma de derecho o “pre-derecho”: costumbre, hábito, proverbio, fórmula que explicita una regularidad constituida en “hecho normativo”; por ejemplo, en tautologías como la de decir que un hombre “es un hombre”, implicando que es un hombre verdadero, uno que es realmente hombre. Sucede sin embargo, en muchos casos, en particular en las situaciones oficiales, formales, como se dice en inglés. Al establecer con claridad esta distinción, observamos que no basta con registrar las normas explícitas por una parte y las regularidades por la otra: es necesario hacer una teoría del trabajo de explicitación y codificación, así como del efecto propiamente simbólico que produce la codificación. Hay un vínculo entre la fórmula jurídica y la fórmula matemática. El derecho, como la lógica formal, considera la forma de las operaciones sin ligarlas a cuestiones a las que se aplican. La fórmula

⁵ Pierre Bourdieu, *El sentido de la práctica*, Madrid, Taurus, 1991.

⁶ Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2000.

jurídica vale para todos los valores de x . El código hace que distintos agentes se pongan de acuerdo sobre fórmulas universales porque son formales (en el doble sentido de lo formal inglés, es decir, oficial, público; y lo formal del francés, es decir, relativo únicamente a la forma). Pero me detengo aquí. Quería solamente mostrar todo lo que cubre la palabra regla, norma, cuya ambigüedad permite confundir constantemente las cosas de la lógica y la lógica de las cosas. El mismo error atormenta toda la historia de la lingüística, que de Saussure a Chomsky tiende a confundir los esquemas generadores que funcionan en la práctica y el modelo explícito, la gramática construida para dar cuenta de la razón de los enunciados.

PL. Así, entre las dificultades que definen un juego social podrían haber normas, más o menos estrictas, regulando alianzas y definiendo parentescos.

PB. Las obligaciones o imposiciones más vigorosas, al menos en las tradiciones que estudié directamente, son las que resultan de las costumbres de herencia. A través de ellas se imponen las necesidades de la economía y son esenciales en las estrategias de reproducción, en primer lugar en las estrategias matrimoniales.

Pero las costumbres, aun las fuertemente codificadas —como sucede a menudo en las sociedades campesinas—, son objeto de toda clase de estrategias. Por eso es necesario en cada caso recurrir a la realidad de las prácticas, en vez de confiarse, como Le Roy Ladurie⁷

⁷ Emmanuel Le Roy Ladurie, historiador francés, miembro destacado de la escuela de los Annales y profesor en el Collège de France. Pionero de nuevos campos de la historia, como la historia desde abajo y la microhistoria. Su trabajo más renombrado es *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, Taurus, 1988. En este análisis sobre un pueblo del sur de Francia, durante la época de la herejía de los cátaros, se reconstruye toda la vida social del lugar, especialmente de los campesinos. Le Roy fue uno de los miembros más radicales de la tercera generación de la escuela de los Annales, llegando a afirmar: “La historia que no es cuantificable no puede ser histórica”; sin embargo, su actual posición es más moderada, llegando incluso a revalorizar los acontecimientos políticos, denigrados por generaciones anteriores de historiadores.



siguiendo a Yver, a la costumbre codificada, escrita o no, que se basa esencialmente en el registro de los “golpes” ejemplares o de las sanciones impuestas a los incumplimientos ejemplares (convertidos en normas). La costumbre da una idea muy inexacta de la rutina ordinaria de los matrimonios ordinarios y es objeto de toda clase de manipulaciones, en particular en el caso de los matrimonios. Si los bearnesees supieron perpetuar sus tradiciones de herencia a pesar de dos siglos de código civil, es que habían aprendido desde hace mucho tiempo a jugar con la regla del juego. Dicho esto, no es necesario subestimar el efecto de la codificación o la simple oficialización del efecto de lo que se llama el matrimonio preferencial: las formas de la herencia designadas por la costumbre se imponen como “naturales” y tienden a orientar —aunque es

necesario comprender cómo— las estrategias matrimoniales, lo que explica que se observe una correspondencia bastante estrecha entre la geografía de los métodos de transmisión de los bienes y la geografía de los lazos de parentesco.

PL. En realidad se diferencia usted de los “estructuralistas” en la manera de concebir la acción de las “imposiciones” jurídicas o económicas.

PB. Totalmente. La famosa articulación de las “tensiones” que los estructuralistas, sobre todo neomarxistas, buscaban en la objetividad de las estructuras se realiza en cada acto responsable, en el sentido de la palabra inglesa *responsible*, es decir, objetivamente ajustado a la necesidad del juego en tanto orientado por el sentido del juego. El buen “jugador” tiene en cuenta en cada elección matrimonial el conjunto de las propiedades pertinentes en relación con la estructura que se trata de reproducir: en Bearn, el sexo, es decir, las representaciones usuales de la presencia masculina; el rango de nacimiento, es decir, la presencia de hermanos primogénitos, y a través ellos, la tierra, que como decía Marx, hereda el heredero que la hereda; el rango social de la casa que es necesario mantener, etcétera.

PL. Las estrategias matrimoniales se inscriben, pues, en el sistema de estrategias de reproducción...

PB. Diré como anécdota que las preocupaciones de elegancia estilística de la redacción de los *Annales* hicieron que mi artículo se llamara “Las estrategias matrimoniales en el sistema de reproducción” (lo que no tiene mucho sentido) y no, como yo quería, “en el sistema de estrategias de reproducción”. La parte fundamental está allí: no se pueden disociar las estrategias matrimoniales del conjunto de las estrategias —pienso, por ejemplo, en las estrategias de fecundidad, las estrategias educativas como estrategias de inversión cultural o las estrategias económicas, inversiones, ahorro, etcétera—, mediante las cuales una familia se propone reproducirse biológica y sobre todo socialmente; es decir, reproducir las propiedades que le permiten mantener su posición, su lugar en su universo social.

PL. ¿Al hablar de la familia y sus estrategias, no postula usted la homogeneidad de este grupo, de sus intereses, ignorando las tensiones y los conflictos inherentes, por ejemplo, a la vida común?

PB. Al contrario. Las estrategias matrimoniales son a menudo el resultado de relaciones de fuerza en el grupo doméstico, y estas relaciones sólo pueden comprenderse recurriendo a la historia de este grupo, y en particular a la historia de los matrimonios previos. En Kabília, por ejemplo, la mujer, cuando viene del exterior, tiende a reforzar su posición pretendiendo encontrar un partido de su linaje, y tiene más oportunidades de conseguirlo si su linaje es más prestigioso. Una querrela entre marido y esposa puede terminarse con el arbitraje de la suegra. El marido puede tener también interés en reforzar la cohesión de la raza, a través de un matrimonio interno. En resumen, es por medio de esta relación de fuerza sincrónica entre los miembros de la familia que la historia de los linajes, y en particular de todos los matrimonios previos, se vuelve a producir con motivo de cada nuevo matrimonio.

Este modelo teórico tiene un valor muy general y es indispensable, por ejemplo, para comprender las estrategias educativas de las familias, o bien sus estrategias de inversión o ahorro. Monique de San Martín observó en la gran aristocracia francesa estrategias matrimoniales totalmente similares a las que yo había observado entre los campesinos bearneses. El matrimonio no es esta operación específica y abstracta, fundada sobre una única aplicación de normas de filiación y alianza, que describe la tradición estructuralista, sino un acto que integra el conjunto de necesidades inherentes a una posición en la estructura social, es decir, en un estado específico del juego social, por la virtud sintética del sentido del juego que ponen en práctica los “negociadores” participantes.

Las relaciones en que se comprometen las familias con motivo de los matrimonios son tan difíciles y tan importantes como las negociaciones de nuestros diplomáticos más refinados. Y la lectura de San Simón o de Proust nos prepara mejor, seguramente, para comprender la diplomacia sutil de los campesinos de Kabília o de Bearn, que la lectura de las “Notes and Queries in Anthropology”. Pero no todos los lectores de Proust o San Simón están preparados para reconocer al Sr. de Norpois o al duque de Berry en un campesino de trato rudo y acento burdo, o en un montañés, pues la visión que se le aplica, la de la etnología, lleva a tratarlo, se

quiera o no, como radicalmente otro, es decir, como bárbaro.

PL. La etnología no trata ya realmente ni a los campesinos ni a nadie como “bárbaro”, creo. Su evolución en Francia y Europa, por otra parte, contribuyó probablemente a modificar incluso la mira que utiliza hacia las sociedades

PB. Tengo conciencia de estar forzando la caracterización. Pero mantengo que hay algo de malsano en la existencia de la etnología como ciencia separada, y que se corre el riesgo de aceptar, a través de esta separación, todo lo que se inscribía en la división original de la cual es resultado. Y creo haber mostrado que se perpetúa en sus métodos. Por ejemplo, ¿por qué esta resistencia a la estadística?, y sobre todo en sus maneras de pensar; por ejemplo, negar el etnocentrismo que hay en la prohibición al etnólogo de relacionar lo que observa con sus propias experiencias —como relataba yo hace un momento—, al acercar las operaciones clasificadoras propias de un acto ritual con las relativas a nuestra percepción del mundo social. Negación que se conduce bajo la apariencia de respeto e instituyendo una distancia insuperable, como en los mejores tiempos de la “mentalidad primitiva”. Y esto puede valer también para cuando se hace “la etnología” de los campesinos u obreros.

PL. Para regresar a la lógica de las estrategias matrimoniales, ¿quiere usted decir que toda la estructura y la historia del juego están presentes, por medio del *habitus* de los protagonistas y de su sentido del juego, en cada uno de los matrimonios que resulta de la confrontación de sus estrategias?

PB. Exactamente. En el caso de Kabilia mostré cómo los matrimonios más difíciles, y por tanto más prestigiosos, movilizan a casi la totalidad de los dos grupos presentes y la historia de sus pasadas transacciones, matrimoniales u otras, de modo que no se puede comprender sino a condición de conocer el balance de tales intercambios en un momento determinado, así como todo lo que define la posición de los dos grupos en la distribución del capital económico y también simbólico. Los grandes negociadores son los que saben sacar el mejor partido de todo eso. Pero esto, diríamos, sólo vale mientras el matrimonio sea asunto de las familias.

PL. Sí. Podríamos preguntarnos si lo mismo sucede en sociedades como la nuestra, donde la “elección del cónyuge” se deja aparentemente a la libre elección de los interesados

PB. En realidad, el liberalismo del mercado libre esconde las necesidades. Lo mostré en el caso de Bearne, al analizar el paso de un régimen matrimonial planeado a un régimen de mercado libre encarnado en el baile. Recurrir al concepto de *habitus* se impone más que nunca en este caso: efectivamente, ¿cómo explicar de otra manera la homogamia observada a pesar de todo? Hay, por supuesto, todas las técnicas sociales destinadas a limitar el campo de elección de los partidos posibles por una clase de proteccionismo: *rallies*, bailes selectos, reuniones mundanas, etcétera. Pero la garantía más segura de la homogamia y, a través de ésta, de la reproducción social, es la afinidad espontánea (vivida como simpatía) que acerca a los agentes dotados con *habitus* y gustos similares, que son producto de condiciones y acondicionamientos sociales similares. También con el efecto de clausura vinculado a la existencia de grupos homogéneos social y culturalmente, como los grupos de condiscípulos (de la secundaria, de las universidades, etcétera), que en la actualidad es responsable de gran parte de los matrimonios o conexiones, y que muchos de ellos se deben al efecto de la afinidad del *habitus* —en particular en las operaciones de cooptación y selección—. En *La distinción* he mostrado detenidamente que el amor puede describirse también como una forma



de *amor fati*:⁸ gustar es siempre gustar, un poco en otros, la realización del propio destino social. Y esto lo había aprendido estudiando los matrimonios bearneses.

PL. En defensa del paradigma estructuralista, Lévi-Strauss señala: “dudar que el análisis estructural se aplique a diferentes sociedades, conduce a negarlo para todas”. ¿Eso no vale también, a su modo de ver, para el paradigma de la estrategia?

PB. Creo que hay cierta imprudencia en pretender proponer un paradigma universal y me guardé bien de hacerlo a partir de los dos casos —después de todo, muy similares— que estudié (aunque es probable que las estrategias matrimoniales se inscriban universalmente en el sistema de estrategias de la reproducción social). Antes de escoger entre monismo o pluralismo,

⁸ *Amor fati* es una frase latina que se traduce libremente como “amor del destino” o “amor del propio destino”. Se utiliza para describir una actitud en la cual uno ve todo lo que sucede en su vida, incluyendo el sufrimiento y la pérdida, como bueno. Es decir, uno siente que todo lo que acontece es resultado del destino de alcanzar su último propósito, y por ello debe considerarse como bueno. Por otra parte, es caracterizado por una aceptación de los acontecimientos que ocurren en la vida.

sería necesario comprobar que la visión estructuralista impuesta en el análisis de las sociedades sin escritura, no sea resultado de la relación con el objeto y la teoría que favorece la posición de exterioridad del etnólogo. Por ejemplo, creo haber demostrado su debilidad a través de algunos ejercicios estructuralistas, como la consideración de que el matrimonio con la prima paralela es una norma en los países berberiscos árabes. Algunos trabajos sobre sociedades típicamente “frías” parecen poner de manifiesto —a condición de entrar en los detalles— que en lugar de limitarse a establecer las nomenclaturas de los términos de la relación y las genealogías abstractas (reduciendo así las relaciones entre los cónyuges únicamente a la distancia genealógica), se descubre que los intercambios matrimoniales, y más generalmente todos los intercambios materiales o simbólicos, como la transmisión de los apellidos, son la ocasión de estrategias complejas; y que las propias genealogías, lejos de comandar las relaciones económicas y sociales, están dentro de un juego de manipulaciones destinadas a favorecer o prohibir relaciones económicas o sociales, sea para legitimarlas o para condenarlas.

Pienso que los trabajos de Bateson, en Naven, abrieron esta vía al mencionar las manipulaciones estratégicas que pueden hacerse sobre los nombres de lugares o de los linajes, así como de la relación entre ambos. O los muy recientes estudios de Alban Bensa sobre la Nueva Caledonia. En cuanto el etnólogo se da los medios para entender la sutileza de los usos sociales del parentesco —combinando, como ha hecho Bensa, el análisis lingüístico de los topónimos, el análisis económico de la circulación de las tierras, la interrogación metódica sobre las estrategias políticas cotidianas, etcétera—, descubre que los matrimonios son operaciones complejas que comprometen numerosos parámetros, y que una abstracción genealógica que reduce todo a la relación de parentesco los pasa por alto y los deja fuera del conocimiento.

Una de las bases de la división entre los dos “paradigmas” podría residir en la necesidad de pasar horas y horas con informadores bien informados y dispuestos a recoger la información necesaria para la comprensión de un solo matrimonio, o al menos poner al día los pará-

metros pertinentes para construir un modelo, estadísticamente fundado, de las imposiciones u obligaciones tras la organización de las estrategias matrimoniales. Por otra parte, en una sola tarde se puede establecer una genealogía que implica un centenar de matrimonios y en dos días realizar un cuadro de los términos de direcciones y referencias. Tiendo a pensar que, en ciencias sociales, el lenguaje de la regla es a menudo un asilo para la ignorancia.

PL. En *El sentido de la práctica*, a propósito del ritual, usted sugiere que es el etnólogo quien produce artificialmente la distancia, el alejamiento, porque es incapaz de apropiarse de la relación con su propia práctica.

PB. Cuando describí lo que me parece constituir la lógica real del pensamiento mítico o ritual, no había leído las críticas despiadadas que Wittgenstein dirige a Frazer y que se aplican a la mayoría de los etnólogos. Allí donde él vio un álgebra, creo que es necesario ver una danza o una gimnasia. El intelectualismo de los etnólogos, que aumenta su preocupación por dar un ornamento científico a su trabajo, les impide ver que en su propia práctica dan una patada en la piedra que los hizo tropezar, según el ejemplo mencionado por Wittgenstein, ya que su clasificación de oficios o de hombres políticos, obedece a una lógica muy similar a la de los “primitivos” que clasifican objetos según lo seco y lo húmedo, el calor y el frío, la cima y la parte baja, la derecha y la izquierda, etcétera.

Nuestra percepción y práctica, en particular nuestra percepción del mundo social, también es guiada por taxonomías prácticas, por oposiciones entre la cima y la parte baja, lo masculino (o lo viril) y lo femenino, etcétera. Y las clasificaciones que producen estas taxonomías prácticas deben su virtud al hecho de ser “prácticas”, que permiten introducir exactamente la suficiente lógica para las necesidades de la práctica; ni demasiada abundancia —la ambigüedad es a menudo indispensable, en particular en las negociaciones—, ni demasiada insuficiencia, porque entonces la vida resultaría imposible.

PL. ¿Piensa usted que existen diferencias objetivas entre las sociedades más diferenciadas y complejas, que se prestarían mejor a los juegos de estrategia?

PB. Aunque desconfío de las grandes oposiciones dualistas, sociedades calientes/sociedades frías, sociedades históricas/sociedades sin historia, se puede sugerir que a medida que las sociedades se vuelven más diferenciadas y se desarrollan estos “mundos” relativamente autónomos —a los que yo llamo campos—, no dejan de crecer las posibilidades de verdaderos acontecimientos, es decir, encuentros de series causales independientes vinculadas a esferas de necesidad diferentes, y con ello la libertad de estrategias complejas del *habitus* para integrar necesidades de un orden diferente.

Así, por ejemplo, en la medida que se instituye el campo económico, instituyendo la necesidad que le es propia, que lo caracteriza —la de los negocios, la del cálculo económico, de la maximización del beneficio material (“los negocios son los negocios”, “en negocios no se toca uno el corazón”)—, y que los principios más o menos explícitos y codificados que regulan las relaciones entre parientes dejan de aplicarse más allá de los límites de la familia, solamente las estrategias complejas de un *habitus* moldeado por distintas necesidades puede integrar en segmentos coherentes las distintas necesidades. El matrimonio bearnés, o los matrimonios aristocráticos de cualquier otro universo, son ejemplos de la integración de distintas necesidades relativamente irreducibles: el del parentesco, el de la economía y el de la política. Quizá en sociedades de órdenes autónomos menos diferenciados las imposiciones de parentesco, al no implicar ningún otro principio de orden diferente, puedan imponerse de manera única, aunque sería necesario verificarlo.

PL. ¿Considera usted que los estudios de parentesco tienen, a pesar de todo, un papel que jugar en la interpretación de nuestras sociedades, pero que conviene definirlos en forma diferente?

PB. Un papel principal. Por ejemplo, en un trabajo con Monique Saint-Martin,⁹ sobre los patrones franceses, mostramos que las afinidades de gusto, vinculadas a las alianzas, son fuente de algunas de las solidaridades que vinculan a estas encarnaciones por excelencia del *Homo Economicus* que son los grandes jefes de empresa;

⁹ Pierre Bourdieu y Monique Saint-Martin, “Anatomie du goût”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 5, París, octubre de 1976, pp. 2-8.

y que en algunas decisiones económicas de la más alta importancia, como las fusiones de empresas, el peso de las relaciones de alianza —mismas que sancionan las afinidades de estilo de vida— pueden triunfar sobre el peso de determinantes o razones puramente económicas. Y más generalmente, es cierto que los grupos dominantes, y en particular las grandes familias —grandes en el doble sentido del término—, garantizan su perpetuidad a través de estrategias para reproducir su capital material o simbólico. En primer lugar las estrategias educativas, que no son tan diferentes en su principio a las de los campesinos de Kabília o de Verán. En resumen, todo mi trabajo de más de veinte años tiene por objeto suprimir la oposición entre la etnología y la sociología. Un vestigio de esta división residual prohíbe a unos y otros colocar adecuadamente los problemas fundamentales que tienen todas las sociedades, los de la lógica específica de las estrategias que los grupos —en particular las familias— emplean para producirse y reproducirse, es decir, para crear y perpetuar su unidad y, por tanto, su existencia como grupo, que en todas las sociedades es la condición para perpetuar su propia posición en el espacio social.

PL. La teoría de las estrategias de reproducción sería entonces inseparable de una teoría genética de los grupos, que se encamina a dar cuenta de la lógica según la cual los grupos, o las clases, se hacen y se deshacen.

PB. Totalmente. Esto era tan evidente e importante para mí, que llegué a colocar el capítulo consagrado a las clases —que había pensado dejar como conclusión de la primera parte de *La distinción*— al final de la primera parte teórica de *El sentido de la práctica*, donde había intentado poner de manifiesto que los grupos, y en particular las unidades con base genealógica, existían a la vez en las regularidades de las obligaciones instituidas de la realidad objetiva, lo mismo que en las representaciones. Y también en todas las estrategias de regateo, negociación, *bluff*, etcétera, destinadas a modificar la realidad, transformando así las representaciones. Esperaba así poner de manifiesto que la lógica obtenida en relación con los grupos de base genealógica —familias, clanes, tribus, etcétera—, valía también para las agrupaciones más típicas de nuestras sociedades, designadas con el nombre de clases. De la misma manera que

las unidades teóricas recortan la realidad en el análisis genealógico —en el papel no corresponden automáticamente a unidades reales, prácticas—, así también las clases teóricas elaboradas por la ciencia sociológica, para dar cuenta de las prácticas, no corresponden automáticamente a clases en movimiento. En los dos casos estamos lidiando con grupos en el papel... Siempre había considerado con sospecha los cortes que hacen los etnólogos, porque sabía por experiencia que el conjunto de los “vecinos”, *lou besiat*,¹⁰ que algunas obras tradicionales consideran como una unidad social típica de la sociedad bearnesa —estrictamente jerarquizada y limitada que suspende aleatoriamente los conflictos, o los intercambios destinados a mantener las relaciones sociales—, era una realidad totalmente diferente.

En resumen, la etnología enseña que los grupos —familiares u otros— son cosas que se construyen al precio de un trabajo permanente de mantenimiento, en el cual los matrimonios constituyen un momento. Y lo mismo sucede con las clases, si es que existen —habría que preguntarse ¿qué es eso de existir para un grupo?—, pues la pertenencia se construye, se negocia, se comercia, se juega. Y allí todavía es necesario superar la oposición entre el subjetivismo voluntarista y el objetivismo científico y realista que coexiste en la tradición marxista: el espacio social, en el cual las distancias se miden en cantidad de capital, como el espacio genealógico en otras sociedades, define distancias, proximidades y afinidades, alejamientos e incompatibilidades. En síntesis, probabilidades de entrar en grupos realmente unificados, familias, clubes o clases en movimiento. Pero es en la lucha de las clasificaciones —para imponer tal o cual manera de recortar este espacio, para unificar o dividir, etcétera— en donde se definen las aproximaciones reales. La clase no se da nunca en las cosas, también es representación y voluntad, pero no tiene oportunidad de encarnarse en las cosas, más que si se acerca a lo que está objetivamente cerca, y se aleja de lo que está objetivamente distante.

¹⁰ *Lou besiat*. Algunos etnólogos lo consideran un sistema de vecinos en Bearne, mientras que sólo se trata de una reunión esporádica que se lleva a cabo en ciertas ocasiones circunstanciales, como el transporte del cuerpo en la muerte de alguien.

Objetivación participante**

No necesito decirles lo encantado, orgulloso y honrado que me siento de recibir este prestigioso reconocimiento que es la Medalla Huxley y entrar, por decirlo así, a la Rotonda de los Hombres Ilustres de la antropología, formada por aquellos que me precedieron. Basándome en la autoridad que se me otorga, me gustaría, más que nada como un viejo hechicero que trasmite sus secretos, ofrecerles una técnica, un método o, más modestamente, “un dispositivo” que me ha sido de gran ayuda en mi experiencia como investigador. Se trata de lo que llamo objetivación participante.

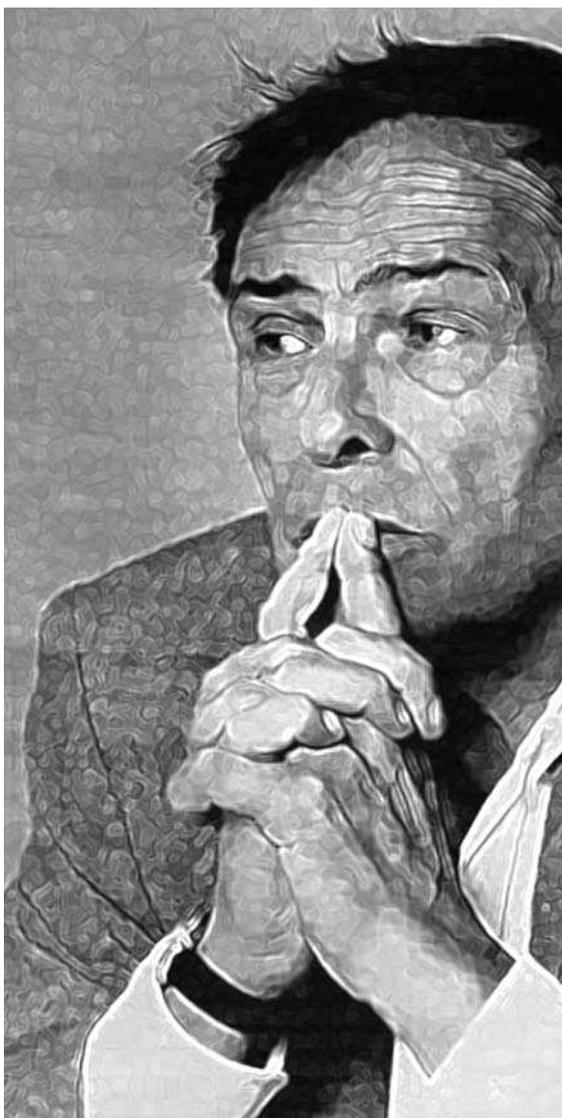
Ciertamente me refiero a la objetivación participante y no a la observación participativa, como por lo general se le conoce. Tal y como la entiendo, la observación participativa se refiere al comportamiento de un etnólogo que se sumerge en un universo social desconocido con el fin de observarlo, o que observa una actividad, un ritual o un baile mientras participa en él. A menudo la gente enfatiza la dificultad de dicha postura, que presupone una especie de duplicación de la conciencia, difícil de mantener. ¿Cómo puede uno ser tanto sujeto como objeto, alguien que actúa y al mismo tiempo se mira actuar?

Lo cierto es que la gente tiene el indiscutible derecho de poner en duda la posibilidad de participar realmente en prácticas desconocidas, incrustadas en la tradición de una sociedad diferente, y que como tales presuponen un proceso de aprendizaje diferente del que tanto el observador como sus disposiciones son producto, así como la manera muy distinta de ser y de vivir las experiencias en que se quiere participar.

Por objetivación participante entiendo la objetivación del sujeto de la

* Profesor de Sociología, El Colegio de Francia.

** Traducción del inglés por Claudia Álvarez Larrauri, a partir de Pierre Bourdieu, “Participant Objectivation”, en *Journal of The Royal Anthropological Institute*, vol. 9, núm. 2 de 2003, pp. 281-294. Leído originalmente en Huxley Memorial Lecture, en The Royal Anthropological Institute, 6 de diciembre de 2000. Social Analysis. The International Journal of Social and Cultural Practice.

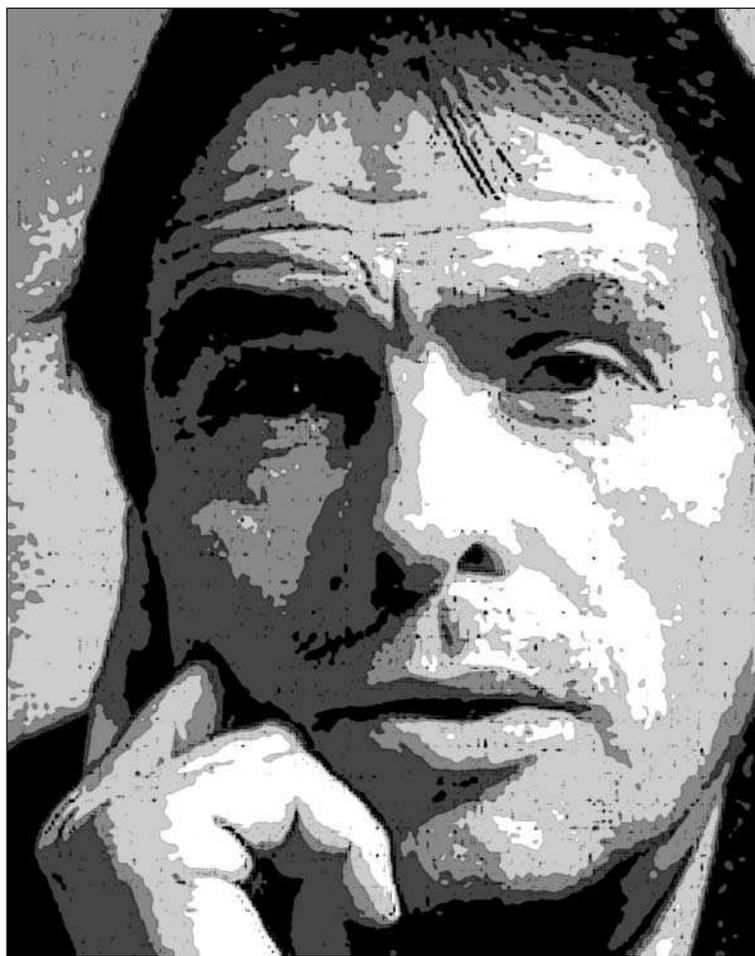


práctica social, del sujeto de análisis, en una palabra, del propio investigador. Esto podría sugerir que me refiero a una práctica puesta de moda hace unos años por ciertos antropólogos, sobre todo del otro lado del Atlántico: la práctica de observarse a uno mismo observando, de observar al observador en su trabajo de observador, o de transcribir sus observaciones, en la relación con los informantes, y de dar cuenta de estas experiencias. Lo anterior lleva a menudo a la mutilante conclusión de que en definitiva eso es todo, de que nunca hay algo más que un relato, un texto o, peor aún, un pretexto para el texto.

Seguramente queda clara mi escasa simpatía hacia lo que Clifford Geertz llama “la enfermedad del diario”, una explosión de narcisismo que a veces raya en exhibicionismo, como resultado de los largos años de represión positivista. La reflexividad, tal y como la entiendo, no tiene mucho en común “con la reflexividad textual” ni con todas las falsamente sofisticadas consideraciones sobre “el proceso hermenéutico de interpretación cultural”, ni con la construcción de la realidad a través del registro etnográfico. Sin duda se opone a la observación del observador que, como en Marcus y Fisher, o incluso Geertz, tiende a sustituir los placeres fáciles de la autoexploración con la confrontación de las duras realidades del trabajo de campo. Esta denuncia pseudo-radical de la escritura etnográfica como “poética y política”, como reza el título de Geertz y Marcus, inevitablemente lleva al “escepticismo interpretativo” al que se refiere Woolgar.

Pero tampoco es suficiente hacer explícita la “experiencia vivida” del sujeto del saber, o como hubiera dicho Alvin Gouldner, las peculiaridades biográficas del investigador o del *Zeitgeist* que inspira su trabajo (tal es el caso del mismo Gouldner cuando analizaba a Talcott Parsons en *La crisis de la sociología occidental*), o como hacen los etnometodologistas para traer a la luz las teorías populares que los agentes invierten en sus prácticas.

No sólo la ciencia resulta irreductible al registro y análisis de las “prenociones” (en el sentido de Durkheim) que los agentes sociales involucran en la construcción de la realidad social; sino que tampoco debe ignorar las condiciones sociales de la producción



de estas preconstrucciones y de los agentes sociales que las producen.

En pocas palabras, no es cuestión de elegir entre la observación participativa, una inmersión necesariamente ficticia en un entorno extraño, y el objetivismo de la “mirada distante” de un observador que permanece tan alejado de sí mismo como de su objeto. La objetivación participante emprende la exploración no de la “experiencia vivida” del sujeto del saber, sino de las condiciones sociales de posibilidad (y, por tanto, de los efectos y límites) de esa experiencia o, más precisamente, del acto de objetivación. Apunta a una objetivación de la relación subjetiva con el objeto, y lejos de llevar a un subjetivismo relativista, más o menos anti-científico, representa una de las condiciones de la objetivación científica.

Lo que necesita ser objetivado no es el antropólogo mientras realiza el análisis etnológico de un mundo extraño, sino el mundo social que ha hecho tanto al antropólogo como a la antropología conscientes, o

inconscientes, de lo que se involucra en la práctica antropológica. No sólo sus orígenes sociales, su posición y trayectoria en el espacio social, posición social y religiosa y sus creencias, sino también, y más importante aún, su posición particular en el mundo de los antropólogos.

Sin duda está comprobado que sus elecciones científicas más decisivas dependen estrechamente de la posición que ocupa en el propio universo profesional, en lo que yo llamo el *campo* antropológico, con sus tradiciones nacionales y particularidades, hábitos de pensamiento, problemáticas obligatorias, creencias compartidas y autoevidencias, rituales, valores y consagraciones, restricciones para publicar los hallazgos, la censura específica, y de igual modo los sesgos incrustados en la estructura organizacional de la disciplina, en la historia colectiva de la especialidad, y todos los presupuestos inconscientes inherentes a las categorías (rationales) del entendimiento científico.

Las características reveladas a través de este análisis reflexivo (absolutamente contrario a un regreso aut indulgente e intimista a la persona singular y privada del antropólogo), no tienen nada de particular, y menos aún de extraordinario. Y como son bastante comunes en los grupos de investigadores —como graduados de la misma escuela o de la misma universidad—, “no resultan muy excitantes” para la curiosidad *naïve*. Aquí uno podría hacerse eco de las palabras de Wittgenstein: “Lo que proporcionamos son realmente comentarios sobre la historia natural de los seres humanos; sin embargo, no aportamos curiosidades, sino observaciones que nadie ha puesto en duda, pero han escapado a comentarios sólo porque siempre están ante nuestros ojos.”¹ Y, sobre todo, el hecho de descubrir estas características y hacerlas públicas a menudo parece una transgresión sacrílega, pues pone en duda la representación carismática que los productores de la cultura tienen de sí mismos como sujetos libres de toda determinación cultural.

Es por ello que *Homo Academicus* probablemente sea mi libro más polémico y escandaloso que haya

escrito, a pesar de una preocupación extrema por la objetividad. Por objetivar a quienes normalmente objetivan; por develar y divulgar, mediante una transgresión que puede ser vista como traición, las estructuras objetivas de un microcosmos social al que pertenece el propio investigador. Es decir, las que estructuran el espacio y las posiciones que determinan la toma de posturas académicas y políticas entre los investigadores de la universidad de París; por ejemplo aquellos que, a la hora de la investigación, definieron la oposición entre Roland Barthes y Raymond Picard —es decir, entre una “semiología literaria”, percibida como vanguardista, y la historia literaria y tradicional al estilo de Lanson.

Inclusive esta violencia de la objetivación participante puede llevarse un poco más lejos. Por ejemplo Charles Soulié, uno de mis estudiantes, ha demostrado que los temas de investigación —disertaciones, tesis doctorales, etcétera— en filosofía y sociología, y sin duda también en antropología, se encuentran estadísticamente relacionados con el origen y la movilidad sociales, con el género y, sobre todo, con la trayectoria educativa. Esto significa que nuestras opciones aparentemente más personales, íntimas y por tanto máspreciadas —elección de la disciplina y de temas que favorecemos, la antropología económica o el parentesco, así como nuestras orientaciones teóricas y metodológicas—, tienen su origen en disposiciones constituidas socialmente, donde las características sociales, banales y tristemente impersonales, siguen expresándose de una manera más o menos transfigurada.

Notarán ustedes que al hablar de objetivación participante he pasado indistintamente de la antropología a la sociología, y más precisamente a la sociología de la institución académica tal y como la abordé en *Homo Academicus*. No es necesario aclarar que en este caso la universidad francesa sólo es el objeto evidente, y lo realmente aprehendido es el sujeto de la objetivación, su posición en ese espacio social relativamente autónomo, que es el mundo académico con sus reglas irreductibles a las del mundo circundante, y su peculiar punto de vista. Sin embargo, la gente olvida o ignora el hecho de que estrictamente un punto de vista es sólo

¹ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2008, p. 415.



una opinión tomada desde una perspectiva que no puede revelarse como tal, y transmite su verdad como un punto de vista, particular y en última instancia único, a menos que uno sea capaz de reconstruir el espacio, entendido como la serie de puntos coexistentes (como lo pondría Strawson),² en que está inserto.

Ahora bien, para dar sentido a lo inusual o perturbador bajo su apariencia de banalidad, sobre todo por lo inquietante que resulta un punto de vista sobre la propia observación, y por lo tanto sobre toda la serie de puntos de vista en relación con los cuales se define a sí mismo como punto de vista, tan sólo quisiera recordarles la historia de David Garnett, en la que pienso a menudo en referencia al procedimiento adoptado en *Homo Academicus*. Como ustedes saben, en *Un hombre en el zoológico*³ Garnett nos cuenta la historia de un joven que se pelea con su novia durante una visita a ese lugar; desesperado, le escribe al director del zoológico y le ofrece un mamífero faltante en su colección: el hombre, o en otras palabras él mismo. Lo ponen en una jaula cerca del chimpancé, con un cartel que dice: “*Homo Sapiens*. Hombre. Este espécimen fue obsequiado por el Sr. John Cromartie. Se solicita a los visitantes no molestarlo con alusiones personales.” Una advertencia similar debí haber puesto en la portada de *Homo Academicus*, para cuando menos evitar algunas de las no siempre amables “alusiones personales” a que me hago acreedor.

Está claro que la reflexión a que lleva una objetivación participante no es en absoluto igual a la que normalmente se practica en la antropología “posmoderna”, o incluso en la filosofía y algunas formas de fenomenología. Aplica al sujeto del saber las herramientas objetivistas más brutales que proporcionan la antropología y la sociología, en particular el análisis estadístico —tácitamente excluido de la panoplia de armas antro-

pológicas—, y apunta, como he dicho, a aprehender todo lo que el pensamiento del antropólogo (o el sociólogo) pueda deber al hecho de estar inserto en un campo científico, con sus tradiciones, hábitos de pensamiento, problemáticas, autoevidencias compartidas, etcétera, y al hecho de ocupar una posición determinada (la del recién llegado que debe probarse a sí mismo, o la del amo consagrado, etcétera), con “intereses” de una clase particular (que inconscientemente puede orientar sus elecciones científicas, la elección de la disciplina misma, o más exactamente la elección de este u otro método de trabajo —cualitativo o cuantitativo, por ejemplo— o este u otro objeto de estudio).

En pocas palabras, la objetivación científica no está completa a menos que incluya la objetivación del sujeto que la lleva a cabo lo cual implica no solamente la objetivación del punto de vista desde el que se realiza y los intereses que el observador pueda tener en la objetivación (especialmente cuando objetiva su propio universo), sino también la objetivación del inconsciente histórico (o “trascendental”) que inevitablemente involucra en su trabajo. Por inconsciente histórico, y más precisamente académico, entiendo el sistema de estructuras cognitivas que puede ser atribuido a experiencias específicamente educativas y, que por tanto, es común a todos los productos del mismo sistema educativo (nacional) o, de una manera más específica, a todos los miembros de la misma disciplina.

Es lo que explica por qué, más allá de las diferencias vinculadas con las disciplinas en particular, y a pesar de la competencia entre ellas, el total de productos de un sistema educativo nacional presenta un conjunto de disposiciones comunes, a menudo atribuidas a un “carácter nacional”, lo cual significa que pueden entenderse con un movimiento de cabeza o un guiño, y que muchas cosas son evidentes sin mediar palabras que no son esenciales; por ejemplo, en un momento dado qué merece ser discutido, qué es importante e interesante (un “buen tema” o, por el contrario, una idea “banal” o “trivial”).

Tomar como proyecto propio la exploración de este inconsciente académico —o trascendental— no es en esencia otra cosa que poner a la antropología en contra de sí misma e involucrar sus descubrimientos teóricos

² De Peter Strawson han sido traducidas al español sus siguientes obras: *La teoría del significado*, México, FCE, 1976; *Libertad y resentimiento, y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 1995; *Análisis y metafísica. Una introducción a la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1997, y *Escepticismo y naturalismo*, Madrid, Editorial Antonio Machado, (N. del E.), 2003.

³ Véase David Garnett, *De dama a zorro / Un hombre en el zoológico / La vuelta del marinero*, Buenos Aires (Biblioteca Personal Jorge Luis Borges, 57), 1986 (N. del E.).

y metodológicos más notables con el análisis reflexivo de los antropólogos mismos. Siempre he lamentado que los responsables de los más extraordinarios avances de la antropología cognitiva —pienso en los análisis de Durkheim y Mauss respecto a las “formas primitivas de clasificación”, o en Lévi-Strauss quien desmenuza los mecanismos de la “mente del salvaje”—, casi nunca (con excepción de *L'évolution pédagogique en France* de Durkheim⁴ y algunas notables observaciones programáticas de Maurice Halbwachs) hayan aplicado a su propio universo algunas de las percepciones científicas aportadas sobre sociedades remotas, espacial y temporalmente. (Ya que he mencionado a Durkheim y a Mauss, aprovecharé la oportunidad para recordar que ambos tuvieron en sus investigaciones el propósito explícito de retomar el programa kantiano del conocimiento, que yo mismo evoqué al hablar del “trascendental académico”. Este recordatorio parece todavía más útil o necesario en la medida en que, de entre los abundantes obstáculos para un entendimiento entre antropólogos y sociólogos “continentales” y sus colegas de habla inglesa, uno de los más desalentadores, en este sentido exacto, es la brecha entre “programas” de investigación —a los que cada uno debe su inmersión en tradiciones académicas y filosóficas tan diferentes— y el inconsciente académico —o trascendental— así adquirido).

En alguna ocasión intenté llevar a cabo un programa de antropología cognitiva reflexiva, buscando objetivar las “categorías de la comprensión profesoral” (en su forma francesa). A partir de un conjunto de tarjetas en las cuales un profesor de francés había registrado las calificaciones y las evaluaciones de sus alumnos durante un año escolar, seleccionándolos por edad, sexo y ocupación de los padres. Con la ayuda de una técnica adaptada de la semiología gráfica, pude traer a la luz los

⁴ Véase Emile Durkheim, *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*, trad. de María Luisa Delgado y Félix Ortega, Madrid, La Piqueta, (N. del E.) 1982.



esquemas inconscientes de clasificación, o principios de visión y división, que los profesores franceses (aunque sin duda también los profesores británicos o de cualquier otro país) involuntariamente ponen en marcha al momento de clasificar y evaluar, procediendo de manera muy similar a como lo hacen los nativos de África o los isleños del Pacífico cuando clasifican las plantas o las enfermedades. Lo anterior tiene como base la hipótesis de que estos esquemas, análogos a las formas de clasificación o a las estructuras cognitivas que —señaladas por Durkheim, Mauss o Lévi-Strauss—, forman las categorías del pensamiento “primitivo” o “salvaje”, también están presentes, como en estado inconsciente, en el pensamiento aprendido, y tanto antropólogos como sociólogos, especialmente atentos, los ponen en práctica en muchos de sus juicios

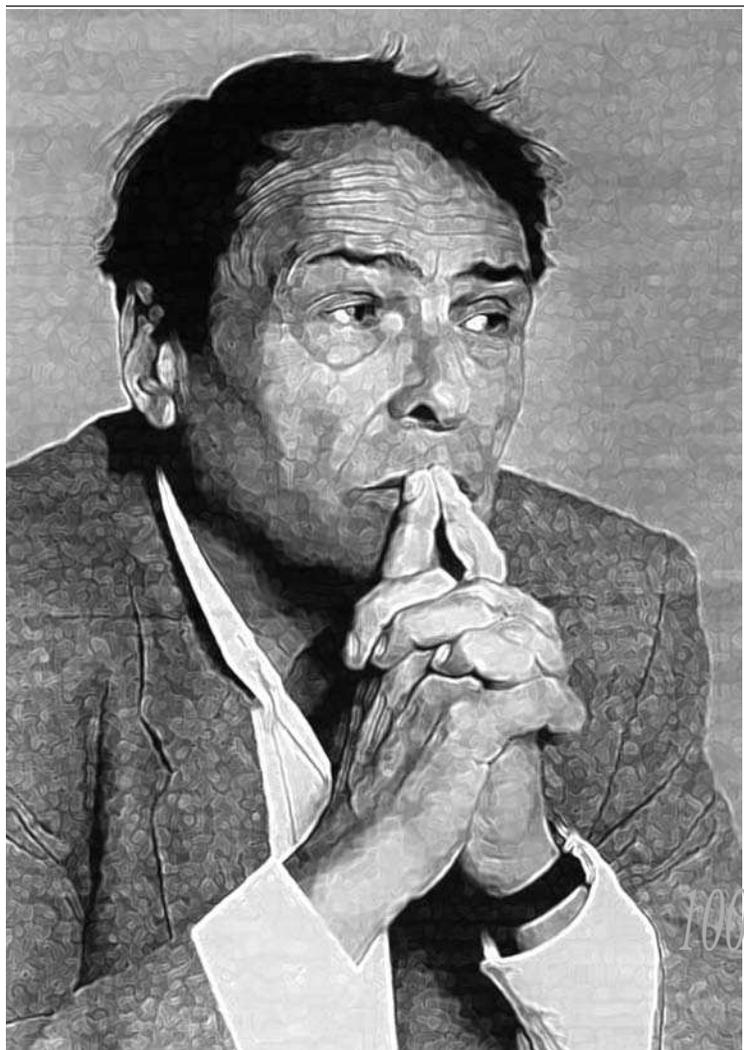
cotidianos —Wittgenstein señala que los juicios a menudo quedan reducidos a adjetivos—, en asuntos gastronómicos o incluso cuando se trata del trabajo de sus colegas o de sus colegas mismos. Pienso particularmente en oposiciones como brillante/serio, superficial/profundo, pesado/ligero, etcétera. Y es probable que ustedes recurran a dicotomías clasificatorias similares para percibir y apreciar, positiva o negativamente, lo que estoy diciendo en este momento.

Comienza a quedar claro, o por lo menos eso espero, que la objetivación del sujeto objetivado no es una mera diversión narcisista, ni tampoco el puro efecto de una especie de asunto de honor epistemológico bastante gratuito, con algunos efectos científicos completamente reales. No sólo porque puede llevar al descubrimiento de todo tipo de “perversiones”, como las rupturas teóricas que de tanto en tanto anuncian de manera más o menos ruidosa algunos jóvenes etnólogos con prisa por hacerse famosos (especialmente cuan-

do sufren de lo que mi amigo E. P. Thompson solía llamar “gripe francesa”); o esa clase de fosilización de la investigación y aun el pensamiento que puede provenir del recinto de una tradición académica perpetuada por la lógica de la auto-reproducción de la universidad. Más bien se trata de aplicar una constante vigilancia crítica a todos los “primeros movimientos” del pensamiento —como decían los estoicos—, pues a través de ellos lo impensado que se asocia con una época, una sociedad, un estado del *campo* antropológico (nacional) puede pasar de contrabando al trabajo del pensamiento, y contra esto las advertencias contra el etnocentrismo no ofrecen suficiente protección. Pienso en particular en lo que podría llamarse el error de Frazer y de Lévy-Bruhl, que consiste en crear una distancia infranqueable entre el antropólogo y aquellos a quienes toma como su objeto, entre su pensamiento y el “pensamiento primitivo”, por no ser capaces de distanciarse de su pensamiento y de su práctica al objetivar a los nativos.

El etnólogo que no se conoce a sí mismo, al no tener un conocimiento adecuado de su propia experiencia primaria del mundo, pone al primitivo a distancia porque no reconoce su condición, el pensamiento pre-lógico, dentro de sí. Al tener una visión escolástica, y por tanto intelectualista de su propia práctica, no puede reconocer una lógica universal en la práctica de modos de pensamiento y acción (los mágicos, por ejemplo) que describe como pre-lógicos o primitivos. Y además de todos los ejemplos de malentendidos de la lógica de las prácticas que analizo en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, aquí podría invocar los Comentarios sobre la Rama dorada de Wittgenstein, quien sugiere que Frazer no se conoce a sí mismo y por ello no puede reconocer en un cierto comportamiento supuestamente primitivo el equivalente al comportamiento que él —como cualquiera de nosotros— se complace en mostrar en circunstancias similares:

Quando algo me pone furioso, en ocasiones golpeo mi bastón contra el suelo o contra un árbol. Pero no creo, de todas formas, que la tierra sea responsable o que ayude en algo golpearla. “Estoy dejando salir mi enojo.” Y todos los ritos son de este tipo. Uno puede llamar instintivas a



tales acciones, y las explicaciones históricas que dicen, por ejemplo, que yo alguna vez creí, o mis antepasados alguna vez creyeron, que golpear la tierra sirve de algo[...] son falsas, porque son hipótesis superfluas que no explican nada. Lo importante es la semejanza de este acto de castigo, pero no hay nada más que observar más allá de esa semejanza. El hecho de que un fenómeno de este tipo entre en relación con un instinto que yo mismo poseo, constituye precisamente la explicación que se desea, en otras palabras la explicación que resuelve esa dificultad en particular. Y un estudio más profundo de la historia de mi instinto toma otros rumbos.

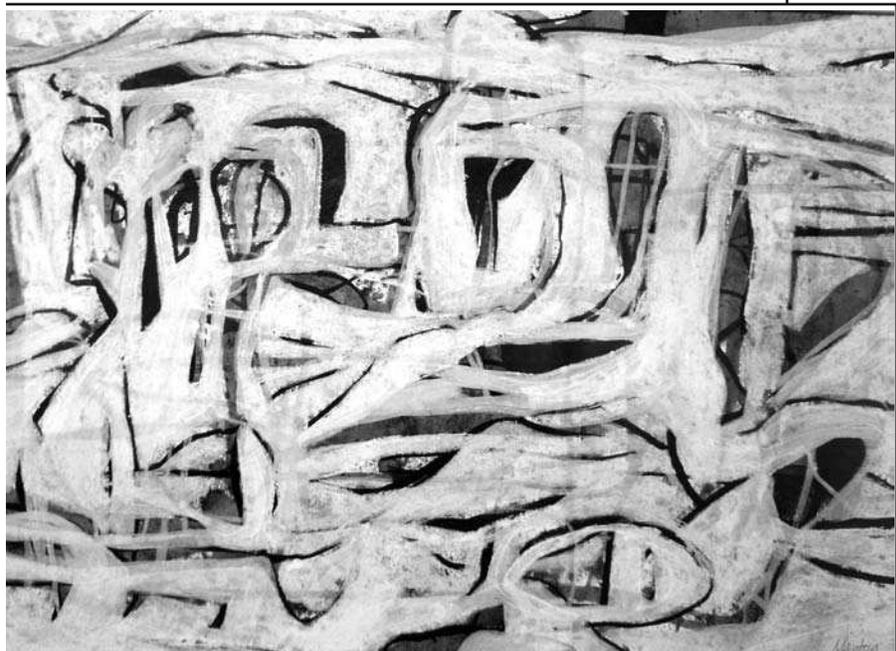
Y es posible que Wittgenstein se acerque a la verdad al referirse de nuevo, pero esta vez tácitamente, a su experiencia personal —asume es compartida por su lector— y evoque algunos comportamientos supuestamente primitivos que, como los nuestros en circunstancias similares, no tienen otro propósito que la “satisfacción” de realizarlos y la que ellos le dan a la persona que los realiza. “Quemar una efigie, besar la imagen de alguien a quien se ama. Esto obviamente no está basado en la creencia de que la acción tendrá un efecto definido sobre el objeto que la imagen representa. Tiene como propósito alcanzar una satisfacción y lo logra. O más bien *no* persigue nada; actuamos de este modo y luego nos sentimos satisfechos.”

Basta con haber realizado alguna vez uno de esos actos necesarios psicológicamente, pero totalmente desesperados, que tienen lugar ante la tumba de un ser amado para saber que Wittgenstein está en lo correcto cuando repudia la pregunta misma sobre el significado e intención de ciertos actos rituales o religiosos. También acierta al decir que “Frazer es mucho más salvaje que la mayoría de los salvajes”, pues al carecer de un “conocimiento interior” de su propia experiencia espiritual no entiende nada acerca de las experiencias espirituales que persiste en tratar de explicar. Por último, de las miles de declaraciones que hizo Wittgenstein, elegí ésta sobre la costumbre de rasurar completamente el cuerpo de aquellos acusados de brujería: “No hay duda de que una transformación que nos haga parecer indignos o ridículos ante nuestros propios ojos puede despojarnos de *toda* voluntad para

defendernos. Qué vergüenza podemos sentir en ocasiones —o por lo menos mucha gente (yo)— por nuestra inferioridad física o estética.” Esta referencia, casi una confesión, a la persona, singular y privada del analista, se contrapone a ciertas confesiones narcisistas de los apóstoles de la reflexión posmoderna, y en su extrema sencillez tiene el extraordinario mérito de limpiar la pantalla de falsas explicaciones proyectadas por el etnólogo que ignora todo sobre sí mismo, pues con ello permite que experiencias desconocidas se vuelvan más cercanas y hace posible entender lo que hay de familiar y profundo en ellas.

Así, mientras en un primer nivel la crítica al etnocentrismo (o anacronismo) se justifica como una advertencia en contra de la proyección injustificada del saber del sujeto sobre el objeto de estudio, en otro nivel puede servir para evitar al antropólogo (sociólogo o historiador) hacer un uso racional de su experiencia nativa —aunque previamente objetivada, analizada— para entender y analizar las experiencias de otras personas.

En mi opinión, no hay nada más falso que la máxima —aceptada universalmente en las ciencias sociales— de que el investigador no debe poner nada de sí mismo en su investigación. Por el contrario, debería referirse constantemente a sus experiencias, pero no de manera culposa, inconsciente o incontrolada, como suele ocurrir incluso entre los mejores investigadores. Si deseo entender a una mujer de Kabília o a un campesino de Bearne, a un trabajador migrante argelino o a un oficinista, a un maestro de escuela o a un patrón francés, a un escritor como Flaubert o a un pintor como Manet, o a un filósofo como Heidegger, lo más difícil, paradójicamente, es no olvidar nunca que son personas como yo. Por lo menos en cuanto a sus prácticas, es decir, cuando ejecutan un rito de iniciación, siguen una procesión fúnebre, negocian un contrato, pintan una obra, participan en un ritual académico, dan un discurso público o asisten a una fiesta de cumpleaños; su posición no es la de un observador, y estrictamente hablando se puede decir que no saben ni quieren saber lo que están haciendo (por lo menos no en el sentido en el que yo, como observador y analista, quiero saber). Ellos no tienen en su cabeza la verdad



científica de sus prácticas que yo quiero extraer mediante la observación de estas mismas. Más aún, normalmente nunca se hacen las preguntas que yo con seguridad me haría si me enfrentara a ellos como antropólogo: ¿Por qué esa ceremonia? ¿Por qué la velas? ¿Por qué el pastel? ¿Por qué los regalos? ¿Por qué estas invitaciones y estos invitados?, etcétera.

Por tanto, lo más difícil no es entenderlos (lo que ya de suyo es difícil) sino evitar el olvido de algo que sé perfectamente bien, pero sólo en la práctica: que ellos en absoluto pretenden entender y explicar lo que a mí sí me interesa como investigador y, en consecuencia, evitar poner en sus mentes la problemática que yo he construido sobre ellos y la teoría respectiva para darle respuesta

Así, al igual que el etnólogo frazeriano —quien desconoce cómo posesionarse de la verdad de la experiencia ordinaria de sus prácticas ordinarias o extraordinarias, distanciándose en un sentido de sí mismo— pone una distancia insalvable entre su experiencia y la de su objeto, el sociólogo y el economista tampoco podrán apropiarse de su experiencia pre-reflexiva porque no saben cómo romper con las presuposiciones impensables del pensamiento académico —por ejemplo, los prejuicios escolásticos—, y

transferirán su actividad mental de científicos al comportamiento de agentes ordinarios, como *homo economicus* en la “teoría de la acción racional”.

En mi opinión, si se tiene un conocimiento claro de la inapelable especificidad de la lógica de la práctica, uno debe evitar privarse de un recurso científico irremplazable como la *experiencia social previamente sujeta a la crítica sociológica*, que descubrí tempranamente en mi trabajo de campo en Kabília. Para entender las prácticas observadas, y para defenderme de las interpretaciones que elaboraba espontáneamente o que me proporcionaban mis informantes, con frecuencia apelaba a mi experiencia de la sociedad bearnesa de mi niñez. Por ejemplo, cuando una vez pregunté a un informante sobre las divisiones de su grupo y me dio varios términos distintos que

designaban más o menos a las unidades extensivas, me preguntaba si una u otra de las “unidades sociales” —*adbrum*, *thakharrubth*, etcétera— que él había mencionado, poseían una mayor “realidad” que la unidad *lou besiat*, el grupo de vecinos invocado en ocasiones por los bearneses y al que ciertos etnólogos franceses han dado un estatus científicamente reconocido. Intuí, y lo pude confirmar en incontables ocasiones en mis investigaciones subsecuentes, que *besiat* no era ni más ni menos que una ocasional agrupación, como si fuera “virtual”, que sólo se volvía “eficaz”, existente y activa en circunstancias muy precisas, como por ejemplo para transportar el cuerpo de los difuntos, con el fin de definir a los participantes dentro de una acción circunstancial y sus filas.

Pero este es sólo uno de los muchos casos en que aproveché mi conocimiento nativo para defenderme de las “teorías folclóricas” de mis informantes o de la tradición etnológica. Y fue para criticar esos instrumentos espontáneos de crítica, que en los años sesenta me embarqué, justo cuando iniciaba mi investigación sobre los kabileños, en el estudio directo de la sociedad bearnesa, ya que mi intuición me decía que tenía muchas semejanzas con dicha sociedad africana, a pesar de las visibles diferencias. En este caso, como en mi estudio



del personal académico de la Universidad de París, el objeto real, más allá del objeto manifiesto y visible, era el sujeto de objetivación o, más precisamente, los efectos cognitivos de la postura de objetivación. En otras palabras, la transformación impuesta en la experiencia del mundo social (en este caso particular, un universo donde todas las personas eran mis conocidas, de manera que yo sabía, sin tener que preguntar, toda su historia personal y colectiva) cuando uno simplemente deja de “vivirla” y empieza a considerarla como un objeto. El primer ejercicio deliberado y metodológico de reflexividad fue sin duda el punto de partida para un incesante ir y venir entre la fase reflexiva de objetivación de experiencia primaria y la fase activa de inversión de esta experiencia, ahora objetivada y criticada, en acto de objetivación aún más remoto de esa experiencia.

Por supuesto, fue en este doble movimiento que se construyó progresivamente un sujeto científico que es tanto un “ojo antropológico” capaz de aprehender relaciones invisibles, como un autodomínio (práctico) basado, por ejemplo, en el descubrimiento paulatino de los “prejuicios escolásticos” —a los que J.L. Austin hace referencia de pasada, así como de sus efectos.

Me doy cuenta de que esto puede parecer tan abstracto como arrogante. Sin duda hay algo delirante en experimentar un progreso logrado a lo largo de una vida de investigación, como un camino de lenta iniciación, convencido de que conoce cada vez mejor al mundo en la medida en que se va conociendo mejor el propio investigador; el conocimiento científico y el conocimiento de uno mismo, y del propio inconsciente social, van de la mano, así como la experiencia primaria transformada por la práctica científica, transforma a su vez la práctica científica, y viceversa. Pero de hecho me refiero a experiencias muy simples y concretas, de las que sólo daré unos ejemplos. Cuando trabajaba en un estudio sobre el celibato masculino en Bearne —surgido a partir de una conversación con un amigo de infancia, sobre una fotografía de clase en la que yo aparecía—, e intentaba construir un modelo formal de los intercambios en el matrimonio, el estructuralismo de Lévi-Strauss se encontraba en su nivel más alto. Un día me puse a conversar con uno de mis informantes más constantes e inteligentes (y que resulta ser mi

madre), en un momento en que no pensaba en absoluto en mi estudio pero debí estar ligeramente preocupado, por lo que mi madre me comentó, así de pasada, sobre una familia del pueblo: “Oh, ya sabes, se han convertido en muy buenos parientes y amigos de fulano y zutano (otra familia del pueblo) ahora que hay un *polytechnicien* en la familia[...]” Este comentario fue el comienzo de mi reflexión sobre el matrimonio, ya no en términos de la lógica de la regla, cuya insuficiencia ya había comenzado a ver en el caso de Kabilia, sino —a diferencia de la ortodoxia estructuralista—, sino a manera de una estrategia guiada por intereses específicos, como el deseo de conservar o incrementar el capital económico a través de la relación entre las riquezas de las familias reunidas, o de ampliar el capital social o el simbólico a través de la extensión y calidad de las “conexiones” aseguradas mediante el matrimonio.

Pero fue mi manera total de concebir la existencia de grupos —clanes, tribus, regiones o naciones— la que progresiva y completamente se fue transformando por la siguiente razón: en vez de entidades “reales”, claramente demarcadas en la realidad y en la descripción etnológica, o grupos genealógicos, definidos en el papel de acuerdo con estrictos criterios de ascendencia, a mí me parecían construcciones sociales, artefactos más o menos artificiales, mantenidos por intercambios sostenidos y toda una labor a menudo delegada a las mujeres. Este es un ejemplo del ir y venir de un lado a otro al que me referí hace un momento. Pienso ahora en el trabajo de un sociólogo estadounidense que ha demostrado que en la actualidad las mujeres en Estados Unidos usan mucho el teléfono —lo que les ha dado la reputación de parlanchinas—, porque están encargadas de mantener los lazos familiares, no sólo de su propia estirpe sino también la de su esposo).

De la misma manera se podría mostrar cómo mi análisis de la casa Bearne —como herencia y hogar—, y de todas sus estrategias para imponerse y defenderse contra “casas” rivales, me permitió comprender de una manera totalmente nueva lo que llamaban “la casa del rey”, y la manera en que antes de la gradual invención de la lógica específica llamada “razón de Estado”, para preservar o aumentar su herencia las casas reales podían recurrir a estrategias de reproducción completa-



mente equivalentes, tanto en sus principios como en su lógica, a las practicadas por las “casas” de Bearne y sus “cabezas de familia”. Tales estrategias matrimoniales, desde luego, permitían conservar o aumentar la herencia; eran retos de honor cuyo propósito era aumentar el capital simbólico del linaje, o las guerras de sucesión.

He mencionado el honor, y tal vez haya tenido la tentación de recordar, aquí ante ustedes, la constante labor de observación, análisis empírico y reflexión que me llevó de la noción de honor —objeto de mi primera investigación etnológica, presentada ante aquellos que acompañaron y protegieron mi entrada a la profesión, como Julian Pitt-Rivers, Julio Caro Baroja y John G. Peristiany— al concepto de capital simbólico. Se trata de un concepto muy útil para analizar el fenómeno más común de la economía de bienes simbólicos, y que prevalece al interior de la economía más moderna, pudiéndose ejemplificar tan sólo con la muy especial política de inversión simbólica practicada por las grandes fundaciones, o bien ciertas formas de patrocinio.

Me gustaría darles rápidamente otro ejemplo de eso ir y venir particularmente fructífero. Habiendo descubierto en la estructura mitológica de *Al faro*, de Virginia Woolf, la división del trabajo entre géneros —la cual no hubiera notado si mi ojo no se hubiera agudizado por el conocimiento que tenía de Kabília, y de manera más general del Mediterráneo—, fui capaz de descubrir, gracias al trabajo extraordinariamente sutil que hace Virginia Woolf, la manera en que el dominante masculino es dominado por su dominación. Este análisis me obligó a llevar el trabajo de reflexión más allá de los límites de la lucidez de un antropólogo, que no había podido voltear la antropología completamente en contra de sí mismo. En particular me fue muy útil la evocación sumamente cruel, aunque delicada, que Woolf hace de la *libido académica*, una forma específica de las necesidades de la masculinidad. Dicho término pudo, y debió, haber aparecido en una versión menos objetivamente fría en *Homo academicus*, si hubiera estado más cercana al objeto y al sujeto de objetivación.

Daré un último ejemplo del uso controlado de la antropología (bastante distinto al uso salvaje que los

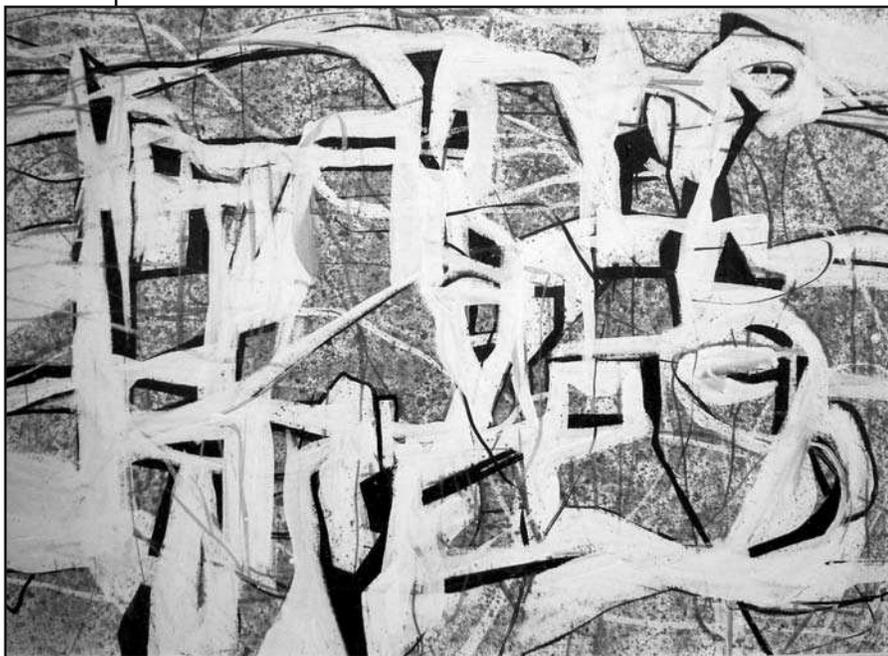
etnólogos carentes de locaciones exóticas hacen ahora, especialmente en Francia, de las analogías etnológicas): al iniciar una redefinición de los “ritos de iniciación” como ritos de institución, pude detectar y analizar una función básica de las “escuelas de elite” francesas, que sigue siendo la mejor ocultada (particularmente por la función de educación y selección). Me refiero al hecho de *consagrar* a quienes les son confiados asignándoles una *esencia superior*, instituyéndolos como diferentes y distinguiéndolos del resto de la humanidad por una insalvable distancia. Pero también pude entender de manera más amplia e íntima, y creo que más profunda, toda una serie de ritos de la tradición académica cuya función y efecto son las de conceder la solemne sanción de la colectividad al nuevo nacimiento, ejecutado y demandado, como en los casos del *commencement* y la *graduation* de las universidades británicas y estadounidenses. Una ceremonia que marca con solemnidad el fin de una larga iniciación preparatoria y ratifica con un acto oficial la lenta transformación que ha sido realizada en y por la expectativa de la consagración, o de los discursos inaugurales, e incluso, si puede decirse, un rito de admisión al colegio invisible de los antropólogos canonizados, tal y como lo estoy haciendo yo ante ustedes y con ustedes.

Pero me gustaría concluir con la evocación de otro efecto de reflexión, sin duda más personal pero de tal importancia para el progreso de la investigación científica que he llegado a pensar que —a pesar mío y contra los principios de mi visión primaria del mundo— tiene en sí mismo algo de búsqueda de iniciación. Cada uno de nosotros, y esto no es un secreto para nadie, está comprometido por su propio pasado, y este antecedente social —cualquiera que sea: “clase trabajadora”, “burgués”, masculino o femenino, siempre íntimamente ligado con lo que el psicoanálisis explora resulta particularmente agobiante y molesto cuando uno está involucrado en las ciencias sociales. He dicho que contrariamente a la ortodoxia metodológica, cobijada bajo la autoridad de Max Weber y su principio de “neutralidad axiológica” (*Wertfreiheit*), creo profundamente que el investigador puede y debe movilizar su propia experiencia —en otras palabras, este pasado—, en todos sus actos de investigación. Más puede hacerlo

a condición de que todos estos retornos al pasado estén sujetos a un riguroso examen crítico, pues lo que debe ser cuestionado no es sólo este pasado reactivado, sino toda la relación con el mismo, ya que cuando actúa de manera inconsciente puede ser fuente de distorsiones sistemáticas de la evocación, y por tanto de los recuerdos que evoca. Sólo un genuino socio-análisis de esta relación, profundamente oscura en sí misma, puede hacer posible que el investigador se reconcilie consigo mismo y con sus propiedades sociales, de una forma análoga a la que se produce por medio de una anamnesia liberadora.

Sé que de nuevo corro el riesgo de parecer arrogante y abstracto, pero tengo en mente un experimento muy sencillo que cualquier investigador puede realizar para sí mismo con grandes beneficios científicos y personales. La herramienta que eché a andar cuando emprendí la investigación etnográfica de manera casi simultánea en Kabilia y en Bearne, me permitió ver con ojo antropológico —o sea con todo el inseparable respeto científico y ético que merece el objeto de estudio— mi propio entorno original —campesino y provincial, algunos dirían que arcaico— en retrospectiva, y al que se me había orillado (o empujado) a despreciar, renunciar, o peor aún reprimir en la fase de ansiedad (incluso ávido y demasiado deseoso) por la integración al centro y sus valores. Quizás porque de este modo fui llevado a echar una mirada profesional, entendiendo y objetivando, sobre mi mundo de origen, pude librarme de la violencia de una relación ambivalente en la cual se mezclaba la familiaridad y la distancia, la simpatía y el horror, incluso disgusto, a caer en la indulgencia populista por un tipo de “gente” imaginaria que a menudo contemplan los intelectuales. Y esta *conversión de toda la persona*, que va mucho más allá de todas las demandas de los tratados más exigentes sobre metodología, sin duda estuvo detrás de la conversión teórica que me permitió reapropiarme de una relación práctica con el mundo de manera más completa que a través de un lejano análisis fenomenológico que realicé algún día.

Este cambio no se dio en un día, como repentina



iluminación, y todas las veces que regresé a mi trabajo de campo en Bearne (tres veces reanudé mi trabajo sobre el celibato masculino) fueron necesarias por razones técnicas y teóricas, mas también sin ninguna duda, porque el trabajo analítico estuvo acompañado siempre por el lento y difícil trabajo de autoanálisis.

Si en todo momento me he esforzado por reconciliar la etnología y la sociología, es sin duda porque estoy profundamente convencido de que esta división es científicamente perjudicial y debe erradicarse por completo; pero también, como habrán visto, porque es una manera de prevenir la dolorosa escisión —nunca superada por completo— entre dos aspectos de mí mismo, y las contradicciones o tensiones que esto conlleva a mi práctica científica y quizás a toda mi vida.

Solía ver “un golpe” estratégico, que contribuyó enormemente al éxito social (o de salón) de la *Antropología estructural* de Lévi-Strauss, en el hecho de que en vez de la palabra francesa *ethnologie* —que es de suponer era considerada demasiado estrecha—, eligiera la palabra *anthropologie*, que para un lector francés culto evocaba tanto la profundidad del término alemán *anthropologie* y la modernidad de la acepción inglesa *anthropology*. Sin embargo, no puedo evitar desear que las ciencias del hombre se vean unidas bajo la bandera de una designación antropológica, en todas las lenguas del mundo, tanto lo que entendemos hoy por etnología como lo que entendemos por sociología.

Cholula y su paisaje, un ejemplo de orden social ligado al calendario de horizonte

La zona arqueológica de Cholula, Puebla, se encuentra asentada en medio de un valle delimitado al oriente por una serie de lomeríos, cerros y volcanes, entre los que destacan, de sur a norte (fig. 1 de derecha a izquierda) una elevación que se distingue del paisaje por ser la primera en el extremo oriente, luego el cerro San Juan (Tepoxúchitl), seguida por la sierra Negra y el Pico de Orizaba (cono volcánico de 5 610 msnm); luego tenemos el conjunto de elevaciones que forman los cerros Huilotepec (con 2 700 msnm), El Pinal (con 3 000 msnm) y El Tintero (con 2 800 msnm) y un tanto al norte, el volcán La Malinche o Matlalcueye, elevación cuya cúspide alcanza los 4 461 msnm y se localiza aproximadamente a 25 km en línea recta de la Gran Pirámide.

Por el poniente, también de sur a norte (fig. 2 de izquierda a derecha), destaca el imponente Popocatepetl, con sus 5 465 msnm y el Iztaccíhuatl que yace a su lado, con una altura promedio de 5 230 msnm. Por el sur tenemos que el valle se prolonga en dirección a Atlixco, en donde antes de llegar a dicha ciudad se encuentra una sierra elevada que lo delimita; en tanto que en el norte, como ya mencionamos, se encuentra la cúspide del volcán Matlalcueye y el cerro Lorenzo Cuatlapanga, ambos fuera del ir y venir del sol en su recorrido anual.

Pese a que las elevaciones ubicadas en el norte y sur influyeron en la cosmovisión de los habitantes de la antigua ciudad, en esta

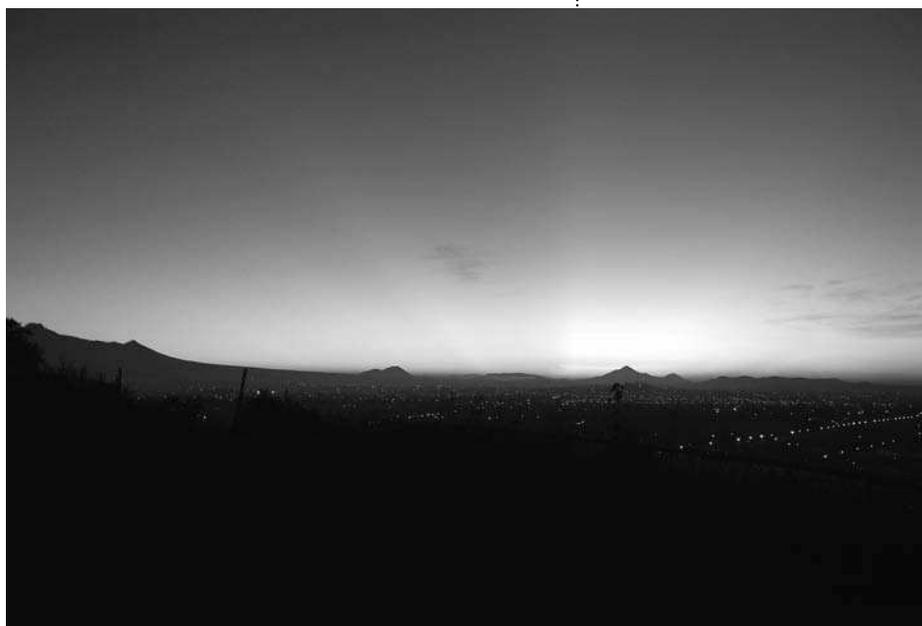


Fig. 1. Panorámica del paisaje oriente, visto desde la Gran Pirámide de Cholula, Puebla.

* Centro INAH Puebla. Ponencia presentada en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, España, 17-21 de julio de 2006.

ocasión nos abocaremos a las elevaciones que conforman el paisaje en los extremos oriente y poniente, por ser éstos los que tienen que ver con las salidas y puestas de sol. En nuestro trabajo trataremos de demostrar cómo algunas elevaciones del paisaje que rodean a la Gran Pirámide de Cholula pudieron ser utilizadas para marcar en el horizonte los momentos en que deberían celebrarse eventos y ceremonias importantes de la vida diaria, ligadas principalmente al calendario agrícola; pues, como menciona Šprajc:¹

Las investigaciones arqueoastronómicas realizadas de manera sistemática durante las últimas décadas han revelado que las orientaciones en la arquitectura mesoamericana manifiestan una distribución claramente planificada y que los edificios cívico-ceremoniales se orientaron, con base en consideraciones astronómicas, predominantemente hacia las posiciones del sol en el horizonte en ciertas fechas del año trópico [...]

y Cholula no parece ser la excepción.

Ya desde los primeros trabajos en el sitio, el arqueólogo Ignacio Marquina, encargado de dos largas tem-

¹ Iván Šprajc, "Alineamientos astronómicos en Tenayuca, México", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, INAH/UNAM/BUAP, 2001, p. 217.



Fig. 2. Panorámica del paisaje que delimita a la Gran Pirámide de Cholula, Puebla, en su extremo poniente.

poradas, la primera iniciada en 1931 y concluida en 1958, y la segunda iniciada en 1966 y terminada en 1970, había registrado un estricto cuidado en la orientación de los distintos basamentos que sucesivamente se fueron construyendo desde el Formativo medio (500 a.C.) en que se levantó el primer basamento, hasta finales del Clásico (850 d.C.) en que se abandonó el sitio, posiblemente a causa de una erupción volcánica, a juzgar por la presencia de una capa de ceniza volcánica que sella los materiales del Clásico, cuya presencia ha sido corroborada en estudios recientes realizados por investigadores de la Universidad de las Américas.²

Por otra parte, Tichy³ reconoce a la ciudad y a su "pirámide solsticial" como el eje rector a partir del cual se orientaron los campos de cultivo, iglesias y asentamientos vecinos, registrando una desviación del basamento de 26° con respecto al norte que permite, entre otras cosas, que la estructura quede alineada con la salida del Sol el 21 de diciembre.⁴

² Patricia Plunket y Gabriela Uruñuela, "Fecha Cholula", México, Informe FAMSI, 2003.

³ Franz Tichy, "El calendario solar como principio de organización del espacio para poblaciones y lugares sagrados", en *Comunicaciones*, núm. 15, 1978, pp. 153-163.

⁴ Como veremos más adelante, el 15 de mayo, día de su paso por el cenit de Cholula, el Sol se oculta justamente en el eje que marca el templo de Nuestra Señora de los Remedios, ubicado en la cúspide de la Gran Pirámide.

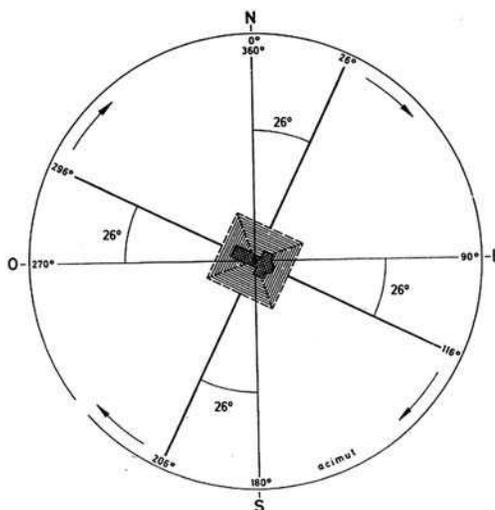


Fig. 3. Orientación astronómica de la Gran Pirámide de Cholula, Puebla, según Tichy (1974, fig. 1).

Como sabemos, el calendario solar prehispánico estaba formado por 18 meses de 20 días cada uno, en cada uno de los cuales se celebraba una fiesta que tenía que ver principalmente con los dioses del agua (entiéndase cerros, aire, fertilidad, etcétera) y de la guerra, como corresponde a las sociedades mesoamericanas que basaban su economía en la agricultura, el comercio y el tributo. Es de entender entonces que, antes como ahora, los habitantes del México antiguo vivían para agradecer a las deidades que permitían que la vida continuase en la tierra; tan es así, que los frailes evangelizadores no pudieron dejar de sorprenderse por la religiosidad de los pueblos conquistados y de alguna manera se las ingeniaron para enfocar esta actitud hacia la nueva religión.

Aún en la actualidad las festividades religiosas constituyen el eje sobre el cual giran las actividades de la población cholulteca durante el año. En ellas encontramos celebraciones que tienen mucho que ver con antiguos ritos prehispánicos, que de alguna manera se han añadido a las impuestas por la nueva religión; que hay que decirlo, en muchos casos también giran en torno a celebraciones relacionadas con la fertilidad de la tierra, por lo que fueron aceptadas sin mayor problema.⁵

Nuestra insistencia en que la Gran Pirámide de Cholula fue construida desde sus primeras etapas acorde a un plan preconcebido, de tal manera que quedara orientada con las salidas y puestas de Sol en fechas especiales del calendario agrícola, se basa en la presencia de diversos elementos que a continuación describimos.

El Edificio rojo

Es un basamento que fue cubierto por el núcleo de la esquina noreste de la Gran Pirámide en su última época constructiva. Noguera⁶ exploró su interior en

⁵ Ejemplo de esto pude ser la fiesta del “Altepeñhuitl”, que se celebra en la región de La Malinche, durante el mes de febrero, y en la Capilla Real de Cholula cuarenta días después de la Semana Santa e incluye la ofrenda de los primeros frutos del campo; en ambos casos se reconoce como la primera y más grande fiesta del año, o el “Tlapehui”, que se celebra en Cholula con la participación de los barrios e incluye, después de la misa, la ingesta de grandes cantidades de pulque.

1956 y reporta evidencias de dos épocas constructivas correspondientes a la llamada Cultura Arcaica en su primera fase, aclarando que, individuos de esta cultura, fueron también los fundadores de los primeros asentamientos en el Valle de México, por lo que comparten las mismas costumbres, economía y religión.⁷

El Edificio rojo tiene forma rectangular, mide en sus extremos norte y sur aproximadamente 108 m de largo por 76 m de ancho en sus extremos oriente y poniente. Su fachada sur, explorada por los trabajadores en la década de 1960,⁸ está integrada por tres cuerpos de talud recto y tablero con un marco superior, que al parecer estaba decorado con flechas rojas, de donde le vino el nombre, aunque actualmente ha perdido los colores. Al centro presenta una amplia escalinata delimitada con alfardas decoradas con ligeros salientes, similares a la alfarda teotihuacana; no obstante, lo que nos interesa resaltar es un conjunto de banquetas que se van integrando en los escalones centrales formando un rombo que culmina en una pequeña banqueta superior, a mitad de la escalera, en donde bien puede pararse un sacerdote para encabezar alguna ceremonia (fig. 4).

Lo interesante de esta estructura y de su fachada sur, es que se encuentra orientada de tal manera que a partir del 21 de diciembre y durante algunos días más, al salir el Sol proyecta una sombra con las salientes de la escalinata que asemeja la cabeza de una serpiente, que al decir de algunas personas, representa a la serpiente emplumada (Quetzalcóatl) que visita Cholula.

Por el estilo arquitectónico de la fachada descubierta del Edificio rojo, suponemos que corresponde al Clásico temprano, pues aún no presenta el talud inclinado grabado ni los tableros de doble marco caracte-

⁶ Eduardo Noguera, “Un edificio preclásico en Cholula”, en *Estudios Antropológicos publicados en Homenaje al Dr. Manuel Gamio*, México, Dirección General de Publicaciones-UNAM, pp. 213-224.

⁷ Dato que concuerda con la información que Broda presenta en su trabajo sobre el calendario de horizonte en Cuicuilco, en donde ya desde estas épocas se nota la intención de construir los basamentos con una orientación preconcebida; Johanna Broda, “Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *op. cit.*, pp. 173-199.

⁸ Peter Tschohl *et al.*, *Catálogo arqueológico y etnohistórico de Puebla-Tlaxcala*, t. 2, México, s.p.i., 1977, p. 100.

rísticos de Cholula para el Clásico medio y tardío; sin embargo, como menciona Noguera, en su interior se encuentran dos etapas constructivas con la misma orientación pertenecientes a las primeras fases de la Cultura Arcaica del Valle de México y por lo mismo, debieron ser construidas buscando reproducir éste u otro fenómeno relacionado con la salida del Sol en fechas cercanas al 21 de diciembre (solsticio de invierno).

Es importante recordar que Noguera advierte una clara separación entre los materiales del Preclásico de los primeros pobladores y los del Clásico, a los que relaciona con Teotihuacan, señalando con ello un abandono del sitio que debió ocurrir en los últimos siglos anteriores a la era cristiana; de tal manera que cuando llegan los segundos pobladores a Cholula, se presenta en el área una capa de tierra (algunos dicen que de ceniza volcánica), que sella los primeros vestigios. No obstante y a pesar de la posible diferencia cultural, vemos que estos nuevos pobladores conservaron la orientación de los edificios hasta el abandono del sitio a finales del Clásico.

En cuanto a la primera subestructura que descubrió Noguera durante las excavaciones de un túnel en el interior del Edificio rojo, y que según algunas personas que recuerdan haber entrado en él presenta una escalinata similar en forma y orientación a la que proyecta la sombra, pertenece, de acuerdo con el material cerámico recuperado, a las etapas I y II de Zacatenco, guardando similitud además con varios sitios del Preclásico del Valle de México.⁹

De ser correctos los datos de la escalinata, tendríamos que los sacerdotes de Cholula conocían y manejaban esta información desde al menos el siglo III a.C. No olvidemos que en San José Mogote, Oaxaca, se tienen evidencias del manejo del calendario y los conocimientos astronómicos que ello implica desde el 600 a.C.¹⁰

⁹ Eduardo Noguera, *op. cit.*, p. 214.

¹⁰ Anthony F. Aveni, *Observadores del cielo en el México antiguo*, México, FCE, 1997, p. 167.



Fig. 4. Vista del Edificio rojo, tomada el 21 de diciembre de 2004, que muestra la sombra proyectada por las salientes en la escalinata.

El Patio de los altares

Anexo al extremo sur de la Gran Pirámide se localiza el Patio de los altares, conjunto arquitectónico que a lo largo de su historia aumentó su nivel a por lo menos 9 m, debido a que fue relleno y reconstruido en no menos de seis ocasiones. En la primera de ellas estuvo delimitado en sus extremos oriente y poniente por largos edificios (uno de ellos portador del mural de los bebedores), la mayoría de las veces decorados con pinturas en las que predominan las barras, trenzados y estrellas de mar, pero que con el tiempo fueron cubiertos con nuevos edificios, reduciendo su medida original de aproximadamente 80 m —de oriente a poniente— a las actuales.

Es importante mencionar que algunas veces sólo se renovaba el piso, aumentando el nivel del suelo y provocando que el segundo cuerpo de los edificios que lo delimitaban en los extremos oriente y poniente quedarán ahora como un primer cuerpo. Es notable cómo en el túnel que delimita al edificio, que contiene el mural de los bebedores, una estructura de talud inclinado y tablero de doble marco cubre el primer cuerpo del basamento que muestra el mural, poniendo de manifiesto dos estilos arquitectónicos y pictóricos, pues el edificio más reciente exhibe los típicos trenzados de colores y diseños marinos que se mantendrán hasta la



Fig. 5. Panorámica del Patio de los altares, visto desde su esquina noreste.

última ocupación del Patio. Si esto es indicio de dos ocupaciones distintas, más que un cambio de moda o forma de pensar tendríamos entonces que el basamento que contiene el mural —cuya arquitectura es bastante simple dado que se reduce a un pequeño talud y un alto tablero en donde se plasmó el mural— correspondería acaso a los primeros habitantes del sitio, aquellos que según Noguera construyeron las subestructuras encontradas en el interior del Edificio rojo, e incluso éste, pues muestra un talud recto y un tablero rematado con un marco superior sencillo. Pero además serían los constructores de los primeros basamentos que delimitan el Patio en sus extremos oriente y poniente, así como de la Estructura A, en el interior de la Gran Pirámide, pues todos ellos fueron cubiertos por basamentos de talud inclinado, grabados con una especie de escapulario y rematados con tableros de doble marco, que como hemos anotado, continuarían hasta la última etapa constructiva.

Fue precisamente entonces, antes de ser abandonada, cuando se colocaron tres estelas de piedra labrada, decoradas con diseños similares a los del Tajín, en los extremos oriente, norte y poniente, la de de este último decorada con serpientes ondulantes. El extremo sur se dejó al descubierto, en donde debió existir una calzada para comunicarlo con el Patio hundido, localizado a escasos 200 m en los terrenos del hotel Villas Arqueológicas, simulando tal vez con ello la Calzada de

los muertos teotihuacana, su contemporánea en la gran metrópoli.

Independientemente de que en las etapas anteriores hayan existido estelas en los extremos oriente, poniente y norte, la sola orientación del Patio de los Altares nos señala que desde sus primeras etapas constructivas se definió su trazo.

Altar 1

Se localiza en el extremo oriente del Patio de los altares y está formado por dos lápidas —una colocada en forma horizontal y otra vertical—, que a su vez fueron encontradas fragmentadas. La primera de ellas tiene forma rectangular, mide 2.89 m de largo por 2.59 m

de ancho y 34 cm de grueso. Está decorada con motivos en bajorrelieve, que representan ganchos entrelazados que aparecen únicamente en su canto.¹¹

La segunda parte corresponde a una lápida vertical que mide 3.85 m de largo —sin contar la parte que va enterrada—, por 2.12 m de ancho en la parte superior y 1.96 m en la parte inferior. A manera de decoración presenta una cenefa de 37 cm de ancho que la rodea, y en la que encontramos motivos en bajorrelieve similares a los del Tajín, Veracruz, quedando el centro de la estela lisa y sin decoración, por lo que se piensa que tal vez en algún momento estuvo pintada. La cerámica asociada corresponde a la fase Teotihuacan IV.¹²

Altar 2

Se ubica en el lado poniente del Patio de los altares, se trata de una gran loza de piedra de 4.23 m de largo por 3.97 m de ancho y aproximadamente diez toneladas de peso. Se encontró en forma horizontal depositada sobre una construcción mayor, formada por una plataforma de 19 cm de alto en la que se observan tres escalones.

La decoración, al igual que en el altar anterior, consiste en bajorrelieves realizados tanto en el canto como

¹¹ Ignacio Marquina, *Proyecto Cholula*, México, INAH (Serie Investigaciones, 19), 1970, p. 101.

¹² Jorge Acosta, “El Altar 2”, en Ignacio Marquina, *op. cit.*, p. 102.

en la parte superior a manera de una cenefa, de 43 cm de ancho que la rodea en tres de sus lados, dando la impresión de que el lado liso pudo estar unido a otra lápida, como aparece en el Altar 1; sólo que ahora, además de los motivos del Golfo ya citados, también aparecen dos ondulantes serpientes emplumadas grabadas en el canto de la piedra.¹³

Altar 3

Con el tercer altar se forma un gran patio de 70 m de ancho abierto en su extremo sur. Se trata de una piedra labrada que se encontró boca abajo al excavar el túnel principal norte-sur, justamente al frente de la escalera central del Patio de los altares. Muestra similitud en su decorado con el Altar 1, sólo que la forma de la piedra es diferente, pues termina en ángulo en su parte superior.

Es importante mencionar que un extremo de la estela se localizó a 40 m de distancia, dando con ello una idea de la fuerza con que fueron destruidos estos monumentos, para luego ser abandonados en la fase Cholula IV (700 a 800 d.C.), en la que además se abandonó el sitio, hasta volver a ser ocupado por habitantes de diferente filiación y cultura que utilizaron este espacio para sepultar a sus muertos. De ellos se han encontrado restos de individuos sacrificados en las distintas y frecuentes ceremonias que demandaba el calendario de fiestas prehispánico, y en donde, pese a las fuentes que hablan de la estancia de Quetzalcóatl en Cholula y de su oposición a los sacrificios humanos, la realidad del número de restos humanos recuperados y su condición lo desmienten.

Evidentemente que los trabajos emprendidos en la década de 1960, llevados a cabo por los miembros de la Fundación Alemana para la Investigación Científica en México (FAIC), en el vecino estado de Tlaxcala y parte del de Puebla, y más concretamente las investigaciones de Tichy¹⁴ relacionadas con las orientaciones de los templos, caminos, etcétera, influyeron para que Ignacio Marquina, director del proyecto, contemplara

¹³ *Ibidem*, p. 103.

¹⁴ Franz Tichy, "Orientación de las pirámides e iglesias en el altiplano mexicano", en *Comunicaciones*, suplemento Proyecto Puebla-Tlaxcala IV, 1976.

también este importante dato, quien refiriéndose a las estelas oriente-poniente, nos dice que "una línea que uniera el centro de los dos monumentos de oriente a occidente marcaría la dirección del ocaso del Sol el día de su paso por el cenit del lugar",¹⁵ dato que como mencionan algunos especialistas en la materia,¹⁶ resulta equívoco, en tanto que el fenómeno ocurre durante el solsticio de invierno y no durante el paso cenital. Sin embargo, lo importante de este dato es la orientación oriente-poniente, tanto de las estelas que integran el Patio de los altares como de las diversas etapas constructivas de la Gran Pirámide que siempre conservaron su fachada principal orientada al poniente, con la desviación adecuada para que ocurra el fenómeno.

¹⁵ Ignacio Marquina, "Cholula, Puebla", en Eduardo Matos (ed.), *Los pueblos y señoríos teocráticos: el periodo de las ciudades urbanas*, primera parte, México, SEP/INAH, 1975, p. 117.

¹⁶ Iván Šprajc, *op. cit.*, p. 241.



Fig. 6. Estela grabada y terminada en ángulo, encontrada en el extremo norte del Patio de los altares.

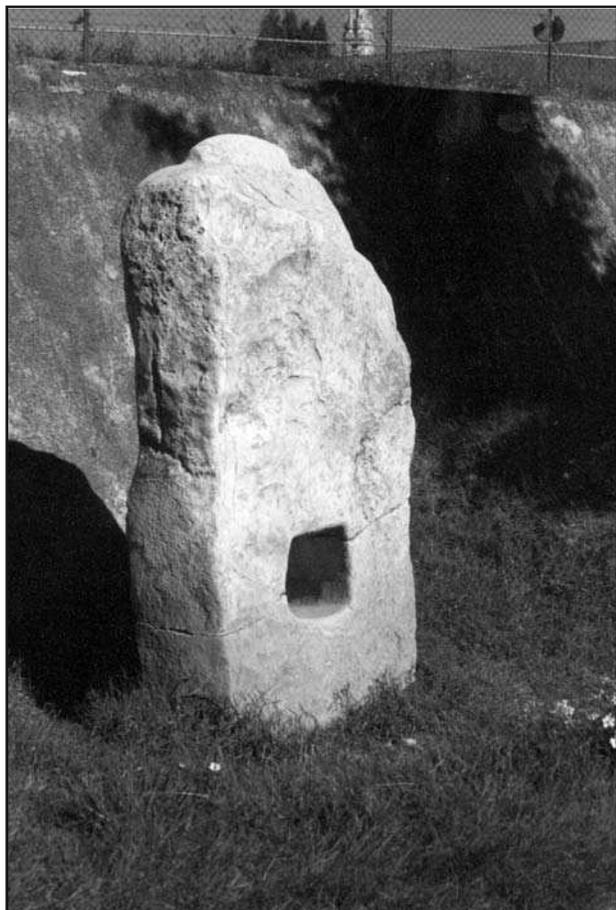


Fig. 7. Piedra monolítica localizada frente a la fachada poniente del Edificio F y de la Gran Pirámide, que por su forma y características bien pudo ser utilizada como gnomon.

Estela monolítica o gnomon

Frente al Edificio F, en la fachada poniente de la Gran Pirámide se encuentra una estela monolítica de aproximadamente 2.50 m de alto por 1.40 m de ancho y 30 cm de espesor. Presenta en la parte superior una especie de cresta alargada y un orificio cuadrado en el centro que sin duda tiene mucho que ver con cuestiones astronómicas, pudiendo ser utilizada tanto como gnomon o punto vertical para señalar el paso del Sol por el cenit del lugar, o para registrar los equinoccios y/o solsticios, fenómenos ligados indudablemente con el calendario de las estaciones, la agricultura y la religión.¹⁷

Creemos que la estela debió estar originalmente en la parte superior del Edificio F, pues de otra forma el orificio que presenta en el centro no tendría mayor

uso, si es que, como suponemos, funcionaba para permitir el paso de un rayo de luz solar en un momento previamente calculado, debido a que se encuentra en el lado poniente de la Gran Pirámide y ésta impide el paso de la luz solar desde la mañana hasta aproximadamente el medio día.

Durante los últimos años hemos tratado de registrar las salidas y puestas de Sol, tomando fotos desde la Gran Pirámide. Con la intención de llevar un registro riguroso decidimos tomar las fotos desde un punto ubicado en la esquina sureste de la tercera plataforma, en primera porque el acceso es libre y luego porque se tiene una vista completa del paisaje.

Calendario de horizonte oriente

Iniciamos nuestro registro el 21 de diciembre (solsticio de invierno), fecha en que observamos por lo menos tres fenómenos que llaman nuestra atención.

En principio, desde nuestro punto de observación, vemos que el Sol aparece justamente en el arranque sur de una elevación que se distingue del paisaje por ser la primera de sur a norte en el extremo oriente. Recordemos que esta fecha marca el momento en que el Sol alcanza su punto más bajo en la dirección sur, en donde permanece por algún tiempo y luego inicia su recorrido en dirección al norte.

Luego, este mismo día, si nos paramos al poniente del Patio de los altares veremos como el Sol, al salir en el arranque sur de la elevación antes mencionada, se levanta sobre las estelas oriente y poniente. Alineación a la cual posiblemente se refería el arquitecto Marquina al hablar sobre la orientación de ambas estelas; aunque él hacía referencia al paso cenital y no al solsticio de invierno.

Finalmente, en el Edificio rojo, ubicado en la esquina noreste de la Gran Pirámide, vemos que el 21 de diciembre el perfil sur del basamento coincide con el punto donde sale el Sol, pero además, en los primeros minutos, aprovechando las salientes que existen en la escalinata antes descritas, se proyecta una sombra que se va contrayendo conforme se levanta el astro y cuya imagen, al decir de algunas personas, semeja la cabeza de una serpiente.

¹⁷Anthony F. Aveni, *op. cit.*, pp. 55 y 80.

No está de más mencionar que los solsticios, equinoccios y pasos cenitales fueron fenómenos cuidadosamente registrados en la antigüedad; los tres casos arriba citados parecen confirmar que en Cholula ocurrió lo mismo.

Siguiendo el recorrido del Sol en dirección al norte, vemos que existe otra elevación que se marca en el paisaje; se trata del cerro San Juan o Tepoxúchitl, como también se le conoce. Aquí el Sol, visto desde nuestro punto de observación en la esquina sureste de la Gran Pirámide, e incluso desde su parte superior, sale en el extremo sur del cerro el día 7 de febrero, alcanza la cúspide el día 9 y llega a su extremo norte el día 11, lugar que vuelve a ocupar el día 2 de noviembre en su viaje de regreso.

La fecha en que ocurre el fenómeno coincide con los nemontemi que menciona Sahagún,¹⁸ días extras que debían agregarse al calendario para ajustarlo, pero que de alguna manera quedaban fuera de uno y otro, por lo que eran considerados de mala suerte. La coincidencia en este caso del tránsito del Sol con los cinco días excedentes del calendario, es similar a lo reportado por Morante¹⁹ para el cerro Tláloc, desde donde el Sol atraviesa el bloque que forman los volcanes Pico de Orizaba y La Malinche en estos mismos días. De igual manera, el 2 de noviembre es una fecha importante en el calendario mexica, porque corresponde al mes XIII Tepeilhuitl, en que se festejaba a los cerros.

El 15 de marzo, fecha en que el Sol aparece sobre una ligera prominencia en la ladera sur del Pico de Orizaba y hasta el 4 de abril, momento en que ha descendido de su ladera norte, quedan comprendidos en el mes III Tecoztontli, en donde según Torquemada²⁰ se llevaba a los templos las primicias de las flores. Llama la atención que el Sol, en su recorrido al norte no salga

en la cúspide del Pico de Orizaba, pues aparece en su extremo sur el 17 de marzo, y el 18 sale en el extremo norte; en cambio, es muy posible (falta verificarlo) que el Sol salga en la cúspide entre los días 25 ó 26 de septiembre en su viaje de regreso. De igual manera, el 21 de marzo el Sol sale en la ladera norte del Pico de Orizaba, sin que exista otro elemento en el paisaje que indique la importancia que pudiera tener dicha fecha en el calendario prehispánico.

Los días 18 de abril, en que el Sol aparece justamente en el arranque sur del cerro El Pinal, y el 23 que alcanza la cumbre quedan incluidos dentro del IV mes, Huey Tocoztli, en donde se acostumbraba poner en las puertas de las casas espadañas y juncias bañadas con sangre de las orejas y espinillas de sus habitantes.

El 24 de abril, cuando el Sol aparece en una pequeña hondonada en la cúspide del cerro El Pinal, y el 28 que emerge justamente en su arranque norte, corresponden al mes V Toxcal, en donde se celebraba una de las cuatro principales fiestas del año mexica, propiciatorias del agua de lluvia solicitada a las deidades de los cerros.

Desde el 29 de abril el Sol, visto desde la Gran Pirámide de Cholula, inicia su ascenso en la ladera sur de La Malinche sin alcanzar su cúspide, pues se detiene el 21 de junio, día del solsticio de verano y momento en que alcanza su mayor altura, en donde permanece algunos días antes de iniciar su retorno en dirección al sur.



Fig. 8. Alineación de las estelas oriente-poniente con la salida del Sol el 21 de diciembre, día del solsticio de invierno.

¹⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuantos..., 300), 1999, p. 155.

¹⁹ Rubén Morante, "El monte Tláloc y el calendario mexica", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1997, p. 118.

²⁰ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, t. II, México, Porrúa, 1975.

Calendario de horizonte poniente

En el paisaje poniente el Sol, visto desde la parte superior de la Gran Pirámide de Cholula, en este caso desde la puerta del templo de Nuestra Señora de Los Remedios, se pone el 21 de diciembre en la ladera sur del Popocatepetl, sin que se aprecie ningún punto que resalte del relieve.

En cambio, el 8 de marzo, previo al día de San Gregorio, nombre con el cual los vecinos de las comunidades cercanas llaman al volcán, el Sol se oculta justamente en la cúspide del Popocatepetl.

El 21 de marzo, día del equinoccio de primavera, el Sol se pone unos grados al norte del cerro Tlamacas, por lo que no parece ser una fecha que se haya querido o podido resaltar en el paisaje.

Del 24 de abril al 14 de mayo, fecha que corresponde al mes V Toxcatl del calendario prehispánico, en donde se acostumbraba colocar en las puertas de las viviendas espadañas y juncias bañadas con la sangre de sus habitantes, en lo que es considerado uno de los meses más importantes del año, el Sol se oculta justamente en el arranque sur del Iztaccíhuatl y avanza hasta llegar al pecho de la montaña, logrando al día siguiente, 15 de mayo, día del paso cenital por la Gran Pirámide de Cholula, ocultarse justamente en la alineación que marca el altar del templo de Nuestra Señora de Los Remedios.

Fig. 9. Salidas del Sol en torno al cerro San Juan (Tepoxúchitl), los días 7-11 de febrero.



No obstante, conviene mencionar también que el Sol se oculta justamente en los pies del Iztaccíhuatl el día 3 de mayo, fecha por demás importante entre la población agrícola que acostumbra colocar cruces en las cúspides de los cerros y celebrar misas, sea para pedir por la pronta llegada de las lluvias o agradecer en caso de que ya se hayan presentado.

Consideraciones finales

Por todo lo anteriormente expuesto, consideramos que en Cholula, al igual que en muchos otros asentamientos, siempre se observó especial cuidado en la orientación, medida y ubicación de las estructuras, pues como lo comenta Aveni “en Mesoamérica encontramos muchos casos en que las estructuras están alineadas específicamente para que queden frente al orto²¹ o al ocaso del Sol en una fecha determinada”.²²

Desde las primeras etapas constructivas de la Gran Pirámide hasta su abandono, conservó una alineación de 24º del oeste al norte.²³ Marquina describe la

²¹ Orto, nombre que se le da al momento en que aparece el Sol o cualquier otro astro en las mañanas.

²² Anthony Aveni, *op. cit.*, p. 137.

²³ Existen fuertes discrepancias sobre los grados de desviación que muestran las distintas etapas constructivas de la Gran Pirámide, debido a su estado de conservación, incluso en diversas publicaciones del mismo Marquina se pueden observar desviaciones diferentes, pero sobre todo en lo referente a su afirmación en el sentido de que “la orientación de los lados de la pirámide que



Estructura “A” como un basamento de planta cuadrada de aproximadamente 107 m por lado, con cuatro cuerpos en talud y con escaleras en el lado poniente de cada uno de ellos; menciona que “la orientación de los lados de la pirámide que indica aproximadamente el lugar del ocaso del Sol, el día de su paso por el cenit del lugar, se conservó hasta los edificios más recientes”;²⁴ fenómeno que no ocurría durante el paso cenital, pero que permitió a unos edificios proyectar una sombra en forma de cabeza de serpiente durante el solsticio de invierno el 21 de diciembre y a otros, en su momento, marcar el paso del Sol por el cenit del lugar,²⁵ lo cual, como menciona Aveni²⁶ y ratifica Šprajc,²⁷ pudo haberse utilizado para fijar fechas del calendario agrícola, dato que no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que la agricultura ocupaba un lugar preponderante en la vida de la población.

Aunque se han conservado pocas evidencias arquitectónicas del Posclásico que nos indiquen el interés de los sacerdotes y la población agrícola por conocer y de

indica aproximadamente el lugar del ocaso del Sol, el día de su paso por el cenit del lugar”, pues como lo ha demostrado Šprajc, esto no ocurre durante el paso cenital sino durante el solsticio de verano para las puestas de Sol, y muy posiblemente durante los solsticios de invierno para las salidas, dependiendo de la orientación de la estructura; véase Iván Šprajc, *op. cit.*, p. 241.

²⁴ Ignacio Marquina, *op. cit.*, 1975, pp. 110-111.

²⁵ *Ibidem*, p. 117.

²⁶ Anthony F. Aveni, *op. cit.*, p. 80.

²⁷ Iván Šprajc, *op. cit.*, p. 217.

alguna forma manipular el clima y el tiempo, no podemos negar los datos aportados por las fuentes. Así por ejemplo tenemos la cita de Gabriel de Rojas, quien refiriéndose a los sacerdotes que habitaban el templo de Quetzalcóatl, que si bien podían ir a dormir con sus esposas, al escuchar a media noche una trompeta hecha de calabazas largas debían acudir al templo a hacer sus oraciones.²⁸

También nos dice Rojas que “los trompeteros a la hora que se ponía el Sol ordinariamente tocaban las trompetas para que todos hiciesen oración y a media noche tocaban otra vez”;²⁹ de la misma manera, “al amanecer tocaban otra vez las dichas trompetas para el propio efecto”. No cabe duda que la posición del Sol y de otras estrellas era utilizada para calcular el tiempo, lo mismo que para orientarse en los largos recorridos que realizaban los comerciantes en sus rutas terrestres, guiados por la estrella polar, como menciona Coe³⁰ que también hacían los comerciantes mayas, con quienes los cholultecas mantenían relaciones comerciales.

De ello podemos deducir que una de las principales actividades de los sacerdotes era la de observar el movimiento de los astros, en un intento por registrar su trayectoria ligada con las temporadas de lluvias y de secas, tan importantes para los ciclos agrícolas y los augurios consultados por los mercaderes, antes de aventurarse en sus prolongados viajes.

Como es de entenderse, encontrar un lugar en donde el paisaje que le rodea pudiese aprovecharse para marcar las salidas y puestas de Sol en fechas importantes del calendario solar, no es una tarea fácil, luego construir un basamento con la orientación adecuada para que su fachada coincidiera con las salidas o puestas de Sol en fechas previamente calculadas, debió ser la prueba de fuego de los sacerdotes-astrónomos cholultecas, que al igual que los de otros asentamientos, desde el Formativo lograron con éxito en Cuiculco³¹ y otros tantos sitios.

²⁸ Gabriel de Rojas, “Descripción de Cholula”, en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. I, núm. 6, 1927, p. 160.

²⁹ *Ibidem*, p. 162.

³⁰ Michael D. Coe, *Los mayas, incógnitas y realidades*, México, Diana, 1989, p. 201.

³¹ Johanna Broda, *op. cit.*, pp. 173-199.

Restos óseos humanos: patrimonio no valorado

Los restos óseos humanos son parte del patrimonio biológico y cultural de nuestro país, no obstante que su importancia es poco reconocida por científicos e instancias gubernamentales. Entre las principales causas que originan su invisibilidad están la ignorancia sobre lo que representan como evidencia directa de los grupos culturales pasados y contemporáneos, lo mismo que el desconocimiento sobre su potencial informativo, capaz de hacer aportaciones científicas a través de distintos tipos de enfoques y análisis: nutricional, salud-enfermedad, actividad, modo de vida, morfología, composición biológica, antecedentes genéticos, migración y mestizaje de poblaciones, prácticas culturales, entre otras.

Por ello, el objetivo de este trabajo es examinar los factores que han provocado su indiferencia o no valoración dentro de los discursos oficiales y hacer énfasis en los alcances de la investigación antropológica a través del estudio de las osamentas humanas.

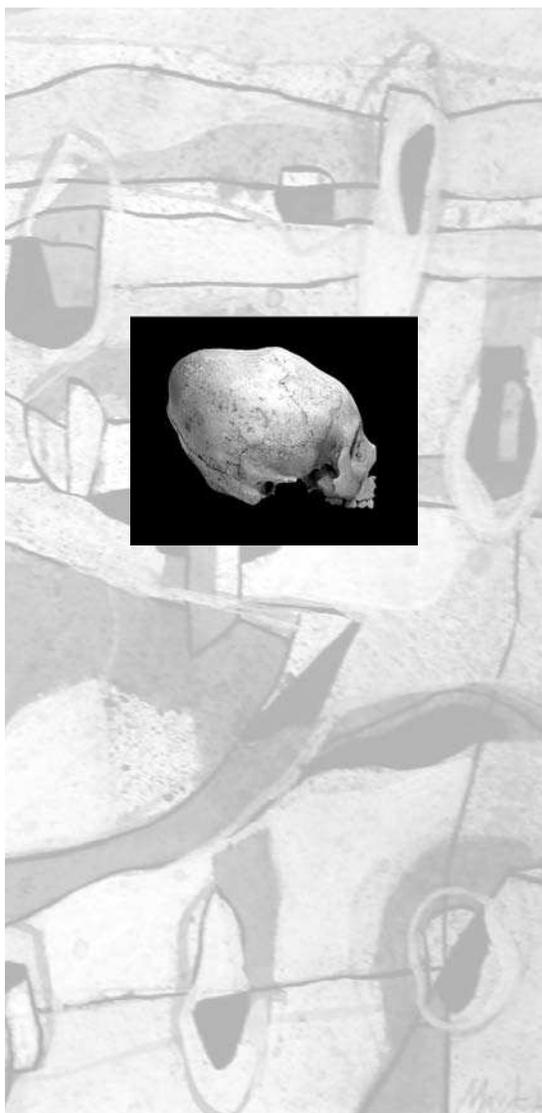
La construcción del patrimonio

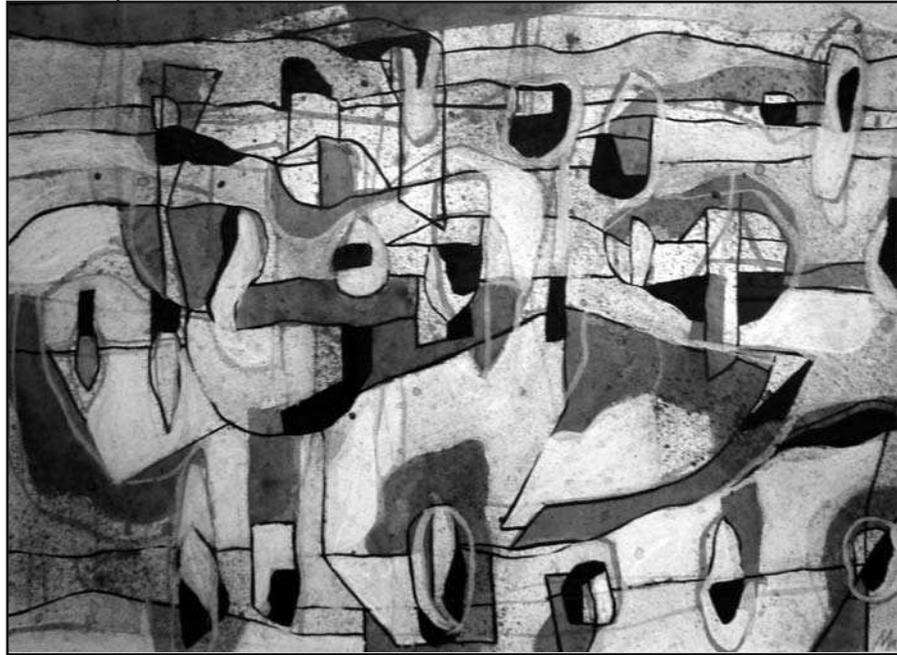
El término patrimonio se refiere “a lo nuestro”, “lo que tenemos”, “lo que nos pertenece”. Lo que ha sido de nuestros antepasados y nos ha sido heredado, o bien hemos obtenido y nos pertenece en el presente, generalmente haciendo alusión a objetos materiales. Mientras que si hablamos de patrimonio cultural, éste es una construcción social, conformado por objetos, tangibles o intangibles, que simbolizan y representan una determinada identidad.

El patrimonio de unos años a la fecha ha sido el tema en boga.¹ Ha servido para despertar nacionalismos, reforzar identidades mediante sistemas

* Centro INAH Campeche.

¹ A partir de la década de 1960, con la masificación y globalización del fenómeno turístico, el patrimonio se espectaculariza: procesos productivos, ceremonias y rituales, culturas enteras se convierten en artículo de consumo, ya sea para la televisión o el turismo cultural; Llorenç Prats, “Antropología y Patrimonio”, en *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabrigat*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 296.





de símbolos susceptibles de provocar adhesiones colectivas, de movilizar voluntades y de atraer el turismo.² Variando de una época a otra, de acuerdo con los intereses que gobiernan, los criterios de selección, la inclusión y la activación patrimonial.

Estos criterios se rigen fundamentalmente en tres propiedades: naturaleza, historia e inspiración creativa o calidad estética. A partir de estos mismos se constituye un *pool* virtual, un *paquete* potencial de recursos patrimoniales (de referentes simbólicos) que, en sí mismo, no constituye patrimonio alguno hasta que no es *activado* por alguna versión ideológica de la identidad. Estas versiones ideológicas de la identidad parten de unas ideas y de unos valores, en principio, coherentes entre sí y más o menos, relacionadas con los intereses de quienes las promueven, que se expresan en forma de discurso y se condensan en símbolos.³ Las instancias de activación patrimonial son generalmente el poder político, las instituciones gubernamentales y en menor medida la sociedad civil y especialistas académicos; estos últimos siempre y cuando cuenten con el apoyo o el beneplácito de los que sustentan el poder. Por tanto, si no hay poder no hay activación del patrimonio.

De ahí que la mayor parte de los elementos reconocidos como patrimonio tienen que ver con la exaltación de la identidad nacional, que obedece principalmente a intereses políticos y turísticos. En México, los principales exponentes del patrimonio han sido los restos arqueológicos, los cuales han jugado un importante papel en la construcción de la identidad nacional al evocar la grandeza ancestral de las civilizaciones prehispánicas; esta nostalgia ha estado presente desde el mismo origen de la nación, ejemplo de ello es la creación de instituciones y leyes para su protección.⁴

En las décadas de 1970 y 1980, el uso ideológico de los restos arqueológicos se combinó con su aprovecha-

miento económico. De esta manera se crearon leyes de protección al patrimonio cultural, enfocadas en los bienes materiales muebles e inmuebles, ya fueran arqueológicos, históricos y recientemente los bienes culturales contemporáneos,⁵ poniendo especial interés en la protección de los bienes naturales de las zonas arqueológicas, los monumentos, tradiciones, comida, lenguaje, costumbres, producción cultural, objetos materiales, llámense herramientas, figurillas, piezas arqueológicas e históricas, entre otros.

¿Y qué hay de los restos de los hacedores de toda esa producción cultural e histórica, en este caso, los restos humanos ya sean huesos o cuerpos momificados, a través de los cuales pueden ser identificados gran parte de los elementos culturales, sociales, económicos, tecnológicos, de salud, migración, entre otros, de las poblaciones antepasadas que forman parte del patrimonio histórico cultural de todos los mexicanos?

El discurso oficial los ha dejado de lado, su mención

² *Ibidem*, p. 294.

³ *Ibidem*, p. 295.

⁴ Ignacio Rodríguez García, "Mexicanos y extranjeros: sobre la valoración turística del patrimonio arqueológico", en *Diario de Campo*, Suplemento núm. 27, noviembre de 2003, p. 20.

⁵ Como ejemplo de esto, la Ley sobre Protección del Patrimonio Cultural de Baja California Norte establece como patrimonio a las obras artísticas, científicas y tecnológicas *creadas en la actualidad o que se creen en el futuro* por los habitantes del estado. Ley publicada en el *Periódico Oficial* del estado el 18 de agosto de 1995. Única en su tipo cuando la tendencia universal hasta ahora es proteger los bienes del pasado; Cfr. Julio César Olivé Negrete y Bolfy Cottom, "Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas", en *Leyes estatales en materia de Patrimonio Cultural*, t. I, México, INAH, 1997.



como parte del patrimonio de la nación mexicana sólo lo encontramos en la “Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas”,⁶ en su capítulo III, artículo 28, que los define como monumentos arqueológicos, propiedad de la nación.⁷

Artículo 28. Son monumentos arqueológicos los bienes muebles e inmuebles, producto de culturas anteriores al establecimiento de la hispánica en el territorio nacional, así como **los restos humanos** (las negritas son nuestras), de la flora y de la fauna, relacionados con esas culturas.

En su artículo 36, esta misma Ley establece de manera implícita que éstos son también bienes materiales históricos cuando pertenezcan al periodo que va de los siglos XVI al XIX, y sean encontrados en un inmueble perteneciente a dicha época. Fuera de esta Ley, su mención está ausente en cualquier otra referen-

⁶ Promulgada el 28 de abril de 1972, y publicada el 6 de mayo del mismo año.

⁷ Al considerarse éstos como bienes propiedad de la nación susceptibles de declaratoria de utilidad pública, no pueden ser transportados, exhibidos o reproducidos sin autorización expresa del INAH. Aún más, “toda clase de trabajos materiales para descubrir o explorar monumentos arqueológicos, únicamente serán realizados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia o por instituciones científicas o de reconocida solvencia moral, previa autorización”, del INAH (artículo 30 de la “Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas”).

te a patrimonio ya sea federal o estatal, dejando de lado además, aquellas osamentas pertenecientes al siglo XX y contemporáneas.

Artículo 36. Por determinación de esta Ley son monumentos históricos:

I. Los inmuebles construidos en los siglos XVI al XIX, destinados a templos y sus anexos: arzobispados, obispados y casas curiales; seminarios, conventos o cualesquiera otros dedicados a la administración, divulgación, enseñanza o práctica de un culto religioso; así como a la educación y a la enseñanza, a fines asistenciales o benéficos; al servicio y ornato públicos y al uso de las autoridades civiles y militares. **Los muebles que se encuentren o se hayan encontrado en dichos inmuebles** (las negritas son nuestras) y las obras

civiles relevantes de carácter privado realizadas de los siglos XVI al XIX inclusive.

Los restos óseos humanos

*Lo intangible también está en lo muerto: una deformación craneana [intencional] es un rasgo cultural.*⁸

Gran parte de la investigación antropofísica en México ha sido realizada a través del análisis en restos óseos humanos prehispánicos, coloniales y escasamente en osamentas contemporáneas. Dicha investigación se ha visto truncada en muchas ocasiones por la falta de materiales, el mal estado de conservación de éstos, la alteración de su contexto, la ausencia de una excavación metodológica, el desinterés de investigadores y el desconocimiento de la población en general. Esto último obedece, principalmente, a un oscurantismo sobre la gran cantidad de información que los restos óseos pueden aportar a través de análisis apropiados, a la ausencia de valor monetario u estético que éstos pueden tener, e incluso, a la pereza que provoca (en algunos) su excavación, registro, restauración y preservación.

⁸ Gerardo Velásquez, “Cuando nadie sea nada y todo quede mutilado (Lo intangible del teatro festivo popular)”, en *Diario de Campo*, Suplemento núm. 3, septiembre de 1999.

Los huesos humanos no sólo son restos materiales inertes de sujetos que una vez tuvieron vida, hacedores de gran parte de la cultura y de las condiciones que actualmente poseemos; son objetos vivos con un valor inagotable que pueden proporcionar incluso mayor información que una vasija, una pieza arqueológica o un edificio monumental. Representan un vestigio biológico y cultural de las poblaciones del pasado, que ayudan no sólo a describir a un individuo o una población, sino además elementos esenciales en la interpretación de las dinámicas biológicas, sociales e históricas del grupo estudiado en un tiempo y espacio determinados. Los huesos humanos proveen gran cantidad de datos respecto a las características físicas, condiciones de vida, salud, nutrición, actividad de los individuos, simbolización de las formas y rituales de enterramientos que en su momento formaron parte de las costumbres y tradiciones a las que pertenecieron.

La recolección e interpretación de la información comienza desde el momento mismo de la excavación, por tanto, los huesos y el contexto físico sea arqueológico, histórico, colonial o contemporáneo son la parte inicial y esencial de todo estudio osteoantropológico. De esta manera, es necesario que sea reconocida la importancia de la preservación de los restos óseos humanos y del contexto espacial-histórico en el que son hallados, en la práctica científico-académica y por la sociedad civil, así como en la elaboración y planeación de proyectos de protección y sustentabilidad del patrimonio. En el sentido de que éstos constituyen una fuente primordial y directa en la reconstrucción de las condiciones ecológicas, sociales y culturales de las poblaciones.

Aportes al conocimiento del pasado biológico y cultural mediante los restos óseos humanos

El estudio óseo puede ser realizado a nivel individual y/o poblacional, ya sea descriptivo, o bien interpretativo y analítico. Ambos se complementan y han sido efectuados en nuestro país, principalmente por espe-



cialistas en el campo de la antropología física, desde principios del siglo XX. Desde sus orígenes, los estudios óseos han estado ligados y supeditados a las investigaciones arqueológicas, por lo que la mayor parte han sido dirigidos al conocimiento biosocial de los grupos prehispanicos.

Los temas en relación al contexto funerario en el que son hallados los restos óseos se centran en establecer el sistema de enterramiento y las costumbres funerarias de la población, la temporalidad y el tipo de asentamiento.

Los huesos, por su parte, son abordados, como ya se mencionó, desde el nivel descriptivo basado en la observación y en la métrica (medidas óseas), realizando comparaciones morfológicas para establecer las características biológicas (edad, sexo, estatura), la caracterización física de los antepasados, la afinidad biológica entre un grupo poblacional y otro, la presencia de patologías, alteraciones o modificaciones culturales, entre otros.

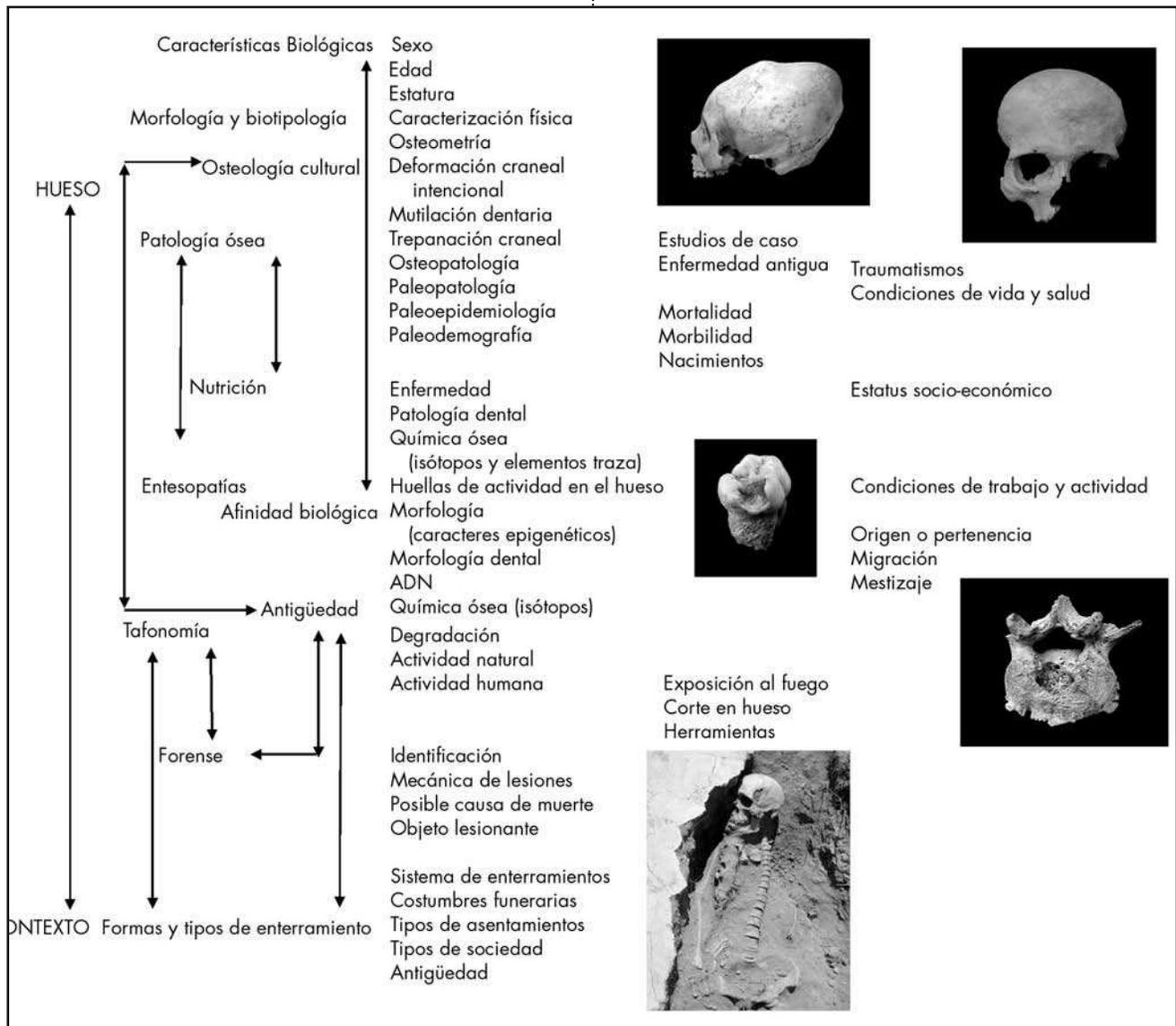
Estos aspectos, como lo es por ejemplo la deformación craneana intencional y la mutilación dentaria, no sólo arrojan información cultural respecto a costumbres, sino también en relación con posibles conceptos de belleza o diferenciación social por estatus económico o social, alteraciones óseas y patológicas acompañadas a la actividad cultural, entre otros factores. Asimismo, otorgan la temporalidad a estas prácticas culturales arraigadas durante la época

prehispánica en toda Mesoamérica, erradicadas con la llegada de los españoles.

Análisis más complicados y que van más allá de lo descriptivo son los enfocados a las condiciones de vida, salud y nutrición en poblaciones antiguas. En los que además del diagnóstico de posibles enfermedades padecidas en vida, es posible establecer si los individuos estuvieron sometidos a un estrés que obedeció a presiones ambientales, elementos patógenos, filtros culturales y/o a la propia capacidad de respuesta. En los que

si se logra abordar y analizar el medio ambiente físico, el social e histórico en el que estuvieron involucrados, puede llegar a establecerse el papel que jugó la organización política, económica y cultural en su modo y estilos de vida y, por ende, en sus condiciones de salud y nutrición.

En este último aspecto, la nutrición, los resultados son también muy enriquecedores. Los estudios no sólo se enfocan en establecer el tipo de dieta a través de las afecciones dentales provocadas por determinado tipo y



Esquema 1. Aportes al conocimiento del pasado biológico y cultural a través del análisis óseo.

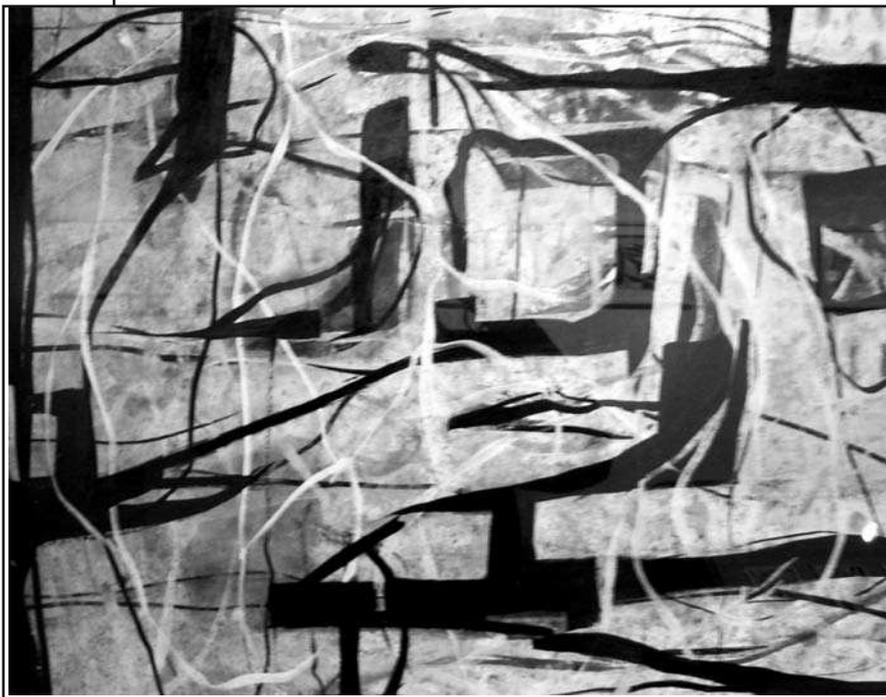
cantidad de alimentos; sino además, en entender el complejo proceso de la alimentación que va más allá de la ingesta de comida, así como los elementos culturales, sociales, económicos y tecnológicos que se ven involucrados en la adquisición y consumo de alimentos. Por lo tanto, el objetivo es establecer patrones de subsistencia y su relación con la estructura socio-económica de la población abordada.

De igual manera, la cantidad de sujetos enterrados, la edad al momento de la muerte, la frecuencia de enfermedades por sexo y edad, delinearán patrones de mortalidad y morbilidad (enfermedad), obteniendo datos paleodemográficos y paleoepidemiológicos.

La afinidad biológica, es decir, la procedencia, pertenencia y familiaridad de ciertos grupos humanos es también posible de predecir a través de la frecuencia de ciertos caracteres específicos (caracteres epigenéticos), morfología y morfometría dental, análisis de ADN y estudios químicos como el análisis de isótopos, en los que a través de la frecuencia de éstos en el hueso, es posible asociarlo al tipo de alimentación en determinada región del planeta y rastrear de esta manera la procedencia del o los individuos.

Otro aspecto importante son los análisis tafonómicos, bioquímicos e histológicos, particularmente cuando los restos óseos se encuentran muy fragmentados y en un precario estado de conservación, como en su mayoría sucede, siendo esto un problema muy frecuente que afecta directamente la preservación del patrimonio óseo.

En este sentido podemos seguir enumerando una gran variedad de información obtenida a través del análisis óseo en adición con el contexto (Esquema 1). Pero además, es necesario mencionar que en todo este trabajo un factor indispensable es la interdisciplinariedad técnica y científica que interviene no sólo en la investigación, sino también en la exploración, preservación y valoración de los materiales óseos. Todos los involucrados tienen el compromiso de investigar y obtener la mayor cantidad de resultados exactos y fidedignos, pero sobre todo la obligación de preservar

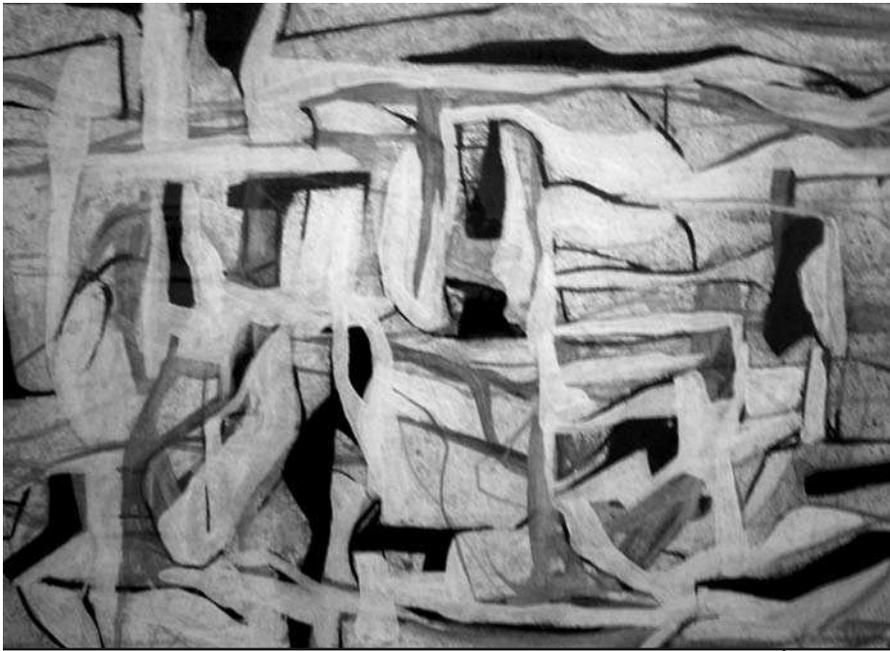


y proteger los elementos humanos que están manipulando, experimentando y observando. Partiendo desde el trabajador en campo, el arqueólogo y el antropólogo involucrados en la excavación y/o recuperación de los elementos, hasta el especialista que extrae ADN de la cámara pulpar de un molar. Debido a que éstos constituyen parte del patrimonio nacional y una vez destruidos o desaparecidos, se llevan consigo toda clase de información que constituye también el patrimonio cultural de la sociedad.

Para que esto no suceda es necesario crear conciencia y promover su protección al interior de la academia, a nivel autoridad y en la población en general. Un primer paso es quizá la difusión de los alcances de la investigación.

Pérdida de los restos óseos humanos

Entre los principales problemas a que se exponen los restos óseos es su mal estado de conservación y preservación. La mayoría de las osamentas recuperadas se encuentran incompletas, con elementos fragmentados e incompletos. Una de las principales causas es la condición agreste del suelo en el que fueron depositados,



en el que intervienen también el clima, la temperatura, la humedad, la compactación del terreno, la presencia de fauna y flora.

Pero otro tipo de afección sobre la que incluso puede tenerse un control y que afecta por igual o incluso peor, es el saqueo producido por sujetos en los que ni siquiera el resto óseo es el objetivo a saquear, sino las piezas arqueológicas, en su mayoría ofrendas funerarias que se encuentran circunscritas al entierro, y por ende al elemento óseo, el cual es removido y generalmente destruido en la obtención de los bienes arqueológicos. En ocasiones este desinterés es también patente en arqueólogos y antropólogos, quienes sólo se enfocan en la exploración y consolidación de los vestigios arqueológicos monumentales o vasijas, en el cumplimiento de un rescate o salvamento, o en la pronta culminación de un proyecto. Con ello se provoca una exploración selectiva, inconclusa, apresurada y mal realizada, obteniendo una muestra ósea reducida, mal conservada y no representativa de toda la población. Muestra que frecuentemente carece de un buen registro y de información arqueológica que permita mayores inferencias a partir del estudio óseo, debido a que la mayor parte de las veces que son excavados o encontrados restos óseos humanos, está ausente el especialista.⁹

⁹ El encargado de la recuperación ósea debe ser realizado por el especialista en la materia. Esto está estipulado en el Reglamento del Consejo de Arqueología, en su capítulo II, De los Proyectos

Por otra parte, generalmente no se cuenta con la infraestructura necesaria para su limpieza, estudio y mucho menos su preservación. Así como también se carece del apoyo por parte de las instancias gubernamentales para promover su protección, o que sean considerados en la promoción de leyes de protección al patrimonio.

Situación actual

Es necesario asumir que el principal valor de los huesos humanos no sólo radica en su antigüedad (vestigio arqueológico e histórico *per se*), valor sentimental, valor estético (cráneos deformados, con mutilación e incrustación

dentaria, huesos decorados, esgrafiados, etcétera) que algunos en ellos pudieran ver, ni mucho menos en el uso económico que de ellos se pueda hacer, sino en la gran cantidad de información histórica, antropológica y cultural tangible e intangible que su estudio puede aportar.

Finalmente, si se parte de que el patrimonio es una construcción social, la meta no es simplemente que los restos óseos humanos sean tomados en cuenta o mencionados dentro de los discursos oficiales y las leyes elaboradas para su protección, sino que además sean reconocidos por las instancias gubernamentales y la población en general como vestigios humanos que constituyen un elemento más del mundo patrimonial de la humanidad, que encierran nuestros orígenes y nuestro pasado biológico y cultural. Para ello, es necesario y es nuestra responsabilidad difundir su importancia y valor, poniendo al alcance de público en general los resultados obtenidos. Así como, promover la creación de la infraestructura adecuada para su estudio, protección y preservación.

Arqueológicos, artículo 13, que a la letra dice: “Toda excavación arqueológica deberá contar con los materiales básicos de conservación y personal calificado para su empleo, y así poder preservar cualquier tipo de objeto arqueológico (orgánico o inorgánico), fundamentalmente aquellos que por su fragilidad puedan destruirse, total o parcialmente, *in situ*, en el transporte y estudio”; *Cfr.* Julio César Olivé Negrete y Bolfy Cottom, *op. cit.*

Fermin Alí Cruz Muñoz*
María Estela Muñoz Espinosa**
Alejandro Alí Cruz Muñoz***

PATRIMONIO CULTURAL

Arquitectura sacra contemporánea en el Estado de México



Valde cupit Mater Ecclesia ut fideles universi ad plenam illam, consciam atque actuosam liturgicarum celebrationum participationem ducantur, quae ab ipsius Liturgiae natura portulatur et ad quem populus christianus, genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis

[La santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la liturgia misma y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido]¹

A partir de la culminación del Concilio Vaticano II, iniciado por el Papa Juan XXIII en la ciudad del Vaticano, en Roma, la nueva Iglesia se rige bajo nuevos procedimientos establecidos a finales del año de 1965, fecha que terminó la tercera y última etapa del Concilio.²

A partir de entonces las construcciones de los templos adquieren nuevos conceptos o soluciones arquitectónicas, tanto en exteriores como en interiores, y como respuesta a las transformaciones simbólicas y funcionales en las actividades de la liturgia.

Aquí presentamos tres ejemplos de construcciones análogas de templos del Estado de México, donde se ejemplifican los cambios importantes tanto de fachadas desornamentadas como de la disposición de las plantas arquitectónicas cuya forma preponderante es circular. Ante esta nueva disposición formal que facilita las condiciones de los espectadores, desaparece la tradicional conformación de plantas rectangulares que por siglos permaneció como solución arquitectónica, dando paso a naves cuya fun-

* Facultad de Arquitectura, UNAM.

** Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

*** Universidad Intercontinental.

¹ C. Floristán, *Concilio Vaticano II*, t. I, Madrid, Editorial Católica, 1964, p. 12.

² Eduardo Sota (coord.), *Concilio Vaticano II: logros y tareas*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

ción definiría la jerarquía del templo a un solo espacio, integrando todas las actividades.

Los tres conjuntos arquitectónicos que aquí se estudian, de estilo sencillo, marcan una nueva etapa de diseño de la arquitectura religiosa de finales del siglo XX, como resultado de la realización de actividades en la nueva liturgia.

El estudio se divide en tres categorías de análisis: *primera*, el aspecto formal, enfocado a la descripción de la construcción geométrica, observando que las formas circulares o cuadradas son las más utilizadas en las plantas arquitectónicas; este aspecto analiza también elementos de diseño como el color, texturas, cualidades formales, criterios de ordenamiento e iluminación; *segunda*, el aspecto funcional, que analiza la relación entre el usuario y el espacio interior del templo, en el marco de decreto del Concilio Vaticano II que promueve una mayor participación de la asamblea en la liturgia y la presencia de las diferentes personas que participan en ella; el espacio interior se subdivide a su vez en diferentes áreas, las cuales se explicarán posteriormente; *tercera*, el aspecto técnico constructivo, cuyo objetivo principal es establecer la aplicación de la tecnología para construir las nuevas propuestas de diseño arquitectónico, la dotación de servicios y en especial la iluminación artificial.

En un plano general, los templos se dividen en cuatro grandes espacios, los cuales están en función de las actividades a realizar en ellos y del fin de estos conjuntos arquitectónicos. En el caso de los tres ejemplos retomados, se localizan en áreas suburbanas, las cuales presentan una baja densidad de población. Por esta razón, los espacios contienen las viviendas de los sacerdotes o monjas que albergan.

El primer gran espacio tiene que ver con las actividades relacionadas con las funciones de habitación, formación y preparación de los aspirantes para el sacerdocio.

El segundo gran espacio y más importante es el templo, que a su vez se subdivide en el presbiterio y la asamblea. En el presbiterio se encuentra el altar donde se oficia la misa y se localiza una gran mesa de madera o de piedra, con los ornamentos de la liturgia y que



actualmente está al frente del pueblo. A un lado se halla el ambón, que sirve como soporte al libro de las lecturas del sacerdote durante la eucaristía. La sede está detrás de la gran mesa, y en ella se encuentran las sillas para uso de los sacerdotes durante la celebración de la liturgia.³ El espacio de la asamblea está destinado para los fieles que asisten y participan en la misa, por lo que las condiciones de isóptica y acústica determinan un diseño similar al de un auditorio, logrando una focalización visual.

Estos templos portan capillas aisladas, unas para alojar alguna imagen de algún santo o patrono del lugar, o de alguna virgen; otra capilla es normalmente para el sagrario, donde se guarda el cáliz con las hostias y el vino. Este espacio cobra gran importancia y se ha jerarquizado a partir del Concilio Vaticano II, ya que es donde se guarda “la carne y sangre de Cristo”.

Los bautisterios fueron replanteados por el Concilio Vaticano II, pasando como el rito de la purificación personal a una celebración litúrgica de incorporación a la asamblea. Ante esta situación, la ubicación de la pila bautismal dejó de estar localizada en una capilla aislada, incorporándola ahora al área de la asamblea, permitiendo así a los fieles su participación en esta celebración litúrgica.

Por otro lado, el púlpito, como espacio donde el sacerdote se ubicaba para dar su sermón y que se encontraba en un área superior, ahora ha desaparecido. Esta actividad se realiza en la actualidad al mismo nivel de la asamblea y cercana a ésta, aumentando de esta forma la relación entre oyentes y oficiante.

El tercer gran espacio de los conjuntos arquitectóni-

³ Ignacio Cabral, *Los símbolos cristianos*, México, Trillas, 1995.

cos religiosos está destinado para el servicio pastoral, que es indispensable en la liturgia y da un servicio social a la comunidad del lugar, permitiendo a los religiosos estrechar su relación con la sociedad.

Por último, el cuarto gran espacio es el área administrativa, donde se llevan a cabo las actividades propiamente dichas para el desarrollo de la comunidad cuando lo solicitan.

Iglesia carmelita

Su trazo compositivo se da a partir de un eje donde el templo sirve de remate visual del acceso, logrando así su jerarquía en relación con el diseño del conjunto del convento. Como elementos secundarios están las habitaciones de las monjas, con las que se establece una relación directa con el templo, al localizarse lateralmente respecto al eje principal.

El interior del edificio se diseñó mediante una distribución radial, cuyo centro es el presantuario, que sin embargo no llega a ser el elemento jerárquico del templo. Alrededor se encuentran la asamblea y el presbiterio, siendo este último el elemento más importante del templo, por su actividad y por ser el punto focal de la asamblea dado el acomodo de su mobiliario.

En el perímetro se ubican las capillas, el acceso, el área de purificación física y los confesionarios. Estos espacios, a diferencia del área central, y debido a la altura de piso a techo, poseen una escala acorde a la humana como respuesta a las actividades semiprivadas que en ellos se realizan.

No obstante que la planta del templo es de forma cuadrada, la envolvente del espacio interior es circular, a diferencia de los antiguos templos de espacios interiores rectangulares, que se desarrollaban antes del Concilio. Esto se debe a que en el acto litúrgico, la asamblea forma parte activa en dicho evento, cantando y orando. Por otro lado, esta nueva disposición del espacio ayuda a la isóptica y la acústica del edificio.

Las dimensiones del templo, a pesar de alcanzar una altura máxima de 10 m en su interior, ya no son tan altas como las fachadas

de los viejos templos, incluyendo la torre del campanario, la cual reduce claramente su altura.

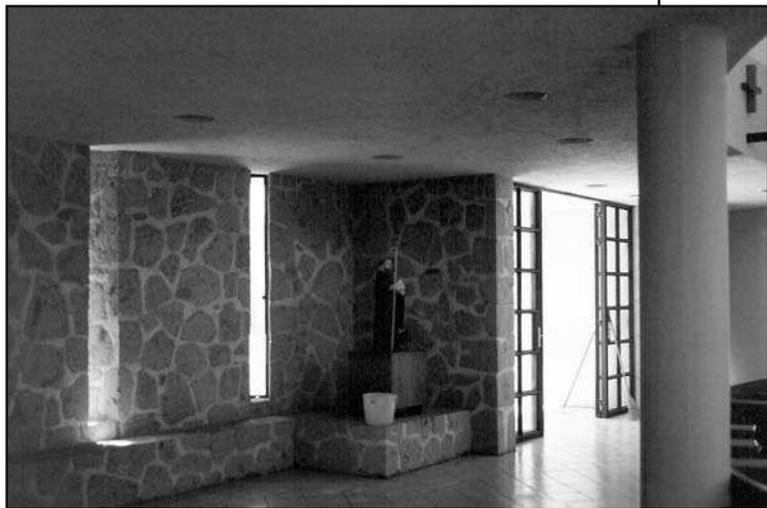
La fachada guarda una proporción de uno a tres en su cuerpo principal y en la torre del campanario, proporción usada desde las iglesias góticas porque simboliza la santísima trinidad. Por lo mismo el templo se divide en tres cuerpos horizontales, mientras que la torre del campanario, respondiendo a esta proporción, tiene una altura de tres veces el ancho de la misma.

El interior del templo es de una escala semimonumental al edificio, dando la sensación de gran altura, pero en menor medida con relación a los antiguos templos, beneficiando la acústica en el interior. En las capillas laterales la escala es de carácter antropométrica, lo cual responde a la jerarquía de los símbolos de la religión, quedando como principal la imagen de Cristo y como secundaria la del patrón del lugar, que por ser humano se utiliza una escala propia.

El salón de usos múltiples se encuentra debajo del templo, ofreciéndose este espacio para celebraciones vinculadas a eventos religiosos importantes. Su escala es humana, y no es visible en la fachada principal, aprovechando la topografía del terreno para iluminar y ventilar el espacio. Esto le da un carácter de espacio de importancia secundaria con respecto al edificio principal.

El elemento jerárquico en el diseño de conjunto es el templo, por sus actividades y posición espacial. En él se da prioridad al acceso por un remetimiento mayor que los del resto de la fachada, por una senda y por vegetación al lado de ésta.





En el interior se encuentra como elemento de primer orden el presbiterio, por lo ya mencionado anteriormente. En segundo lugar de importancia están el presantuario y la asamblea, el primero por su posición respecto al diseño, actividad e iluminación cenital, relacionada doctrinalmente con la iluminación de Dios; y la asamblea, por la importancia que tiene como espacio que da cabida a los fieles, quienes acuden a celebrar la liturgia, y por ser un espacio con mayor frecuencia de uso que el presantuario.

En el templo se percibe un mayor predominio del macizo sobre el vano, por razones climáticas. Los vanos de la techumbre brindan iluminación filtrada mediante vitrales de color ámbar y de forma curvilínea. Los vanos de los muros, están protegidos para el asoleamiento, por medio de remetimientos que tienen la función de parasoles, de forma cuadrangular.

En la fachada del templo el color predominante es el gris, ya que el significado connotativo es de sobriedad, penitencia y humildad, y corresponde con el color del material. La techumbre es blanca, y da una sensación de amplitud.

En el interior, el color predominante es el blanco por el aplanado de yeso y el ámbar, que se da por la iluminación natural a través de las ventanas ya mencionadas. El color ámbar tiene un significado connotativo de esplendor, santidad y poder divino, dejando en segundo término el gris. Destaca el color café del mobiliario, el cual significa solidaridad y sobriedad.

Durante los meses de marzo y abril se puede observar de manera más tímida pero presente el color púrpura que responde al año litúrgico de la cuaresma, además dicho color es característico de esta época del año por significar la penitencia.

La textura exterior es rugosa por la cantera de los muros y lisa en el área de concreto. En el interior existe también un equilibrio entre dichas texturas.

Se puede observar que la losa de el entrepiso y el pretil tiene una función de pauta, donde cambia la relación vano macizo y la forma entre los cuerpos, respectivamente.

El templo cuenta con tres accesos principales: el central, donde se entra en ocasiones especiales; el secundario, mediante el cual se accede al jardín lateral, y el tercero, que comunica el templo con las habitaciones de las monjas.

El vestíbulo sirve para la distribución a lo que son los confesionarios, la asamblea, las capillas y el área de aseo físico.

El diseño acústico de los confesionarios



permite la privacidad necesaria entre el sacerdote y el confesante, evitando así que se pueda escuchar cualquier diálogo hacia el exterior.

Las capillas se localizan en ambos extremos, una dedicada al santo patrono del templo, y la otra a la representación de Cristo, donde existe un área de estar a base de poyos.⁴

Existe un pasillo central y uno periférico para acceder a los asientos de la asamblea, los cuales son muebles fijos que cuentan con un área para colocar sus libros. Son usados por los fieles y las monjas del lugar, y su posición esta orientada para focalizar hacia el presbiterio.

El espacio necesario para recibir la misa se divide en la asamblea ya descrita y en el presantuario, el cual se localiza en el centro del templo, donde se realizan los eventos ceremoniales, colocándose ahí las personas importantes de la liturgia.

Como remate de la circulación central se encuentra el presbiterio, dividido en tres espacios interrelacionados y de carácter fijo: la sede, donde se sienta el sacerdote y sus ayudantes; el ambón, donde se leerán pasajes de la Biblia por los fieles, y el altar, que es donde se lleva a cabo el rito de la misa por el sacerdote y desde donde se coordina la misa.

La sacristía es el lugar donde se prepara física y espiritualmente el sacerdote para dar la misa. Existe un área de guardado y una mesa con una cruz en la parte central.

El sistema de cubierta es a base de conoides que convergen en un anillo de compresión, para transmitir las cargas a través de los muros perimetrales de cantera. Las losas perimetrales son de concreto armado y las ventanas de herrería negra.

El edificio cuenta con iluminación artificial indirecta alrededor del templo, mientras que el área de capillas y presbiterio con luz directa. La iluminación tiene especial importancia por las sensaciones espirituales que se crean debido a su ubicación. Para iluminar el



templo se utilizan ventanales en los muros orientados al norte y al sur. En los confesionarios, la capilla, el presantuario y la sacristía se utiliza iluminación cenital de color ámbar, que brinda la sensación de espiritualidad.



⁴ Se le da este nombre a las bancas cuando están fabricadas o elaboradas con piedra natural; *Vocabulario arquitectónico ilustrado*, México, Secretaría del Patrimonio Nacional, 1975.



Iglesia franciscana

El conjunto se encuentra regido por un eje compositivo desfasado respecto a su acceso. En el interior del templo se puede observar una disposición focal donde el área jerárquica es el presbiterio. En el frente se encuentra la asamblea y a los lados los confesionarios y el coro.

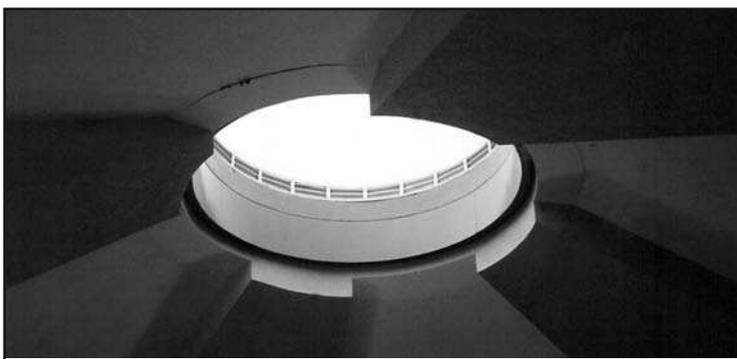
Se puede observar la geometría del edificio mediante una forma cónica truncada, con un macizo helicoidal que sobresale por su textura y su sensación de pesadez, donde se remata con un anillo de compresión, respondiendo a situaciones acústicas e isópticas. En la parte superior se culmina con una corona de doce volutas, que incluye una cruz en el centro, la cual representa la corona de Dios con sus doce apóstoles y Cristo al centro.

Su escala es de carácter monumental reduciendo esta altura en el coro y el área de criptas. Como elementos jerárquicos están el presbiterio y la cruz del mismo, por color, importancia simbólica y actividad. En el exterior se jerarquiza la cruz que está ubicada en el acceso principal por su importancia simbólica, color y material.

El templo tiene una relación de uno a tres vanos respecto al macizo. Dichos vanos se encuentran en la parte inferior con rematamientos para el clima caluroso de la zona y así evitar el soleamiento. El color predominante en el interior y exterior es el blanco. Los vanos de la fachada norte son de color anaranjado, azul claro y verde, los cuales significan acogimiento y alegría; esperanza, calma y devoción; el aspecto sagrado, la resurrección y tranquilidad, respectivamente.

El templo cuenta con dos accesos frontales, usados por los fieles, y un acceso trasero a través del cual accede el sacerdote de forma directa a la sacristía. Existe un pequeño vestíbulo que comunica al coro, a los confesionarios, a la asamblea y al área de criptas.





El coro se localiza en la parte superior derecha para tener mayor control de la audiencia, sin llegar a tener una jerarquía por posición, color o actividad.

Debido a que la concurrencia sólo está concentrada en el área de dormitorios de los monjes, el campanario es pequeño y se encuentra enfrente del templo.

La cubierta es una losa donde convergen las vigas en un anillo de compresión, que baja por columnas inclinadas hasta llegar a un peso muerto de concreto que sirve de cimentación. La techumbre es de concreto

armado, los acabados son aplanados de yeso y el piso es de loseta, con excepción del presbiterio que es de madera. Las ventanas están fabricadas con herrería de aluminio negro y los muebles de la asamblea son de color café, como algunos trapecios del lecho bajo de la losa.

La iluminación artificial es directa y en algunos casos dirigida. La ventilación se logra mediante rejillas en el anillo de compresión, al mismo tiempo que brinda iluminación cenital. Existen vanos bajos para la iluminación de los espacios en la periferia del edificio.

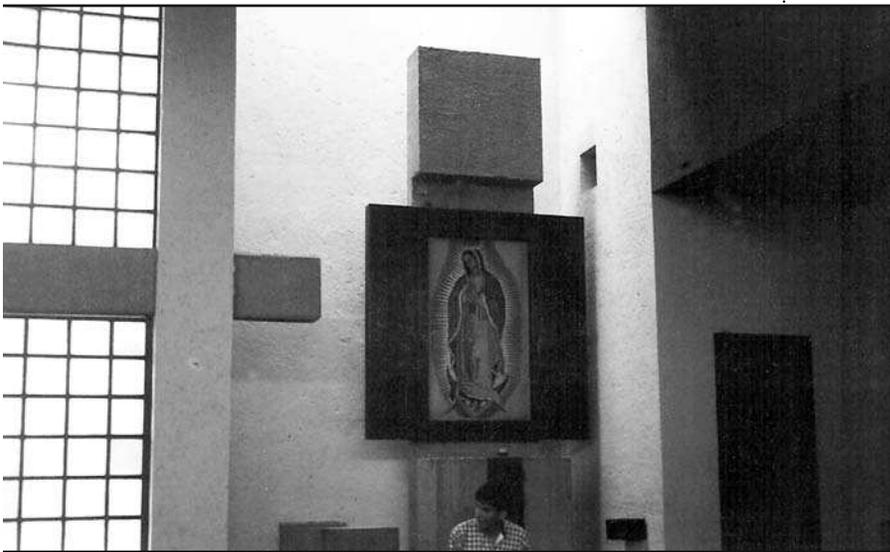
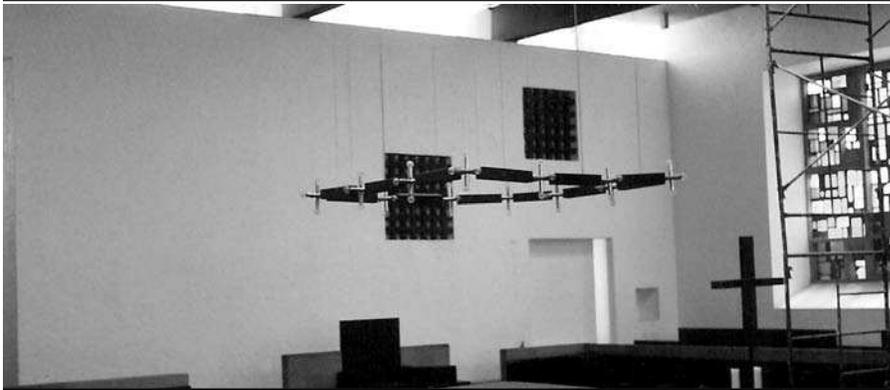
Iglesia dominica

La planta de conjunto cuenta con un estacionamiento que sirve de área de amortiguamiento para llegar al templo y al área administrativa, logrando así un distanciamiento del acceso para permitir mayor intimidad y privacidad. Este efecto se refuerza por un núcleo de árboles que evita su visibilidad desde el acceso. Una vez atravesado el estacionamiento, se llega a un vestíbulo el cual distribuye al interior del templo y a sus servicios administrativos.

En este conjunto se puede observar uno de los elementos fundamentales de diseño dispuestos por el Concilio Vaticano II, el cual consiste en aumentar el contacto con la naturaleza y que ésta forme parte importante del diseño de la arquitectura sagrada.

En el interior del templo se puede observar una disposición céntrica en cuyo origen se localiza el presbiterio, el cual se encuentra en un nivel inferior, con el objetivo de que pueda ser observado por toda la asam-





blea. En este presbiterio se encuentra incluido el órgano del coro, desapareciendo así un espacio específico para el mismo. En su alrededor se encuentra la asamblea y de forma más aislada se ubican el confesionario, la capilla del patrono del lugar y una capilla adicional para liturgias privadas.

La forma geométrica jerárquica en el templo es el paralelepípedo y la rectilínea, utilizando sólo formas puras. En la fachada principal se utiliza un remetimiento para dar juego de claros y oscuros, utilizando como recurso las adiciones y sustracciones para el diseño de esta fachada.

En el confesionario se puede observar una techumbre inclinada, que brinda una mejor acústica del confesante al confesor, y evita que las personas del exterior puedan escuchar declaración alguna.

La escala a nivel general es de forma monumental, dando una sensación de plena jerarquía a la asamblea. En lo que corresponde a las capillas secundarias y al confesionario, la escala es de forma antropométrica, lo cual genera una sensación de privacidad y de mayor acercamiento espiritual influido por los colores, la textura, la iluminación y el mobiliario.

Los altares secundarios se encuentran dentro de la asamblea principal y cuentan con una escala monumental que da una sensación de majestuosidad.

El elemento jerárquico por concurrencia óptica, actividad, iluminación y posición es el presbiterio en todas las capillas. Los altares secundarios se jerarquizan por su escala e iluminación. La construcción tiene un predominio del macizo sobre los vanos, los cuales están remetidos. Dicho remetimiento está directamente proporcionado con las dimensiones del vano, respondiendo principalmente al clima caluroso de la zona.

El color predominante en el edificio es el blanco de los muros, que significa pureza, paz y castidad. El color secundario es el ámbar, el cual proviene de los vitrales que significa

esplendor, santidad y poder divino. En el nicho donde se encuentra la virgen predomina el color rosa, el cual simboliza amor, inocencia y feminidad.

Nuevamente como consecuencia del Concilio Vaticano II se puede observar una capilla para el sagra-rio y el guarda de aceites, el cual cuenta con un área de

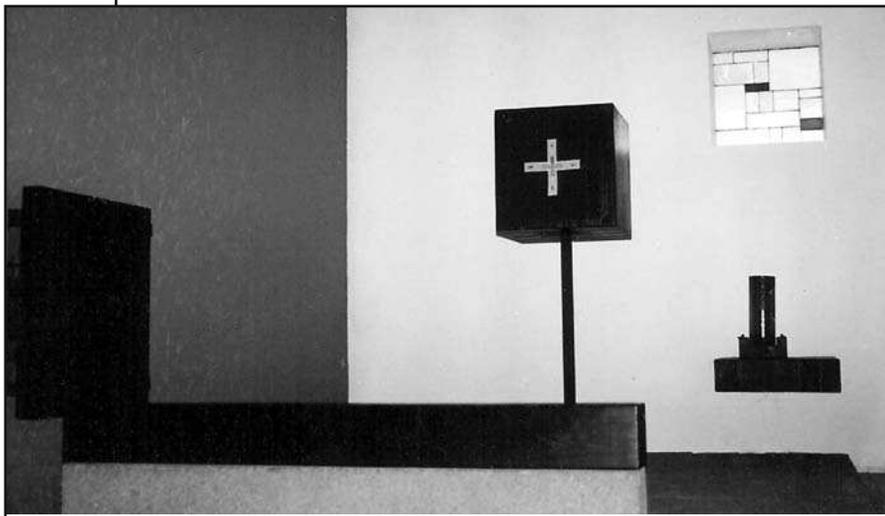
circulación exclusiva desde el altar. El campanario se encuentra simulado por una cruz, localizada cerca del acceso. La campana es pequeña, ya que sólo invoca a los sacerdotes del convento.

La cubierta está sostenida por un sistema de viguerías, el cual transmite la carga a los muros. En el caso de las capillas secundarias, la losa transmite la carga directamente a los muros. Las losas son de concreto armado, los acabados de tirol rústico y los muebles de madera de igual estilo, lo que da uniformidad a las texturas debido a que los pisos son elaborados de piedra de cantera.

La iluminación artificial es de forma directa, mientras que en el presbiterio es difusa, logrando así una jerarquía. En los nichos y en las capillas secundarias la iluminación es dirigida hacia los elementos simbólicos.

Conclusión

La construcción de templos en la actualidad se ha visto fuertemente transformada como resultado de una serie de cambios en los factores que determinan el diseño y la concepción de dichos géneros de edificio. Por un lado se presenta un conjunto de cambios relacionados con el simbolismo como reconfiguración de la Iglesia, en tanto institución que se adapta a las condiciones mundiales y evoluciona para atender a una sociedad en constante cambio. Es por ello que el Concilio Vaticano II responde a una serie de demandas en cuanto a la mayor incorporación de los fieles y congregaciones a los rituales de la misa y otras liturgias que forman parte de la vida de un católico. A pesar de que dichas modificaciones, expresadas en el Concilio, en ningún momento se refieren al diseño y disposición de espacios en un templo, la arquitectura manifiesta este cambio de concepción que trasciende en las actividades realizadas al interior de dichos espacios. La arquitectura contemporánea responde a estas necesidades y adapta los diseños para la realización de las actividades, aportando el ambiente necesario para alcanzar los requisitos espirituales.



De manera paralela, las tendencias arquitectónicas igualmente evolucionan para lograr espacios que cumplan los requisitos de percepción, simbólicos, estéticos y psicológicos que la sociedad solicita para la realización de actividades. Es por ello que encontramos una arquitectura llena de signos e interpretaciones con un mayor nivel de abstracción. El usuario tiene una estrecha relación con el espacio a través de sus sentidos, facilitando así las actividades destinadas en estos centros de feligresía.

Finalmente, el desarrollo tecnológico nos ha permitido diseñar espacios y construir figuras geométricas que en épocas anteriores sólo era posible mantenerlas en la mente creadora del arquitecto o en bocetos y planos conceptuales. No obstante, la mayor industrialización ha llevado a la fabricación en serie de materiales de construcción, ocasionando con ello una homogeneización de soluciones arquitectónicas que a la vez refuerza la actual globalización. El hecho es que los templos católicos son un claro ejemplo de la lucha por innovar, facilitada por la tecnología actual y la estandarización de espacios, materiales y sistemas constructivos predominantes en nuestros días.

No hay mejor pretexto para un arquitecto que un templo para desarrollar su capacidad creativa mediante la utilización de simbolismos, colores, formas, escalas y materiales, que al final alcanzarán la perpetuidad y trascendencia que durante siglos la Iglesia ha mantenido.

Circulación de bienes inalienables en los museos comunitarios.

Aportaciones para un nuevo concepto de patrimonio cultural

Como un fenómeno de emergencia social de las formas simbólicas de apropiación del patrimonio cultural, los museos comunitarios de México nacieron en la década de 1980 como un movimiento cultural espontáneo que encontró cabida en las políticas públicas en México y en el movimiento de la nueva museografía, que pretendió romper los esquemas del museo tradicional rígido para privilegiar al público como patrimonio preferente. La participación social en los museos comunitarios también plantea una construcción simbólica del patrimonio cultural y novedosos ajustes en las viejas disputas por el patrimonio cultural en la arena de la política local.

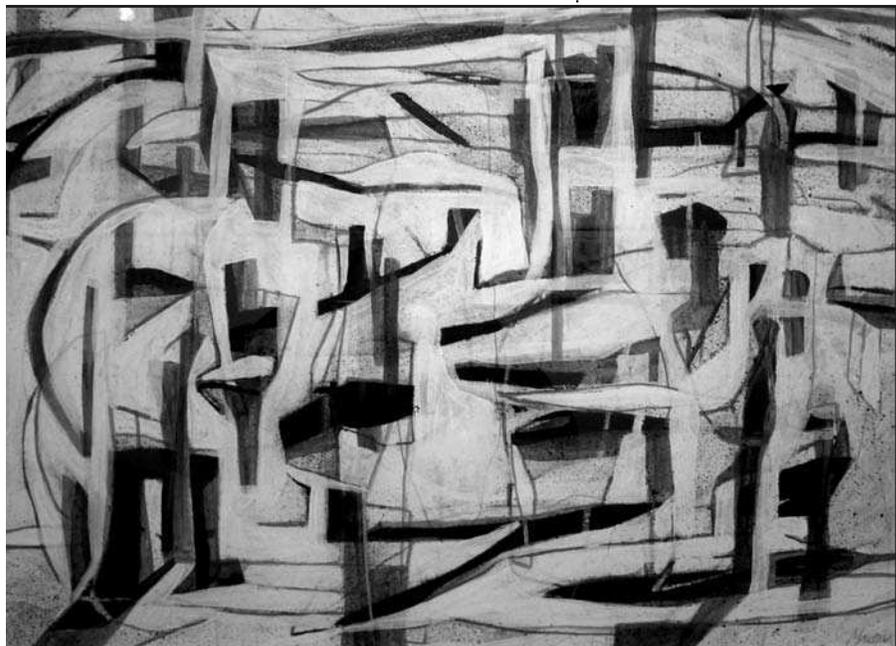
Una comunidad, una historia y un museo

[...] la cultura es la organización de la situación actual en función de un pasado.

Marshall Sahlins

Los museos comunitarios se ubican entre dos ideas antípodas. La primera, unida a los estudios que concluyen que los pueblos realizan la preservación de sus bienes patrimoniales para conservar y transmitir su historia, como si fuera una línea continua, única y natural entre pasado y presente. En el lado contrario, una concepción supuestamente asumida por los museos que ve a los objetos de la colección como transmisores de la cultura y la identidad de los pueblos, y que ignora las relaciones sociales y los significados agregados a los bie-

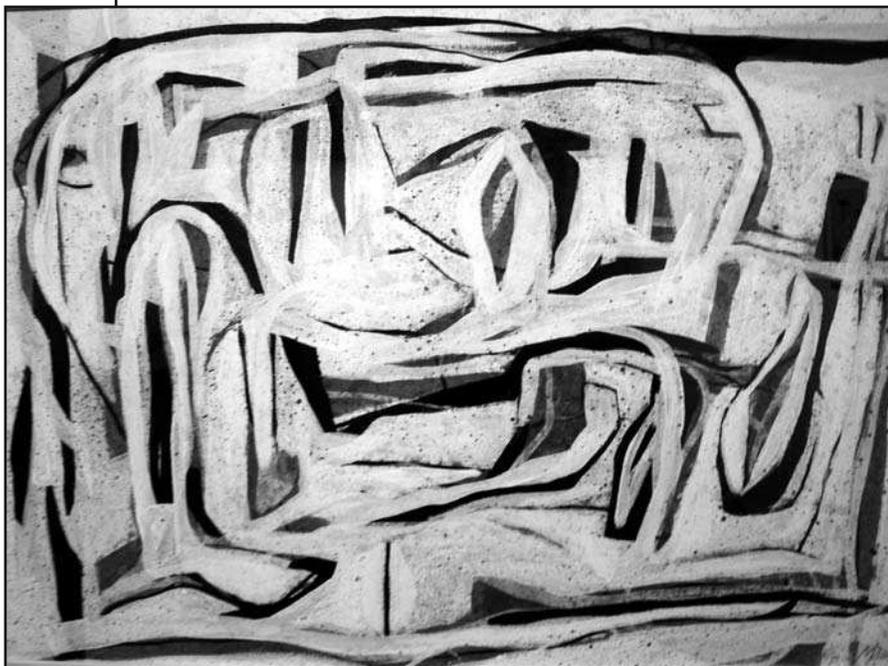
* Centro de Investigación en Ciencias Sociales, Universidad de Guanajuato.



nes a lo largo de la historia. Esta postura asume también que estos significados son reconstruidos de acuerdo con los intereses y horizontes culturales de quienes coleccionan y exponen; además, afirma que el patrimonio cultural expresa la solidaridad y la identidad de un grupo, siendo un lugar de confrontación y alianzas políticas que negocian lo que es patrimonializable.

La teoría de la reproducción cultural sostiene una postura del patrimonio cultural como construcción social y lleva a concluir que los bienes reunidos a lo largo de la historia, si bien son presentados como bienes colectivos, en realidad expresan las maneras desiguales en que son producidos y usufructuados por los distintos estratos sociales. Máxime en las sociedades latinoamericanas, que acusan un origen colonial, y sobre las que nos dice Maya Lorena Pérez-Ruiz: “[...] la construcción del patrimonio cultural que realizan las clases dominantes contribuye a reproducir las desigualdades culturales”.¹

Conviene retomar de Llorenç Prats la concepción de patrimonio como construcción social, a fin de dimensionar completamente las etapas de los objetos como aquí se propone. Según él, el patrimonio no se encuentra dado en la naturaleza y no es tampoco un fenómeno social, puesto que no se produce en todas las culturas ni en todos los periodos históricos. Es un artificio que es ideado por alguien (o en el decurso de algún proceso colectivo), en algún lugar y momento, para fines determinados e implica que puede ser históricamente cambiante, de acuerdo con nuevos criterios o intereses que determinen nuevos fines en nuevas circunstancias.² Toda vez que la reproducción y constitución cotidiana del patrimonio es desigual, su construcción social es hoy vista como una cualidad atribuible a determinados bienes o capacidades, que son seleccionados como preservables, de acuerdo con



jerarquías que valorizan a unas producciones y excluyen a otras.³

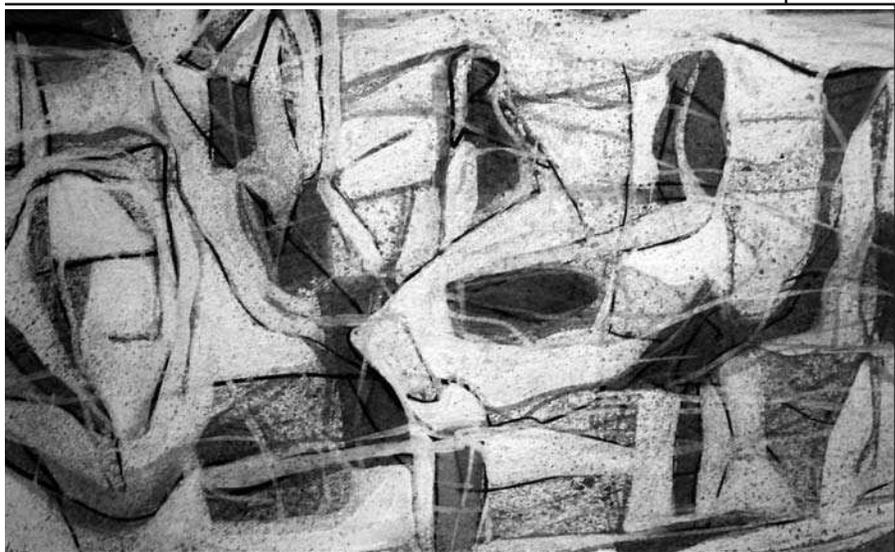
Desde un juicio reproductivista cultural, el patrimonio no pertenece a todos, aunque formalmente parezca ser de todos, como dice Néstor García Canclini, pues los grupos sociales lo hacen suyo de distintas maneras, debido a la manera desigual en que los grupos sociales participan en su formación.⁴ Pero trate-se de grupos subordinados, como los que controlan a los museos comunitarios, o del grupo hegemónico, el patrimonio como capital simbólico es un proceso social que es acumulable, renovable, productor de rendimientos y es apropiado de forma desigual por diversos sectores. Sólo un aspecto de la perspectiva de García Canclini falla en el caso de los museos comunitarios: el patrimonio cultural no siempre funciona como recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales, ni los sectores dominantes deciden qué bienes son superiores y merecen ser conservados. Si bien es verdad que la desigualdad estructural impide reunir todos los requisitos para acceder en la misma

¹ Maya Lorena Pérez-Ruiz, “Construcción e investigación del patrimonio cultural. Retos en los museos contemporáneos”, en *Alteridades*, año 8, núm. 16, julio-diciembre de 1998.

² Llorenç Prats, *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel, 1997.

³ Ana Rosas Mantecón, “Las jerarquías simbólicas del patrimonio: distinción social e identidad barrial en el Centro Histórico de la ciudad de México”, consultado el 12/12/2001, en Ciudad virtual de antropología y arqueología, www.equiponaya.org

⁴ Néstor García Canclini, en Jaime Cama Villafranca y Rodrigo Witker (coords.), *Memoria del Simposio Patrimonio y Política cultural para el siglo XXI*, México, INAH (Científica, 296), 1994.



forma a la conservación y uso del patrimonio, la sociedad civil agrupada en comités de museos comunitarios ha hecho uso de diversas estrategias y medios para adueñarse del patrimonio local.

Ante la evidencia de que el patrimonio nacional sólo recoge los testimonios vinculados a la experiencia de los grupos dominantes, siendo éstos y únicamente éstos dignos de conservación, hoy se plantea el desinterés de los grupos populares por la cuestión patrimonial. Serían más las condiciones desiguales en las que el patrimonio se ha constituido, así como las repercusiones políticas que esto tiene para el presente, que la falta de un conocimiento de nuestra herencia cultural. El museo comunitario trata de salvar las condiciones de constitución del patrimonio, involucrando a las clases populares.

La concepción del patrimonio como acervo es estática, pues asume que su definición y apreciación se encuentra al margen de conflictos de clases y grupos sociales. Asimismo, si bien es cierto que el patrimonio se compone de objetos y formas del que se han borrado las experiencias sociales y las condiciones de vida y trabajo de quienes lo produjeron, también es cierto que *su rescate implica otras experiencias y resignificados para sus apropiadores, convirtiéndolos esto en nuevos creadores*. En un informe para la UNESCO de 1992, se remarca el carácter utilitario del patrimonio, esto es, como un recurso heredable y del que se vive. En el informe se

reconoce que el patrimonio se modifica, se incrementa, evoluciona hacia nuevas formas; algunos aspectos de ese patrimonio desaparecen, dice el informe. No se puede obligar a nadie a vivir como sus antepasados en nombre de la conservación del patrimonio cultural.⁵ La preservación elitista del patrimonio, vinculado a la experiencia de la clase hegemónica, ha traído como consecuencia un desinterés popular por la cuestión patrimonial, producto de las condiciones desiguales en las que se ha constituido y se reproduce, de tal manera que esta construcción social adquirió relevancia en los estudios patrimoniales, relegando a segundo plano el sentido interno de los objetos. El punto es ahora el proceso de produc-

ción y circulación social, así como los significados que diferentes receptores les atribuyen, de tal manera que la noción del patrimonio como acervo resulta inoperante.

Pero por otra parte, el conocimiento del patrimonio se conserva gracias a la antropología, aunque sea parcialmente, pero viene ya determinado por criterios e intereses utilitarios y presentistas. Siendo así, el patrimonio cultural como conocimiento y no tanto como conjunto de bienes y reliquias ofrece la posibilidad de explicar cómo se construye socialmente esa idea de patrimonio cultural como conjunto de reliquias y expresión de una identidad, de manera que existen ahí criterios de legitimación simbólica y activaciones de repertorios de referentes patrimoniales adjetivados y articulados en discursos al servicio de versiones ideológicas e interesadas de la identidad, ya sea propia o para los otros. Ya no como acervo cultural y ahora como construcción social, devino cualidad que “[...] se atribuye a determinados bienes o a actividades, seleccionados como integrantes del patrimonio, de acuerdo a jerarquías que valorizan unas producciones y excluyen otras”.⁶

La órbita cultural de los museos comunitarios ha

⁵ Llorenç Prats, *op. cit.*

⁶ Ana Rosas Mantecón (coord.), “El patrimonio cultural. Estudios contemporáneos”, en *Alteridades*, año 8, núm. 16, julio-diciembre de 1998.

dictado que, lo determinante sobre las piezas patrimoniales, son los valores hegemónicos de la sociedad local, a lo cual los criterios de obsolescencia y escasez de un bien se agregan como elementos dependientes.

Los bienes inalienables

Los “bienes inalienables” han sido definidos por Claudio Lomnitz como objetos de apropiación colectiva que no pueden venderse, pues la comunidad les ha otorgado tal grado de sacralidad debido a su biografía y narrativa adquiridas, que alcanzan ya la cúspide de símbolos de identidad.⁷ Tienen un lugar en la mitología comunal y son objetos que dan continuidad a la comunidad y encarnan la historia. Los bienes inalienables son reinterpretados por la visión del grupo portador del discurso autorizado, que suele condensar la hermenéutica colectiva y el conocimiento científico de los bienes inalienables. Vale decir, es este grupo quien pretende abarcar la identidad de la comunidad en el discurso y la aglutina en los bienes inalienables, dándoles un mensaje que es producto de la concepción de los bienes culturales. La colisión que ocurre en torno a las diversas interpretaciones de esos bienes inalienables, constituye una disputa simbólica protagonizada entre las versiones que se encuentran en competencia dentro de las comunidades. Esta divergencia ocurre así pues en el espacio del museo que es una frontera que sortean quienes ingresan en él; las narrativas históricas y étnicas que están en el museo pueden oponerse al patrón cultural.

Algunos bienes inalienables que han sido apropiados por los museos comunitarios se encuentran en comunidades indígenas, ubicándose en constelaciones simbólicas y de significado con tradición milenaria, pero que no escapan a los procesos de modernización de las mentalidades. En este contexto, algunas piezas arqueológicas pueden ser vistas por sectores de la comunidad como deleznable y otras como sagrado-propiciatorias. En ciertos casos como este último especificado, la irrupción de la visión museográfica en la

apropiación de los bienes inalienables significó una ruptura del orden cosmogónico y territorial de los objetos significativos para los indígenas, pues su ingreso al museo comunitario se tradujo en un cambio de visión y ordenamiento cultural.

El reordenamiento de los significados y las narrativas para esos bienes inalienables o deleznable, trátase del contexto del museo o de la libre interpretación exegética del imaginario indígena, ocurre dentro de condiciones rituales respectivas. En el museo, al exponer los bienes simbólicos del pasado, sus nuevas interpretaciones y los mensajes históricos para entender el presente de la comunidad, se suscita la reflexividad social, vincula al hombre con su pasado y con su futuro, propicia que se observe reflexivamente a sí mismo y a la colectividad a la que pertenece. Los objetos simbólicos que se encuentran “en libertad”, gravitando en las constelaciones de significado del imaginario indígena, son los objetos mismos del culto ritual.

Hay una “museificación del pasado” en este proceso social que, bajo ciertas condiciones históricas, asigna a los objetos un valor cultural específico, cuyo valor distingue a los propios objetos unos de otros y como conjuntos discursivos de la cultura material del hombre, en tanto que “[...] segmento del entorno humano que es deliberadamente moldeado por el hombre conforme a planes culturalmente determinados”.⁸

Al mismo tiempo, en los museos comunitarios que se encuentran en comunidades indígenas, las piezas patrimoniales se someten a nuevos ciclos hermenéuticos en cuanto son enajenadas de su lugar habitual, para ingresar al espacio simbólico externo y ajeno del museo comunitario. Frecuentemente, el traslado de las piezas al museo ha acarreado consigo a los cultos rituales con todo y su parafernalia; en otros, la jerarquía sagrada se ha dispuesto según el orden cosmogónico en el mobiliario museográfico —como en el Museo comunitario de Soyatlán, Guerrero, en donde las piezas fueron dispuestas en un modelo vertical—, y en otros tantos casos, el culto se ha extinguido debido al encierro de la pieza en un ámbito de poder distinto. En Yahualica,

⁷ Claudio Lomnitz, *Modernidad indiana*, México, Océano, 1994.

⁸ Luis Gerardo Morales (coord.), *Cuicuilco, revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 3, núms. 7 y 8, septiembre-diciembre de 1996.



municipio de mayoría indígena en la Huasteca hidalguense, el museo comunitario fundado por un grupo de maestros ha devenido en símbolo del poder municipal y sitio de disputa política y simbólica. Los objetos que guarda, en su mayoría antiguos ídolos de piedra que antaño se encontraban dispersos por todas las huertas del pueblo, son el centro de esta disputa ambivalente. Yahualica tiene ya un antecedente en la enajenación de sus símbolos materiales, pues Lorenzo Ochoa afirma que, aún hasta principios del siglo XX, existía en el atrio de la iglesia un falo de piedra sobre el cual se llevaban a cabo rituales de paso para las recién casadas, quienes con ello adquirirían fertilidad.⁹ Luego fue llevado a Tenango de Doria y hoy descansa en las discretas bodegas del Museo Nacional de Antropología. Al arrancar la destrucción de las imágenes indígenas en la Huasteca, muchas de éstas fueron subidas a Yahualica con el propósito de guarecerlas del exterminio, pero el proceso de cristianización de este sitio se encargaría primero de mutilarlas y luego de asignarles el cargo de portadoras de maleficios. En la comunidad indígena de Yahualica (donde se llevan a cabo, sin duda, los más interesantes procesos de reconversión simbólica), la convivencia de cosmogonías y cruce de propósitos, a raíz de la fundación de museos comunitarios, ha dado lugar a centros de disputas simbólicas.

⁹ Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, UNAM, 1984.

La idea central es que el significado de las piezas está en la narrativa que contienen, y ésta depende del medio y el momento en el que se encuentra. No es sólo el mundo culturalmente significativo lo que determina el significado-narrativa de la pieza, sino el momento estructuralmente presente en que se encuentra, de tal manera que las piezas van siendo depositarias perpetuas de distintos significados, cualidad ésta a la que llamaremos de palimpsesto: una superposición de distintos significados-narrativas, uno tras otro. Una de las características de las culturas orales es que en sus actos domina la acumulación sobre el análisis, la superposición y amalgamamiento

de los eventos antes que su presentación lógica. Es el *bricoleur* levi-straussiano que totaliza y no disecciona; la historia oral repite sus mensajes, garantizando su continuidad, pero no deja de agregar elementos a cada narrativa.

Patrimonio: religión

La comparación que establece Llorenc Prats entre patrimonio y religión, parafraseando a Clifford Geertz, confirma: al igual que la religión, el patrimonio cultural es un sistema de símbolos

[...] que actúan para suscitar entre los miembros de una comunidad (local, regional, nacional) motivaciones y disposiciones poderosas, profundas y perdurables, formulando concepciones de orden general sobre la identidad de esa comunidad y dando a estas concepciones una apariencia de realidad tal, que sus motivaciones y disposiciones parezcan emanar de la más estricta realidad.¹⁰

Efectivamente, el patrimonio debe transitar por toda una biografía para alcanzar este nivel cuasi-religioso. A ese tránsito es lo que Appadurai ha llamado “la vida social de las cosas”.¹¹ Pero los objetos arqueológicos y otros bienes de producción cultural que resguar-

¹⁰ Llorenc Prats, *op. cit.*

¹¹ Arjun Appadurai, *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, México, Conaculta/Grijalbo, 1991.

dan los museos comunitarios, se encuentran sujetos a una perpetua disputa entre los discursos que componen las biografías concebidas por las instituciones de cultura oficial y las cosmovisiones de los grupos sociales que integran las sociedades locales. Esas cosmovisiones se expresan por medio de dispositivos orales, que son el distintivo cultural particular en sociedades ágrafas. El disenso es de tal grado que ya ha afectado al mismo concepto de patrimonio cultural, que se encuentra en una imprecisa y poco práctica noción; la emergencia de las prácticas patrimoniales comunitarias han contaminado este concepto oficial hasta el punto que se han convertido en sus discursos subyacentes.

La controversia radica en que el viejo concepto de patrimonio cultural plantea al sujeto alejado del objeto, tanto porque existe una distancia temporal o porque se interpone una distancia cultural. En tanto materiales del pasado, se encuentran ajenos a su relación original de tiempo-espacio-función y ahora son revalorizados por la sociedad contemporánea con una carga simbólica específica y con una utilidad distinta, si bien ajena a los usos prácticos de hoy, pero integrados al sistema contemporáneo; son objetos enajenados de su discurso original y puestos al servicio de la sociedad industrial y su entorno.

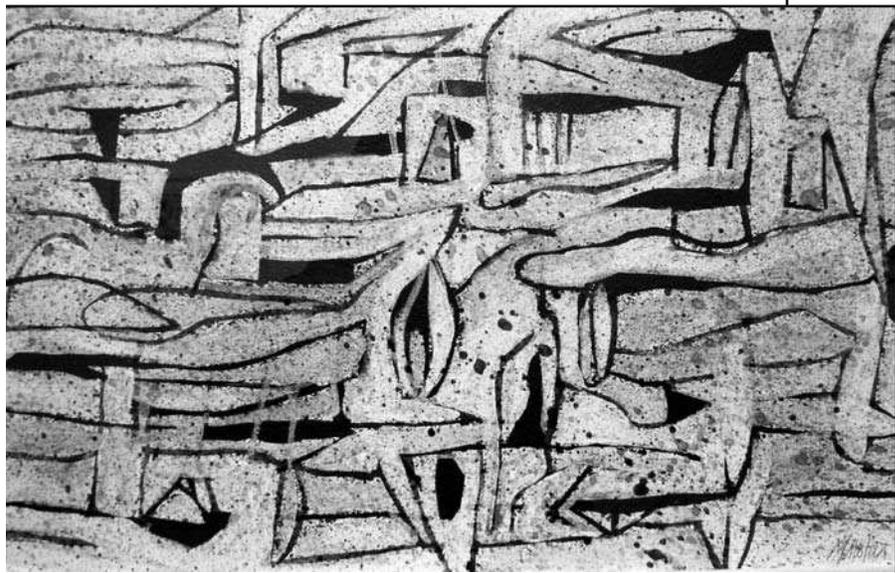
El estatuto de “bienes inalienables” que han alcanzado estos objetos como bienes patrimoniales, guarda un momento histórico, un valor relativo en función de su intercambio antecedente, sin que ello signifique que los objetos tengan un valor propio, sino un juicio asignado por los sujetos; su valor se encuentra localizado en la región de lo intersubjetivo, pero acotado por una suerte de coleccionismo que no se asemeja al deseo de posesión del coleccionismo europeo, sino a una necesidad que aquí llamaré Compulsión Patrimonialista (CP).

La CP es un complejo que, en los museos comunitarios, funciona como núcleo aglutinante en favor del ego que activa al cuasi-grupo, célula base del funcionamiento del museo. La CP tiene un principio: el descentramiento subjetivo del sujeto respecto del valor que tenía el objeto. Este principio nos sirve para describir el



momento por el cual el objeto, que pertenecía a una órbita cultural de significados y pertinencias, es despartado del momento y lugar en el que estaba, en un sentido simbólico y de valor. Hay, sin embargo, un momento en que su momento antecedente y el de tránsito se intersectan, y ese es el de la necesidad de intercambio para alimentar la compulsión.

Al ingresar al espacio físico del museo comunitario, el objeto cultural se transforma en objeto inalienable para quienes deciden su custodia, pero al mismo tiempo es enajenado del significado y espacio simbólico en que se encontraba gravitando, privando a otros individuos del objeto signifiante, en el cual se han generado narrativas y discursos cosmogónicos. Apropiado por los grupos sociales de avanzada de la modernidad, al objeto inalienable le es impuesto un significado distinto dentro del museo, convirtiéndose así en motivo de la disputa simbólica entre los dos discursos: el de la exegética tradicional contra el discurso moderno, lo que transforma al museo comunitario en un producto más de la modernidad. No obstante, justamente la existencia previa de condiciones tales como el nivel de desarrollo alcanzado y el tipo de representaciones colectivas determinan la pertinencia de un museo comunitario en una comunidad. En esto nos permite reconocer un verdadero proceso de identidad transformativa en la comunidad, que ocurre como un doble proceso: adentro de la etnia y en la interrelación con el mundo exterior. El museo comunitario es el vehículo de interrelación.



A través de su vida, los objetos inalienables de estos museos transitan hasta un “descentramiento de cosmovisiones”, descrito por Durkheim y Beriain¹² como condición para el tránsito intersubjetivo de una concepción tradicional y de libre expansión para los objetos culturales, a una reconfiguración de éstos en bienes inalienables de mensaje estático. Pero en medio de este tránsito está el de su conversión intermedia como mercancía, en términos de un intercambio intercultural, considerando su situación de intercambio y no sujeta a un régimen de valor, pero que sí es susceptible de intercambiarse por una contraparte, como bien lo advierte Appadurai.¹³ El estatuto mercantil de estos objetos es aleatorio, pues todo objeto puede entrar y salir del estatuto de mercancía y así sucede con los que aquí nos ocupa, pues su ingreso a un museo no los estigmatiza de una vez y para siempre como inalienables, sino que, precisamente por eso, son más susceptibles de volverse mercancía.

Sólo que, antes de ello, el objeto debe ser apropiado esta vez por las colectividades, que abarca la mayor parte de las modalidades de la relación con la imagen. Al analizar el caso de las imágenes religiosas cristianas en la Nueva España, Grusinzi sugiere que tales obje-

tos, al transitar por esta biografía de la historia de México, han partido de una imposición brutal, para pasar por un proceso de experimentación, luego una interpretación desviada y después la producción autónoma, que puede devenir disidencia iconoclasta.¹⁴

Distingo cuatro momentos en la historia de la vida social de los objetos que aquí referimos:

- Objeto sagrado
- Objeto de apropiación mixta o de libre exegética
- Objeto mercancía
- Bien inalienable

El primer momento se refiere a la época prehispánica: el objeto es creado para satisfacer necesidades ideológicas y cosmogónicas. Es el momento de mayor complejidad simbólica del objeto en tanto deidad numen, propiedad de las clases dominantes y miembro de instituciones religiosas.

El segundo momento es el de la transición colonial. El objeto es cuestionado por la conquista ideológica, eliminado o recompuesto por la comunidad de fieles. En algunos casos se trata de una “contaminación simbólica”, no en el sentido de interdicciones liminales, como lo concibe Mary Douglas, sino como una transustanciación de imagen a imagen, un proceso perpetuo en el que las mixturas coloniales no comportan el término preciso de sincretismo, sino concepciones novedosas que han resultado de los tres siglos de mestizaje cultural. Nos referimos a otras imágenes que no son de creación indígena, cuando menos no en su origen material, pero sí productos de “el costumbre”, del ejercicio de las feligresías indígenas y las prácticas rituales paganas. Aunque nos referimos al momento del encuentro colonial, este momento —como se ha descrito— se prolonga hasta el presente.

En el tercer momento, que pudo iniciar en el siglo XIX, el objeto se transforma en mercancía con el arribo del coleccionismo. Con ello, se crea una esfera de intercambio en la que el objeto circula como parte de un

¹² Jostxo Beriain, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Serge Grusinzi, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, FCE, 1995.

proceso en gestación. Es la etapa del saqueo patrimonial.

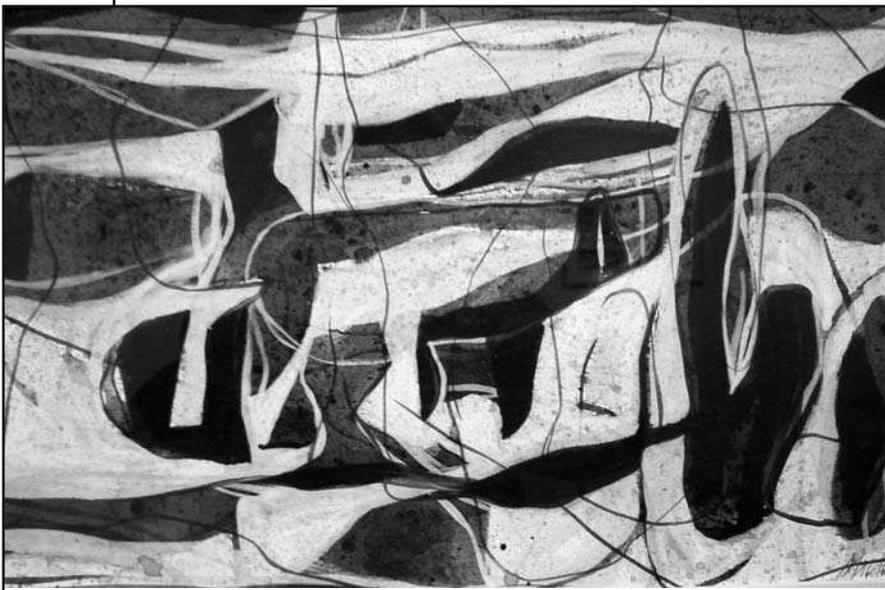
En el cuarto momento, el objeto se entiende como un bien inalienable, con la apropiación del concepto de museo en las sociedades locales. En la concepción de Baudrillard, el objeto ya no es más mercancía o producto, ha ascendido al nivel de objeto-signo dentro de un sistema de signos de estatus, en cuanto que su no-venta le confiere un aura especial de separación respecto de lo mundano y lo común.¹⁵ Si para él la época contemporánea es la del ascenso del objeto en lugar de la mercancía, permeado por la moda como su medio cultural, es claro que su reconversión en objeto inalienable constituye otra etapa en su existencia, pero esto dado en el contexto de los movimientos y los discursos étnicos de las comunidades. Este es el sentido de la etnicización de los museos comunitarios.

Sin embargo, hay un traslape de propósitos entre los momentos dos, tres y cuatro; entonces, el valor del objeto se vuelve atemporal debido a la intervención de diferentes actores sociales en su valoración. Esta yuxtaposición es el principio de una disputa simbólica por la apropiación del objeto.

Concretamente, tal disputa se lleva a cabo en el plano oral narrativo, que se entrecruza con la narrativa escrita proveniente de Europa, por lo cual será importante revisar aquí sus antecedentes antiguos, europeos y coloniales. Esta decodificación de la realidad por medio de la narrativa puede colocarse en el plano de lo sagrado y generar un mito, o bien colocarse en plano profano y devenir cuento, que son finalmente las formas orales que se encuentran gravitando alrededor de los objetos aquí analizados.

Conclusiones

Los museos comunitarios promueven una trascendencia del discurso del patrimonio cultural, en tanto que



existe una temporalidad ideológica de la lectura del patrimonio, pues trascendiendo su condición cultural alcanza valoraciones políticas. En este sentido, los discursos del Estado que se han arrogado la propiedad exclusiva del patrimonio, chocan con las narrativas populares y disputan su posesión simbólica. En esto hay una imbricación con el carácter procesual del patrimonio, pues de acuerdo con su lectura por parte de quienes lo apropien podemos distinguir tres categorías, sugeridas por Raymond Williams:¹⁶

Arcaico. Pertenecen al pasado y son reconocidos como tal por quienes así lo reconocen. Sin duda, es el discurso especializado de la arqueología el que domina sobre los objetos que se encuentran gravitando en esta categoría.

Residual. Al igual que el patrimonio arcaico, se forma en el pasado, pero aún se halla en actividad dentro de los procesos culturales de la sociedad. Es en ellos donde se dan los casos más álgidos de la disputa simbólica por estos objetos.

Emergente. Designa los nuevos significados y valores, las nuevas prácticas y nuevas relaciones sociales. Entre éstos están los museos comunitarios, las sociedades civiles que los administran y los usos que dan al patrimonio.

¹⁵ Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 1969.

¹⁶ Citado por García Canclini en Jaime Cama Villafranca y Rodrigo Witker (coords.), *op. cit.*

María Estela Muñoz Espinosa*
Alejandro Alí Cruz Muñoz**
Fermín Alí Cruz Muñoz***

PATRIMONIO CULTURAL



Iconografía: la mitra como insignia pontifical



Desde sus orígenes la Iglesia católica ha tenido especial interés y gran aprecio por el resguardo del patrimonio artístico y religioso, conocido como arte sacro,¹ que posee una belleza estética en su diversidad de objetos sacramentales y obras de arte realizadas por encargo. Entre ellas se pueden considerar también las vestiduras y ornamentos litúrgicos que revisten los altos jerarcas católicos, los cuales dan esplendor, dignidad y belleza a la práctica del culto, ejercido en todos y cada uno de sus ritos, que con el transcurrir del tiempo ha traído cambios en aspectos de materia, forma y ornato, introducidos por el progreso que ello ha generado.

Los sacerdotes han tomado parte en la elección de esta “libertad de estilos artísticos en la Iglesia”, pero también han establecido una “libertad controlada por los mismos fines de la Iglesia”.² Esto quiere decir que ellos no consideran algún estilo como propio, sino por el contrario, se rigen conforme a las condiciones de la sociedad y las necesidades de los diversos ritos, aceptando los cambios en el transcurso de vida de la propia Iglesia.

El Concilio Vaticano II versa sobre la restricción de las insignias pontificales y señala al respecto: “conviene que el uso de insignias pontificales se reserva a aquellas personas eclesiásticas que tienen o bien el carácter episcopal o bien alguna jurisdicción particular”.³ La Santa Sede se ha pronunciado en suprimir concesiones y privilegios, que más que un bien espiritual sirvan de halago personal, perdiendo el verdadero valor del significado del simbolismo para el cual fueron creadas.

* Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, INAH.

** Universidad Intercontinental.

*** Facultad de Arquitectura, UNAM.

¹ El P. Donceur menciona que lo sacro “designa los objetos o las personas cuyo respeto [un respeto absoluto e incuestionable] es admitido por una sociedad como una condición imprescriptible de su existencia y su funcionamiento”.

² C. Floristán A. Franquesa *et al.*, *Concilio Vaticano II*, t. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, p. 55.

³ *Ibidem*, p. 565.

Antecedentes

Una de las insignias pontificales de mayor importancia y belleza artística es la mitra, que en latín vulgar significa “cofia o gorra”, y que de acuerdo con una oración usada desde el siglo XV hasta el XVI era entregada al obispo y a algunos abades. La mitra era uniforme, realizada con seda bordada de plata y oro, para ser entregada en la consagración de los oficiantes, a cuyo ornamento daban muchas significaciones místicas: se le consideraba como yelmo para cubrir la cabeza de los sacerdotes, como símbolo para la defensa de la verdad,⁴ y de acuerdo con el pontifical romano representa también la salvación o la salud⁵ de los oficiantes en la realización de sus actividades de culto.

La palabra mitra proviene también del griego, que significa cinta para ceñir la cabeza. Se le denomina sombrero o adorno de la cabeza que usaban los persas, de quienes lo tomaron otras naciones.⁶ En ese entonces se había convertido en el símbolo del emperador bizantino,⁷ por lo que durante varios siglos fue un objeto que representó la jurisdicción del poder, el honor, la majestad y la defensa de la verdad, de quien lo portara.

Es considerado como uno de los accesorios de la vestidura litúrgica y uno de los ornamentos o insignias para la conmemoración de ciertas festividades o actos sagrados, y es reservado para las altas dignidades eclesiásticas o bien de carácter episcopal.

En un principio solamente los obispos tenían el derecho de llevar la mitra, pero después se extendió su concesión a los abades que la pidieron a pesar de la



enérgica desaprobación de san Bernardo. Algunos cabildos y aun canónigos en particular, obtuvieron también el privilegio de llevarla cuando oficiaban misa. Se cree que el papa Clemente I (88-97?) fue el que designó entre las insignias episcopales la mitra.⁸

Algunos especialistas consideran que no fue sino hasta el siglo XI cuando se introdujo en la Iglesia occidental la mitra, habiéndose adoptado más tarde en la Iglesia oriental.

Se puede observar en la miniatura de rasgueo caligráfico de las actas del Concilio de Jaca, del año 1063, al obispo ARNVLFUS, con la mitra que termina en punta y su báculo.⁹

⁸ *Enciclopedia Universal Ilustrada*, t. XXXV, Barcelona, Espasa Calpe, 1929, p. 1106.

⁹ José Pijoán, *Arte románico, siglos XI y XII. Summa Artis Historia General del Arte*, t. IX, Madrid, Espasa Calpe, 1995, p. 106.

⁴ Rosa Giorgi, *Símbolos, protagonistas e historia de la Iglesia*, Barcelona, Electa (Los Diccionarios del Arte), 2005, p. 87.

⁵ Alonso Perujo Niceto y Juan Pérez Angulo, *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, t. VII, Valencia, Domenech, p. 262.

⁶ Martín Alonso, *Enciclopedia del Idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos XII al XX)*, t. II, Madrid, Aguilar, 1998, p. 2855.

⁷ Rosa Giorgi, *op. cit.*, p. 97.



Durante el periodo que va de los siglos IX al XIII, los ornamentos pontificales adquirieron su forma definitiva, amplia y majestuosa en relación con la extraordinaria influencia y posición que ocupaban los oficiantes en la vida pública. Se les asignaba en especial y como exclusiva para aquéllos: las sandalias, los guantes y la mitra.¹⁰

En el periodo que va de los siglos XIII al XX, las vestiduras sagradas se distinguían por sus adornos ricos en bordados y estilos de la confección.¹¹

Desde el siglo XVI a la actualidad, se le conoce como una toca alta y apuntada; se trata de un tipo de bonete

¹⁰ *Enciclopedia Universal Ilustrada*, t. LXVIII, Vestiduras Sagradas, Barcelona, Espasa Calpe, 1929, p. 195.

¹¹ *Ibidem*, p. 196.

redondo por su base, que se prolonga y remata en la parte superior con sus dos extremos alargados, llamados ápices que forman dos hojas, una delante y otra detrás, las cuales acaban en forma de punta y triangular; queda abierto y hendido por los lados, o separados por el centro, y de la parte de atrás penden dos cintas anchas, especie de fajas que se llaman ínfulas, que caen sobre los hombros¹² o están pendientes sobre la espalda; estas dos cintas o especie de fajas simbolizan el espíritu y la letra de la escritura.¹³

Sus dos ápices representan la ciencia de los dos testamentos, el antiguo y el nuevo, aludiendo a los dos rayos de fuego que salieron de la cabeza de Moisés, como se puede observar en el grabado de la obra *Commentaria In Pentatevum Mosis* (1714),¹⁴ de artista anónimo.

En Europa, los ornamentos religiosos elaborados en España, Francia e Italia tuvieron los mejores trabajos bordados, muchos de los cuales presentan la influencia del arte del Islam, con diseños abstractos, alamares o galones aplicados, formando arabescos sobre tela.¹⁵

Durante la conquista de México y los primeros años de la Nueva España, los primeros religiosos debieron de traer entre sus pertenencias —para la evangelización y sus ritos litúrgicos— las vestiduras necesarias para la celebración de éstas, así como algunos ornamentos, seguramente propios de los estilos predominantes de la época que eran los del Renacimiento.

Una de las tres primeras órdenes religiosas que llegaron a la Nueva España en 1533 fue la Orden de San Agustín, que entre sus pertenencias trajeron, según fray Gerónimo de Mendieta: “más de setenta monasterios, de suntuosos edificios y ricos ornamentos”.¹⁶

¹² J. Lapoulide, *Diccionario Gráfico de Arte y Oficios Artísticos*, t. III, México, Herreras, 1945, p. 355.

¹³ Alonso Perujo Niceto y Juan Pérez Angulo, *op. cit.*, t. VII, p. 262.

¹⁴ María Estela Muñoz Espinosa, *Una muestra iconográfica de las estampas que guardan las obras que llegaron a la Nueva España*, México, INAH, 2000, pp. 155 y 166.

¹⁵ Virginia Armella de Aspe, “Ornamentos litúrgicos para la celebración solemne de la sagrada misa”, en *Primer Simposio Internacional de Arte Sacro en México*, México, Sedeso, 1992, p. 214.

¹⁶ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, México, Conaculta (Cien de México), 1977, p. 25.



Los religiosos, además de enseñarles a los indios a leer, escribir y cantar, también se empeñaron en que aprendieran los “oficios mecánicos y de las artes de la industria humana”.¹⁷ Una de esas artes fue el trabajo artesanal con plumas de ave, que dio origen a nuevas obras artísticas, como las elaboradas por pintores, grabadores y escultores. Con este arte los indios creaban varios objetos para uso de los sacerdotes, quienes oficiaban misa de diferentes actos sagrados. Les elabora-

¹⁷ *Ibidem*, p. 65.

ban vestimentas, ornamentos, coronas y mitras, con plumas de diversas aves. El arte plumario se perfeccionó al grado de lograr producir imágenes santas y retablos dignos de ser presentados a reyes y pontífices.¹⁸

Otro de los grandes oficios enseñados a los indios fue el bordado; un fraile italiano, de la provincia de Santiago, dejó en México muchos ornamentos hechos a mano por él y por sus discípulos indios.

Entre las diversas actividades que los frailes dominicos —segunda orden religiosa llegada a la Nueva España— enseñaban a los indios estaba la agricultura, en especial el cultivo de la seda realizado en la zona de la Mixteca. El fraile Domingo de Santa María mandó plantar moreras en Yanhuitlán y enseñó a los naturales la crianza del gusano de seda.

Por su parte, fray Juan de Zumárraga se mostró interesado en el desarrollo de este tipo de cultivo y pidió que enviaran de España moriscos diestros en el cultivo de la morera y el modo de elaborar el producto de los gusanillos.¹⁹ Fray Motolinía reconocía: “Es tierra muy poblada y rica, do hay minas de oro y plata y muchos morales, por los cuales aquí comenzó primero a criar seda en cantidad de esta Nueva España; y aunque no ha mucho que esta granjería se comenzó, dicese que se cojerán en este presente año más de quince o veinte mil libras de seda [...]”.²⁰

Gracias a este arte, en la Nueva España se elaboraron en finos bordados las vestiduras litúrgicas y maravillosas mitras, pocas de las cuales se conservan en la actualidad.

Antes del Concilio Vaticano II, la Iglesia aceptaba la utilización del símbolo del episcopado por parte de los obispos. En el *Caeremoniale Romanum* se distinguen varias clases de mitras, pero las más comunes son tres, que eran utilizadas de acuerdo con su función litúrgica: la primera era la *mitra pretiosa*, exclusiva de la gran solemnidad de las misas del *Te Deum*, del oficio divino y la misa de Gloria, su ornamentación incluía diamantes y perlas preciosas; la segunda era la *mitra auriphrygiata*,

¹⁸ *Ibidem*, p. 67.

¹⁹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, 2005, p. 242.

²⁰ *Ibidem*, p. 243.



nombrada así por Inocencio III (1198-1216),²¹ para los días de penitencia como el Adviento y la Cuaresma, incluyendo la Navidad, sus adornos no incluían diamantes; la tercera era la *mitra simplex*, utilizada para los días de ayuno y penitencia, en especial los días santos y de funerales, durante los oficios de los difuntos,²² era elaborada de finas sedas y de lino blanco.

La Iglesia establece que la única autoridad con derecho exclusivo de conceder la mitra a todos los prelados y eclesiásticos es el papa, aunque algunos de éstos no tengan el carácter episcopal.²³

La tiara es también una insignia pontifical y por siglos ha sido un emblema primordial del papa, al ser considerada como mitra. Entre los símbolos del sumo

pontífice están la cruz pectoral, el báculo pastoral, el solideo morado y en celebraciones pontificales las tunicelas, los guantes y las sandalias del color litúrgico, además de los ornamentos de que se reviste en las celebraciones.²⁴

La tiara se compone por un gorro interior, al cual se ciñen exteriormente tres coronas ducales, y es la insignia de los ornamentos eclesiásticos. Su forma era redonda y cerrada en la parte superior, elevada con dos listas pendientes, una de cada lado, franjeadas al cabo, sembradas de crucetas ceñidas de tres coronas, cuñada en un mundo o globo de oro, centrado y cruzado de lo mismo.

La antigua tiara era un bonete alto y redondo que remataba en una corona. El pontífice Bonifacio VIII (1294-1303) le añadió a este bonete la segunda corona a raíz de la bula *Unan Sactam*.

En la pintura del artista Alonso Cano,²⁵ del siglo XVII, podemos observar a la Virgen María con el Niño Jesús, entregándole a Santo Domingo el rosario en

²¹ *Enciclopedia Universal Ilustrada*, t. XXV, *op. cit.*, p. 1106.

²² *Enciclopedia de la Religión Católica*, s.p.i., pp. 504-505.

²³ Alonso Perujo Niceto y Juan Pérez Angulo, *op. cit.*, t. VII. p. 262.

²⁴ C. Floristán A. Franquesa *et al.*, *op. cit.*, p. 565.

²⁵ Alonso Cano, *IV Centenario. Espiritualidad y modernidad artística*, Granada, Hospital Real/Junta de Andalucía/Consejería de Cultura, 2001-2002, p. 311.

compañía del pontífice que porta una tiara con dos coronas.

El papa Benedicto XII (1334-1342) le dio la tercera corona como símbolo de la triple realeza y el triple dominio²⁶ del sumo pontífice.

Y para el siglo XIV, el pontífice Urbano V (1362-1370) recibió la tiara, siendo éste el primer papa en usar las tres coronas, y que al parecer quedó en desuso con el papa Pablo VI (1963-1978), al final de su pontificado en el siglo XX.²⁷

La tiara es señal de la dignidad pontificia, así como las llaves son el símbolo de la jurisdicción y por lo mismo aquel distintivo sólo corresponde a la jerarquía del padre.

Por esta razón, cuando el papa muere se colocan sus armas solas con la tiara, sin las llaves, porque si bien queda en el cadáver la representación de la dignidad, concluye con la muerte el ejercicio de la jurisdicción.

Las tres coronas con que está ceñida la tiara significan las tres dignidades del papa: regia, imperial y sacerdotal.²⁸

Iconografía

Se pretende mostrar la interpretación de cuatro tipos de mitras de diferentes siglos: dos sobre la vida de Jesús, una sobre la imposición de la casulla de San Bruno y otra de San Luis de Tolosa.

Como ya se mencionaba, la confección de las mitras es a base de finas telas de seda y delicados bordados con hilos de oro y plata; su composición y colorido están en función de la liturgia con pasajes bíblicos, sobre la



pasión de Cristo, de San Bruno y de San Luis de Tolosa.

Para el primer siglo, el sumo pontífice Clemente I, durante su papado (88-97?), otorgó la mitra como insignia episcopal; pero otras fuentes establecen que San Silvestre y San Agustín llegaron a utilizarla desde el siglo IV,²⁹ como se puede observar en la pintura de Maso di Banco, *Historia de la vida del Papa Silvestre y de Constantino: el milagro del Toro* (1337).³⁰

Podemos observar, en la pintura de Piero Della Francesca (1464),³¹ la imagen de San Agustín, en la que porta una mitra *pretiosa* o *preziosa* sobre su cabeza, con la imagen de Cristo resucitado, y adornada con bordados en finos hilos, rodeada de perlas y piedras preciosas. El santo aparece además ricamente ataviado con las vestiduras litúrgicas de obispo, sobre las que luce un broche a la altura del pecho y en la capa pluvial, sobre la vida de Jesús. Se observan también sus ornamentos episcopales como el báculo pastoral, los guantes, el anillo y las sandalias al color del hábito que viste

de la orden que fundó.

Otro ejemplo de este tipo de mitra se observa en la pintura de la *Imposición de la casulla a San Bruno*, de fray Juan Sánchez Cotán (1560-1627),³² que muestra al centro la imagen del santo, un hombre de edad madura con la cabeza rapada y una corona de cabello blanco, arrodillado con las manos juntas y en actitud de humildad. Aparece vestido con el hábito y túnica

²⁹ Elena Isabel Estrada de Gerlero, *La plumaria, expresión artística por excelencia*, México, Ediciones Mexicanas, 1950, p. 82.

³⁰ Rosa Giorgi, *op. cit.*, p. 98.

³¹ *Ibidem*, p. 90.

³² Enrique F. Pareja López, *El barroco en la pintura*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural/Caja Sur, 2004, pp. 172-173.

²⁶ Rosa Giorgi, *op. cit.*, p. 97.

²⁷ *Ibidem*, p. 97.

²⁸ Alonso Perujo Niceto y Juan Pérez Angulo, *op. cit.*, t. X, p. 152.



blancos de la orden de los Cartujos, en posición de ruego ante la Virgen María, que se encuentra frente a él, sentada sobre un trono de nubes, compuesto por cabezas de angelitos. Atrás de la cabeza de la virgen, quien viste manto rosa y túnica azul, se observa una aureola dorada formada por querubines en forma de círculo. Del lado derecho la acompañan tres ángeles jóvenes de proporción y aspecto humanos, ricamente vestidos con un par de alas, quienes ayudan a colocar la casulla blanca al santo. Sobre el piso, del lado izquierdo de San Bruno, aparece el báculo y en primer plano su mitra, de la que sobresale una de sus ínfulas; la mitra es de color blanco, de seda, con motivos bordados con finos hilos de oro y plata, e incrustaciones de piedras preciosas. En la parte de abajo de la pintura



aparece además, como fuera del contexto narrativo de la obra, el retrato de una mujer madura, de medio cuerpo, vestida de negro y con velo blanco, quien sostiene con su mano izquierda una vela prendida y con la derecha muestra la escena de la virgen y el santo. Podría tratarse de la donante del cuadro.

El segundo tipo de mitra es la *auriphrygiata* o *aurifregiata*, del siglo XIV, de origen francés, con los personajes del tiempo de Adviento, del año litúrgico. La iconografía de la que aquí se ilustra nos muestra el tema de la Anunciación, y por lo mismo sus colores son los que simbolizan a la Virgen María: el rojo y el azul. Del lado izquierdo de la mitra se puede observar al arcángel San Gabriel, vestido de blanco, con manto dorado y arrodillado hacia la Virgen María, cuya imagen se localiza en el ángulo derecho. El arcángel le saluda con estas palabras: “Dios te salve, ¡Oh llena de gracia!, el señor es contigo: bendita tú entre las mujeres.” De túnica roja y arrodillada hacia el arcángel, le sigue escuchando: “¡Oh María! No temas, porque has hallado gracia en los ojos de Dios; sábetete que has de concebir en tu seno y parirás un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús [...] El Espíritu Santo descenderá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra.”³³

³³ Federico Suárez, *La virgen nuestra señora*, Madrid, Patmos (Libros de espiritualidad, 60), 1964, pp. 15-16.

Como se puede advertir, en la iconografía que decora esta mitra se muestra una escena muy sencilla. En medio del arcángel y la virgen se aprecia en la parte superior a la paloma blanca, símbolo del Espíritu Santo, y al parecer le salen de la punta del pico rayos de luz dorados. En la parte de abajo se observa una cruz trebolada, símbolo del martirio de Jesús, y un florero con flores de lis, con tres rosetones que simbolizan a la Virgen María. En los ápices de la mitra se termina con una cruz trebolada y dorada, símbolo de Cristo en la Gloria; en el friso aparece la leyenda: “AVE MARÍA GRACIEVA”, y debajo de éste sobresalen un par de ínfulas del mismo color de la mitra, que en sus lados perpendiculares se adorna con ocho flores de lis en cada uno.

El tercer tipo de mitra es la *simplex* o *semplíce*, que se puede observar en el óleo titulado *Santa Clara y San Luis de Tolosa*, del artista Alonso Cano,³⁴ del siglo XVII.

En la obra el obispo santo lleva puesta la mitra, de color blanco y con filos dorados, muy sencilla, acorde a su capa pluvial del mismo color y diseño. Aparece en compañía de la abadesa Santa Clara, quien viste el hábito de la orden y lleva en sus manos uno de sus atributos que la distinguen en la iconografía: el ostensorio. Ambos santos pertenecen a la Orden de San Francisco.

Conclusiones

Se puede concluir que el uso de la mitra como insignia pontifical ha sido poco estudiado en la historia del arte, a pesar de formar parte del atuendo religioso desde los tiempos más remotos de la Iglesia católica, y que perdura hasta la actualidad. Se trata de un adorno personal muy antiguo, que han llevado sobre su cabeza importantes hombres y mujeres a lo largo de la historia.

Su uso se puede constatar en un fragmento del libro del Antiguo Testamento, cuando Judith se puso una especie de mitra en la cabeza para presentarse a



Holofernes (Jud.10-3): “[...] y lavó su cuerpo, y ungióse con unguento precioso, y repartió en trenzas el cabello de su cabeza, sobre la cual se puso una riquísima cofia [...]”

Otro pasaje bíblico, relativo a la obra y vida de Moisés, en el libro del Éxodo (Ex 28-3, 4, 5), refiere cuando Yavé dice a Moisés que le hará a su hermano Aarón y a sus hijos, para que ejerzan el sacerdocio, las vestiduras sagradas: “el racional y el efod, o espaldar, la túnica, la tiara, y el cinturón en lino fino”.

La representación de la mitra se puede admirar en diversas obras de arte, sean pinturas, esculturas o grabados, lo mismo que en la arquitectura. Su uso marca la autoridad de los santos que la portan, por su valor y significado como ornamento litúrgico y eclesiástico, además de símbolo del poder. Forma parte de las vestiduras sagradas, usadas desde los tiempos bíblicos, entre las que están la capa o manto bordados, la dalmática, la casulla, la estola, el manipulo, la capa pluvial y algunos ornamentos del altar.

Desde el Concilio Vaticano II, la mitra adquiere una forma más sencilla, y los eclesiásticos la utilizan del mismo color que sus vestiduras para las celebraciones litúrgicas; ahora ya no son de tres tipos como antes, y su sencillez prescinde de los adornos excesivos y los lujos que llegaron a caracterizarlas.

³⁴ Alonso Cano, *op. cit.*, p. 466.

Vida cotidiana e historia

Héctor Siever*

Pilar Gonzalbo Aizpuru,
Introducción a la historia de la vida cotidiana, México, El Colegio de México (Tramas), 2007.

La mera voluntad de proyectar un libro como éste —un texto de metodología que propicie un mejor acercamiento teórico a la investigación de la vida cotidiana en tanto fenómeno histórico— ya se antojaría meritoria, sobre todo si consideramos que la (ya no tan) nueva historia social, campo en que se inscribe el ámbito de la vida privada como objeto de trabajo, es una disciplina en permanente proceso de reconstrucción conceptual. Por ejemplo, y para no abandonar el territorio acotado por el título del libro, tan sólo el concepto de vida cotidiana parece admitir tres sentidos:

- Para la antropología, la vida cotidiana está relacionada con los ciclos secuenciales, marcados por los ritmos que definen las distintas fases de alternancia entre lo excepcional y lo rutinario, lo sagrado y lo profano.
- En sentido político, la vida cotidiana estaría definida negativamen-

te como lo opuesto al “sistema social”, regido por las grandes instituciones sociales. Sería el ámbito de lo inmediato y lo pequeño, de la espontaneidad, de los lazos emocionales y la colaboración comunitaria.

– En un tercer sentido, la vida corriente sería el ámbito de la identidad y la expresividad, de la apropiación de los bienes y las representaciones sociales para su reconstrucción en las prácticas verdaderamente significativas para la gente.

Quizá esta misma diversidad teórica ha permitido a varios investigadores señalar, desde muy variables puntos de vista, que aventurarse en este campo es explorar un aspecto de la vida cuyos rasgos centrales son, en apariencia, escasamente metódicos y particularmente resistentes a la categorización racional. Y por si ambos escollos no fueran suficientes, el historiador que pretenda desbrozar este campo de estudio también debe establecer la diferencia entre la práctica de la sociabilidad y la dimensión de la intimidad o las esferas de lo público y lo privado, espacios en los que se manifiestan y estructuran las vivencias diarias de los individuos, las familias y los grupos sociales.

Tales vivencias cotidianas son las esferas que constituyen el ámbito de lo íntimo, la vida privada o *lo privado*, una categoría histórica que se distingue por su capacidad de cambio, tanto en su forma y concepción terminológica como en su contenido, es decir, los espacios donde se genera y se desarrolla. Ya sea que aborde a mujeres, individuos, familias o grupos sociales, en

nuestros días la vida privada sólo puede entenderse como resultado de un tránsito del mundo tradicional al mundo moderno, y esto a través de grandes cambios sociales. Así, los orígenes de lo privado podrían remontarse a dos hechos esenciales: la nueva relación con el fuero interno, generada tanto por el surgimiento del humanismo de corte cristiano —impulsado por Erasmo, Luis Vives y Thomas More— como por las sectas protestantes del siglo XVI; y el aislamiento que acompañará a la lectura en solitario tras la invención de la imprenta y la difusión del libro.

Desde el punto de vista de las estructuras sociales —no perdamos de vista que la historia de la vida cotidiana se desprende de la llamada “nueva historia social”, o historia cultura—, el origen de la vida privada también debe explicarse a partir de factores como la división del trabajo y los procesos de urbanización: el primero hace posible la diferenciación social y la especialización de roles; a partir del segundo se crea el espacio físico para la reserva emotiva y racional, además de permitir el anonimato como forma de vida. Por último —pero no al final—, lo privado surge históricamente sólo después de que aparecen ciertos factores culturales, entre ellos el establecimiento de la familia nuclear como un espacio fundamental para la concentración de los afectos.

Esta dimensión privada de la existencia tiene como primeros teóricos a Hobbes y Locke, que conciben lo íntimo como un lími-

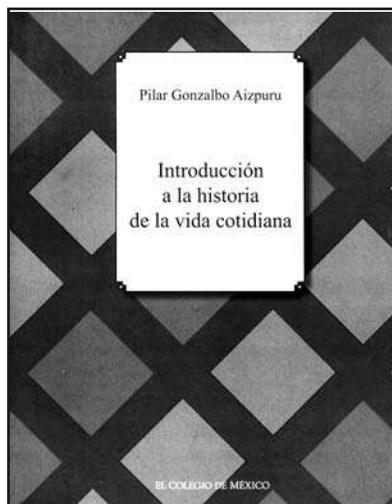
* Dirección de Publicaciones, CND-INAH.

te al mundo de lo público, como una resistencia ante el Estado, a quien le está prohibido intervenir sobre todo en cuestiones de índole religiosa y económica. Ya en el siglo XIX, los filósofos del liberalismo —en particular, Tocqueville, Constant y Mill— reforzarían esta tendencia al entender lo privado no sólo como una esfera sustraída al dominio público, sino como una conquista que debe ser defendida y preservada contra las posibles intrusiones del Estado y de la comunidad.

Es por ello que entre los compromisos del Estado moderno no solamente se cuenta el de delimitar un espacio para lo privado, sino también el de procurar la garantía y salvaguarda del mismo. Por ello no deja de llamar la atención que los disturbios familiares deban ser denunciados a la autoridad estatal para que ésta los resuelva de manera discreta y —por supuesto— en el ámbito privado, a fin de preservar el secreto indispensable para la honra familiar.

En el “Prefacio” a su imponente *Historia de la vida privada*, Georges Duby definió dicho espacio como “una zona de inmunidad ofrecida al repliegue, al retiro [...] Es un lugar familiar. Doméstico, secreto también. En lo privado se encuentra encerrado lo que poseemos de más precioso, lo que sólo pertenece a uno mismo, lo que no concierne a los demás, lo que no cabe divulgar ni mostrar porque es algo demasiado diferente de las apariencias cuya salvaguarda pública exige el honor”.

En cambio —recuerda Roger



Chartier—, Philippe Ariès situaba lo privado en diversos espacios sociales: el hogar familiar, aquellos destinados a la soledad o la intimidad, los propios de la sociabilidad restringida. De ahí que una misma forma social pueda representar un santuario o un obstáculo para lo íntimo. Así sucede con los parientes y linajes, con los grupos de convivencia o con la familia nuclear. En función del tiempo, lugar y circunstancia, el individuo puede ver o vivir esos espacios “como un asilo seguro para sus afectos más secretos o sentir sus insoportables imposiciones. De ahí el necesario examen de esas múltiples divisiones que contraponen los afectos de la amistad a los del matrimonio, los derechos de la familia a los de la comunidad, las libertades del individuo a las disciplinas familiares”.¹

Así, concluye Chartier, las diversas maneras de entender el ámbito de la vida privada entre el nacimiento del mundo moderno y el siglo XX no constituyen una trayectoria

¹ Roger Chartier, *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, p. 139.

regular, lineal y libre de conflictos; se trata de una evolución compleja que, a través de rupturas y compromisos fuera o dentro de la familia, contra la autoridad pública o gracias a ella, configura una esfera de existencia cuya definición nunca se mantiene estática o unívoca.

Aun cuando los estudios acerca de la vida privada en México cumplen dos décadas de haber sentado las bases de una disciplina hoy bien establecida y de éxitos indiscutibles, se impone la evidencia de que la investigación en materia de conceptos y metodología no es una de sus vertientes más cultivadas: si de un lado resulta sencillo mencionar una docena de estudios sobresalientes en el ámbito de lo que entonces —en México, a mediados de la década de 1980— se conocía como historia de las mentalidades, en verdad es muy difícil consignar trabajos de calidad dedicados a la reflexión historiográfica, a establecer los límites y posibilidades metodológicas de nuevos campos de investigación.

En el primer caso pueden mencionarse, entre otros, los trabajos de Sergio Ortega, Juan Pedro Viqueira, Solange Alberro, William B. Taylor y la propia Pilar Gonzalbo,² mientras en la cuenta del campo reflexivo tan sólo se dispone

² Si bien se contaba con trabajos pioneros como los de Jacques Soustelle (*La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, FCE, 1956), o Irving Leonard (*Los libros del conquistador*, México, FCE, 1953), el boom de publicaciones académicas iniciaría muchos años más tarde, con el ahora clásico estudio coordinado por Sergio Ortega, *De la san-*

del libro colectivo realizado como parte de las actividades del Seminario de Historia de las Mentalidades del entonces Departamento de Investigaciones Históricas del INAH, así como de un par de artículos publicados en revistas especializadas;³ y es justamente en tal contexto que este libro cobra enorme sentido.

Concebida quizá como invaluable herramienta de análisis conceptual y metodológico que permitirá al no especialista acercarse sin temor a la impresionante *Historia de la vida cotidiana en México*,⁴ el

tidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la Nueva España, México, Grijalbo, 1985. Los textos fundamentales son: Solange Alberro (ed.), *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, México, INAH (Científica, Fuentes para la historia, 96), 1986; Sergio Ortega (ed.), *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz, 1987; Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, FCE, 1987; William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, FCE, 1987; Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en Nueva España, 1571-1700*, México, FCE, 1988; de Pilar Gonzalbo: *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana*, México, El Colegio de México, 1987, y *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.

³ VV. AA., *Introducción a la historia de las mentalidades*, México, INAH, 1979; Sergio Ortega, "Introducción a la historia de las mentalidades. Aspectos metodológicos", en *Revista de Estudios Novohispanos*, núm. 8, 1985, pp. 127-137; Solange Alberro, "La historia de las mentalidades, trayectoria y perspectivas", en *Historia Mexicana*, vol. XLII, núm. 2, 1992, pp. 333-351.

⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru (dir. gral.), *Historia de la vida cotidiana en México*,

texto que nos ocupa viene a llenar un cierto vacío en la historiografía mexicana, campo en el que no se había realizado un riguroso análisis teórico sobre las posibilidades, límites, críticas, dudas y certezas conceptuales que implica el realizar estudios a propósito de la vida cotidiana.

Si bien cabe la posibilidad de que se haya desarrollado más o menos al mismo tiempo que el planteamiento general de la gran Historia de la vida cotidiana en México, ello no quiere decir que la obra en cinco tomos implique la lectura previa de este manual de metodología, tan sólo que sin duda podrá facilitar un poco su lectura, sobre todo a estudiantes o investigadores de disciplinas ajenas a los nuevos desarrollos de lo que anteriormente se conocía tan sólo como historia social: historia cultural, historia de las prácticas sociales, historia de la vida privada, historia de la mujer, historia de género...

Desde esa misma perspectiva, tampoco es posible trazar un límite infranqueable, una frontera claramente delimitada entre ambas clases de texto, entre la investigación documental y la búsqueda de herramientas teóricas, entre el tipo de preguntas que se plantean a los archivos y fuentes no documentales y los cuestionamientos planteados al *sentido cultural e histórico* de la interpretación de dichas fuentes. Aun cuando se hubiesen emprendido al mismo tiempo, se trata de

México, El Colegio de México/FCE, 5 tt., 2004-2007.

dos obras independientes, y aquí se comentará únicamente el texto introductorio.

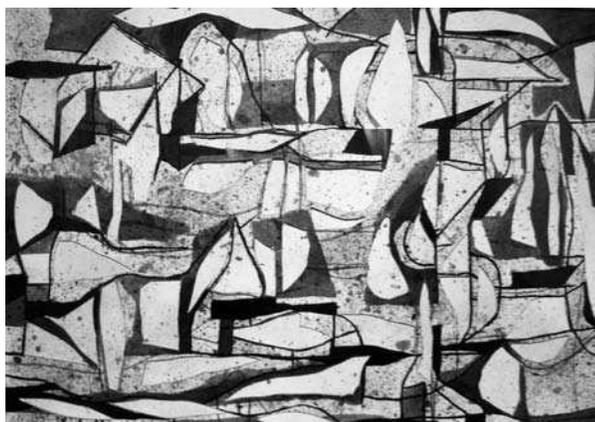
El libro se compone de tres apartados temáticos: "Aproximaciones", "La complejidad de los sujetos" y "Para una nueva visión de la vida cotidiana". Como su nombre indica, la primera sección representa la vía de acceso al estudio de la vida cotidiana; en la segunda se analizan distintas aristas conceptuales de los protagonistas de este espacio de lo íntimo: personas e individuos, hombres y mujeres, prácticas sociales y prejuicios, edades y tiempos. En el tercer apartado se presentan los diversos elementos que conforman el ámbito de lo cotidiano para el análisis contemporáneo: el espacio público y privado, vivienda, alimento y vestido, bienes materiales y simbólicos, la familia y la vida diaria familiar a través de la historia.

Las dos primeras partes comprenden cuatro capítulos cada una. En el primero se presentan los conceptos fundamentales, se establece la frontera que conforma el ámbito de lo cotidiano, y la clase de relaciones que mantiene con la historia social y el nuevo campo de la historia cultural. El capítulo siguiente aborda el indisoluble nexo entre historia de la vida cotidiana y otras disciplinas sociales (sobre todo con la antropología, la arqueología y la sociología), a fin de establecer antecedentes, conceptos, métodos y elementos de análisis. En el tercero se mencionan algunas series documentales y el tipo de información que ofrecen, además de sugerir

diversas posibilidades de aplicación al estudio de la vida cotidiana. El capítulo cuatro es una breve historiografía, en la que se muestran las preferencias por ciertos temas y el uso de diversas corrientes en el campo de la metodología.

Ya en la segunda parte, en el capítulo cinco se estudia al hombre en tanto ser corpóreo y en relación con el uso de sus sentidos y capacidades, las maneras cambiantes en que se ha visto el propio cuerpo y cómo se ha percibido socialmente a través de la historia. Y si el hombre es protagonista de la historia en función de sus necesidades físicas, materiales y afectivas, éstas necesariamente están condicionadas por las creencias, prejuicios sociales, educación y medio cultural en que tienen lugar las actividades de la vida cotidiana, problemas abordados en el capítulo seis. El capítulo siguiente se refiere a la importancia de analizar las edades de la vida de estos peculiares animales sociales y sujetos culturales, pues no siempre se mantienen idénticos a sí mismos y también cambia la mirada de quienes lo rodean. En el capítulo ocho se enfatiza el papel de la mujer como un nuevo sujeto activo en la historia de la vida cotidiana, y se plantean las evidentes diferencias de género en los diversos ámbitos del espacio público y privado.

En la tercera sección del libro se presentan los diversos temas que conforman el estudio de la vida cotidiana desde un punto de vista contemporáneo. Comprende seis capítulos en los que se analizan el espacio y el tiempo, en tanto con-



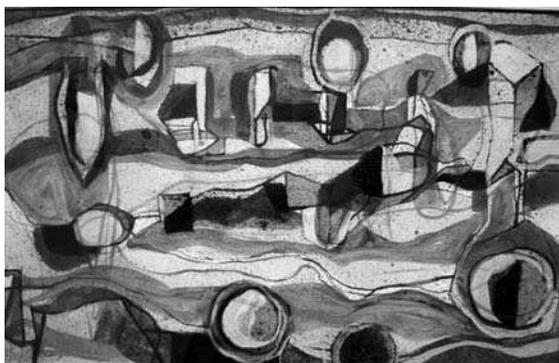
forman un reflejo de las actividades vitales y el ámbito propio de la cotidianidad; también se estudian los comportamientos humanos en relación con los alimentos y con objetos simbólicos de distinción social, como la vestimenta. El apartado concluye con un análisis conceptual e histórico de la familia, entendida como el conjunto de “personas que constituyen el entorno inmediato, en el que se inicia la socialización y se concretan los sentimientos propios de la intimidad”.

Por supuesto, todas estas categorías y conceptos son elementos dinámicos y se transforman en el tiempo, y un objetivo fundamental del libro consiste en explicar el origen y sentido de esa dinámica vivida por los individuos, las familias y los grupos sociales: por ejemplo, cómo se ha transformado la relación de la familia con el espacio público; qué tipo de prácticas sociales han tenido lugar en el mercado, la escuela y la iglesia; cuáles son las razones sociales, económicas e ideológicas que subyacen a las ideas de matrimonio y linaje en el siglo XVIII. Es a partir de las res-

puestas a dichas cuestiones como resulta posible estructurar una nueva narrativa histórica centrada en el ámbito de la vida cotidiana.

Quizá debido a razones de método expositivo, por tratarse de un libro dirigido a no especialistas, la autora deja de lado el rigor tradicional de la historiografía europea en cuanto a definiciones conceptuales claras y precisas, y opta por conceptos establecidos de manera intuitiva o mediante enumeración de casos. Por ejemplo, entre los diversos temas que conforman el universo de la vida cotidiana incluye “los elementos de la vida material, las formas de convivencia, los prejuicios en las relaciones sociales y las formas de vivir la sociabilidad y el sentimiento religioso”.

Son estos factores los que establecen las costumbres, “y son precisamente las costumbres las que conforman la vida cotidiana; costumbres que determinan la vida de los individuos; costumbres cambiantes en el tiempo y diversas en el espacio”. En ese sentido, lo cotidiano “constituye, por tanto, el núcleo mismo del acontecer huma-



no; y todo lo humano, tanto el cambio como la permanencia, es objeto de la historia”.

No obstante, esta manera de emprender la generación de conceptos no es exclusiva de este libro, pues en un texto anterior la autora ya abordaba su análisis de la vida privada de una forma similar:

Tanto las abstracciones ideológicas que llamamos valores como la realización práctica de las actividades laborales y de las relaciones de producción *se manifiestan de algún modo* en el transcurso de la vida cotidiana. El conjunto de circunstancias mentales y materiales que determinan el modo en que el hombre protagoniza su historia, pueden *expresarse también a través de las actitudes individuales y de las mentalidades colectivas*. La vida privada no es, por tanto, algo que quede al margen de la historia sino que constituye su esencia.⁵

En ese sentido, es claro que el acercamiento intuitivo a las cuestiones de método y conceptos

⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Hacia una historia de la vida privada en la Nueva España”, en *Historia Mexicana*, vol. XLII, núm. 2, 1992, pp. 354 (subrayado mío).

puede resultar muy adecuado a su carácter de manual introductorio a un campo que no se distingue por la abundancia de textos de divulgación. Pero si se trata de un libro de texto, entonces sorprende que la autora decidiera omitir el aparato crítico en sus referencias bibliográficas, pues con ello el lector no tiene manera de relacionar un tema particular con un autor determinado. Tal ausencia resulta especialmente lamentable en la historiografía presentada en el capítulo cuatro, donde buena parte de los temas, tendencias e instituciones fundamentales para la investigación histórica en nuestro país carecen de una referencia concreta.

A cambio de ello, entre los méritos de este libro cabe señalar la pertinencia y la voluntad, dos perfiles de importancia para quien busca fortalecer ese certero instinto que permite —sobre todo cuando se trata de investigadores con la experiencia de nuestra autora— otear el horizonte de la reflexión y anticipar las tendencias históricas subterráneas que impulsarán las nuevas pesquisas en la materia. No son logros menores; aun cuando su principal aporte estriba en erigirse como texto precursor, en la medida

en que representa un mínimo intento de insuflar un poco de vida al páramo académico de nuestro país, tan reacio a pensar de una manera seria y profunda a propósito de nuevos enfoques y principios teóricos para legitimar la investigación histórica.

En consecuencia, a final de cuentas la lectura de este libro arroja un balance paradójico: en la columna de haberes se tiene que el trabajo de la doctora Gonzalbo muestra que los estudios sobre la vida privada —al margen de que se ocupen de la familia, de los afectos o de las relaciones de género en el México colonial— están ya firmemente establecidos, sea como disciplina de investigación, sea desde el punto de vista de la legitimidad teórica. Pero en la parte de los deberes es necesario recordar lo afirmado por Lynn Hunt a propósito de la historiografía estadounidense de los años ochenta, y retomado por Frida Gorbach en un artículo reciente: la historia es uno de esos campos donde incluso aquellos interesados en las nuevas discusiones pueden seguir escribiendo de forma perfectamente tradicional. Los desarrollos teóricos aportados por la sociología, el marxismo, la antropología geertziana y los estudios culturales han sido intentos de una apertura que, sin embargo, ha tenido un impacto muy menor sobre la forma de escribir la historia.⁶

⁶ Frida Gorbach, “Historias y género en México. En defensa de la teoría”, en *Relaciones*, vol. XXIX, núm. 113, invierno de 2008, p. 148.

Imágenes de Charcas, S.L.P.

*Arcelia Rayón**

Moisés Gámez, Arturo Gómez y Luis Pedro Gutiérrez,
Imagen e historia minera. Charcas, siglos XIX-XX, San Luis Potosí, Museo Regional Potosino/Cronistas Visuales del Estado/Patronato para el desarrollo cultural de Charcas/Conaculta-INAH, 2008.

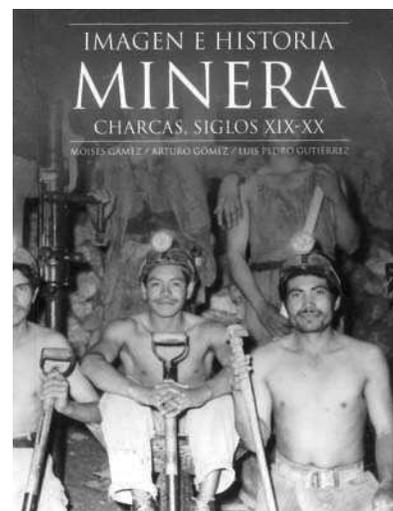
Esta publicación integra tres estudios enfocados al desarrollo minero vivido en el municipio de Charcas, San Luis Potosí, a finales del siglo XIX y principios del XX, enmarcado en los contextos local, nacional e internacional; incluye una serie de fotografías de la población y sus habitantes, tomadas durante ese periodo y clasificadas en dos temáticas: la actividad minera, captada por la lente de Alberto Zaragoza Mora, y la vida cotidiana, registrada por José Cruz Carbajal Carbajal y Joel Arriaga Cancino.

En “Concesiones, perspectivas y escenarios mineros en Charcas decimonónico”, Moisés Gámez reconoce como rasgo principal del México decimonónico la exportación de metales preciosos, en tanto a principios de 1880 el predominio

era de los metales industriales. En la última década de ese siglo el país vivió un momento coyuntural que le abrió las puertas a un mayor intercambio comercial y de inversión exterior, que le permitió insertarse de algún modo dentro del orden de la producción capitalista internacional.

A nivel interno los cambios comenzaron a experimentarse en las pequeñas y medianas empresas mineras, que empezaron a transformarse con la apertura de nuevos capitales y la importación de innovadora tecnología que generó nuevas estructuras en las actividades productivas. Los estímulos otorgados por el régimen porfirista beneficiaron la adquisición de concesiones y la exención de impuestos a la inversión extranjera en el ramo. Pero las modificaciones al marco institucional resultaron también significativas para el impulso de la minería mexicana, originando expectativas de propietarios y empresarios de diversas regiones del país, respecto a la liberación de impedimentos legales en la tenencia del subsuelo. De ello da cuenta Gámez al analizar la participación de los propietarios en el mercado de títulos mineros a nivel personal, y en asociaciones de pequeñas y medianas empresas con el objetivo de usufructuar el subsuelo.

La propiedad minera en Charcas la trata de manera amplia y minuciosa mediante un análisis cuantitativo que presenta su tendencia durante los primeros años de la década de 1890 hasta el final del régimen de Díaz. Se vale de



elementos gráficos que ofrecen un panorama general del movimiento de los títulos mineros concedidos y de la dimensión otorgada, así como de las ampliaciones concesionadas en la población. Presenta una relación de los productos mineros concesionados en San Luis Potosí y en Charcas, lo mismo que los nombres de los propietarios mineros y las razones sociales de las empresas mineras establecidas en el municipio. Describe los efectos de las transformaciones tecnológicas, de inversión de capital y administrativas-institucionales experimentadas en el país, y lo que significaron para el desarrollo minero potosino y en particular para el municipio de Charcas, en donde desaparecieron las asociaciones empresariales y se desmanteló su organización, obligándolos a buscar otras alternativas como su asociación con capitalistas extranjeros.

Moisés Gámez deja asentado que los cambios institucionales en favor del sector minero durante el periodo estudiado impulsan las condiciones para la formación y el desarrollo de la nueva empresa minera, con rasgos organiza-

* Dirección de Publicaciones, CND-INAH.



les modernos y dinámicos que conducen a la creación de códigos particulares: la política y las estrategias en torno a esta actividad se caracterizan por seguir principios liberales; los propietarios se encargarán de preservar determinados puntos legislativos relacionados con el acceso a la propiedad y a la formación de proyectos empresariales en el ramo; de la consolidación de una nueva mentalidad empresarial minera, acorde a los nuevos tiempos de la modernidad porfirista.

Por su parte, Luis Pedro Gutiérrez discurre brevemente sobre diversos tópicos del municipio de Charcas: límites jurisdiccionales, actividad minera desde el siglo XIX, producción, infraestructura tecnológica, articulación, condiciones laborales y población minera. Señala que desde el siglo XVI Charcas fue denominada como Real de Minas, confirmando desde entonces su vocación minera basada en sus características geológicas, y

cuya producción ha estado supeditada a las fluctuaciones del mercado nacional e internacional de los productos mineros, a las innovaciones tecnológicas para la exploración y extracción, a la legislación institucional para el fomento y a la apertura y acceso del capital extranjero.

De igual forma expone los cambios políticos-administrativos que han tenido lugar en Charcas, el primero de ellos durante el siglo XVIII, cuando se reestructuró todo el territorio de la Nueva España. El siguiente en 1824, al formarse el estado de San Luis Potosí, dividido en cuatro prefecturas: Rioverde, San Luis Potosí, Tancanhuitz y Venado, a la que perteneció Charcas. Documenta el abandono del municipio por el bajo rendimiento de la producción minera durante el periodo de 1772 a 1774, así como por el descubrimiento del Mineral Real del Catorce, factores que redefinirían los límites mineros. La

situación de abandono de Charcas sería remontada hacia finales del siglo XIX, con los cambios en las formas de extracción y beneficio mineral, a consecuencia de la apertura a la inversión extranjera, como ya se mencionó.

Asimismo hace un recuento de las vetas de Charcas antes de 1903: las plomosas argentíferas, las cobrizas y las propiamente argentíferas, sin dejar de lado la actitud prevalente de algunos empresarios en torno a la explotación minera: desistir ante cualquier obstáculo por pequeño que fuera. Destaca el establecimiento de la Compañía Minera del Tiro, consolidada en ese mismo año, gracias a la instalación de infraestructura de punta con la que logró un cambio en los métodos de extracción. También aborda el tema de la Revolución mexicana y su incidencia en la producción minera de Charcas, que se vio afectada principalmente por la falta de mano de obra. Fue a partir de 1924 cuando empezó a fortalecerse la minería en Charcas con la implementación de tecnología nueva.

El establecimiento de las líneas ferroviarias en la región, promovidas también por el régimen de Díaz, favoreció que los empresarios hicieran fuertes inversiones para el establecimiento de nuevas compañías mineras y la renovación de las ya existentes. El crecimiento y fortalecimiento de Charcas como centro minero estuvo supeditado a la inversión de capital en infraestructura, para lograr mantenerse a la vanguardia a algunas de sus empre-

sas, como la Compañía Mineral Tiro General. Estos cambios en la producción minera dieron lugar a otros de tipo externo, como la instalación de ciertos servicios públicos como líneas telefónicas, oficinas de correo y telégrafos federales, pavimentación de calles, instalaciones eléctricas, etcétera, que contribuyeron a hacer más dinámica la vida cotidiana de los habitantes del municipio.

Gutiérrez describe brevemente cómo era el traslado de los habitantes de Charcas en el siglo XIX, antes de la puesta en marcha del ferrocarril, con todo su caudal de nuevas obras y vías de comunicación, como ramales, rutas, caminos diversos, vías férreas, carreteras, transporte público, etcétera. El enlazamiento de las empresas regionales con otras del país, para afianzar y expandir el mercado de sus productos y establecer nuevas relaciones y alianzas empresariales. Otro aspecto tratado son las condiciones laborales en la minas de Charcas, donde enfermedades como la silicosis mermaban gravemente la situación de los trabajadores, a causa de la simpleza o de las nulas medidas de seguridad, o de los accidentes provocados en los pies y las afecciones corporales por no contar los obreros con la ropa y los accesorios adecuados que los protegieran del medio ambiente. El salario percibido era miserable y gran parte de él iba a dar a las cantinas que desde 1930 proliferaban en Charcas, hecho que indica la alta demanda de estos antros por la falta de actividades recreativas.



Se da a conocer el número de habitantes que había en 1874 en el partido de Venado, para después analizar los correspondientes a cada uno de sus municipios, tomando en cuenta que la mayoría dependía de los trabajos del campo, lo que contrasta con el municipio de Charcas, cuya población era predominantemente minera. En 1903, el municipio contaba con siete mil habitantes, alrededor de los cuales 1 500 eran barreteros y trabajadores de las minas. En 1928, el auge minero que experimentó, gracias a empresas como ASARCO, atrajo a habitantes de otros lugares, lo que redundó en el incremento de la población y consecuentemente en la carencia de servicios como los de vivienda y transporte, lo que provocó la ausencia y deserción de mineros, además de que no se cumplieran las metas de producción minera establecidas por empresa. El censo de 1940 indica que en la cabecera

de Charcas había 6 081 habitantes, y en el resto del municipio 7 898, que mantenían sus labores ejidales. Hacia 1960 el municipio contaba con alrededor de 20 mil habitantes, de los cuales la mitad vivía en la cabecera.

En el tercero y último estudio, "Charcas visto por sus fotografías en el siglo XX", Arturo Gómez expone la importancia que llegaron a tener los "fotógrafos de pueblo", quienes con su actividad respaldada en su talento registraban y formaban una memoria gráfica histórica, social y cultural de los lugares donde vivían. En las imágenes de Charcas incluidas en esta obra se rescata la historia local, la cotidianidad laboral y la vida en general, la arquitectura, los acontecimientos políticos, sociales y económicos que dan valor incalculable a las mismas, porque son huellas del pasado y ayudan a reconstruir el contexto imperante en ese municipio durante la primera



mitad y unos años después del siglo XX.

Se rescata el trabajo gráfico del fotógrafo Alberto Zaragoza Mora, quien nació en Acámbaro, Guanajuato, el 27 de octubre de 1924, pero desde muy pequeño llegó a Charcas, donde se desempeñó en diversos oficios como electricista, peón, cargador y carpintero, así como de corresponsal de *El Sol de San Luis*, en donde colaboró con artículos y reportajes gráficos, actividad que aprendió de algunos fotógrafos extranjeros. Aunque este “fotógrafo de pueblo” no era originario de Charcas, tenía un claro sentimiento de pertenencia al lugar que se muestra en toda su obra gráfica, en la que siempre hay una referencia a la actividad minera y su cotidianidad. Los mineros son los personajes centrales y frecuentemente captados por la lente de Alberto Zaragoza, así como los rebajes de las minas, chutes, locomotoras y filtros; en sus fotogra-

fías aparecen los trabajadores en diversas actividades como las de apalancado, barrenación, acarreo, extracción, molienda, etcétera, lo que da cuenta del ambiente laboral donde se desenvuelven los habitantes productivos de ese municipio.

Los otros fotógrafos estudiados son José Cruz Carbajal y Joel Arriaga Cancino, el primero nació en Tepezalá, Aguascalientes, y a la edad de seis años llegó a Charcas, en donde desde temprana edad conoció a un estadounidense que le enseñó a leer, escribir y a manejar la cámara fotográfica, a revelar y a preparar químicos, actividad que le apasionaba y que con el tiempo se convirtió en su profesión. La obra de Carbajal incluye imágenes de la Cruz del Siglo, el quiosco del jardín, de las festividades cívicas y sus contingentes, asambleas sindicales y actividades deportivas. Por su parte, Arriaga Cancino nació en 1923 en Charcas y se distingue por sus imágenes sobre la arquitectura

del municipio, como la de escuelas, templos y calles; registró asimismo eventos sociales, religiosos, actos cívicos asociados con aspectos laborales y escolares. Su primera cámara la adquirió de Carbajal, con quien posteriormente se asoció.

El apartado gráfico enriquece esta publicación y es testimonio de la vida cotidiana de los pobladores de Charcas y de los rasgos particulares del ambiente del municipio. El autor hace hincapié en que estos fotógrafos captaban para la posteridad la imagen típica del minero del siglo XX: con su característico vestuario y sus respectivos accesorios, las relaciones sociales y la convivencia cotidiana estrechamente ligadas con la familia, y en otras ocasiones los momentos en que disfrutaban el lugar que representa su principal esparcimiento: la cantina, donde interactuaban con amigos, y a veces amigas. Las prácticas religiosas también eran registradas, pues formaban parte de la vida cotidiana como lo muestra la fotografía del festejo a la virgen del Rosario, donde todos los pobladores se convierten en una sola persona mediante la unión de su fe, de sus creencias, de su alegría, de su identidad. Como puede apreciarse, el acervo gráfico incluido en esta historia de Charcas es producto del espacio, del tiempo y de las experiencias individuales y sociales de los habitantes de ese municipio en sus diversos ámbitos como el laboral, familiar, religioso, cultural y social, e inmersos en el contexto histórico minero.

Centenario de Alberto Monroy

Luz Elena Gómez Cervantes*

“Cumplir años es maravilloso. Cumplir cien, algo que todo mundo anhela”.

Es considerablemente célebre festejar un centenario, por lo que he decidido narrar este homenaje. Esta celebración, en honor a un gran hombre. Un personaje del que quizás mucha gente no ha escuchado: el hombre de mayor confianza privada que mantuvo a su lado el general Porfirio Díaz. Para esto recurrí a varias publicaciones, entre ellas *El Universal*, en dos fechas diferentes,¹ *Revista municipal El Eco de Mixquiahuala*,² *El Heraldo de México*³ y *El Ariete*,⁴ los cuales me sirvieron para obtener información del lugar. Poca información documentada encontré acerca del lugar en dónde se realizó dicha festividad.⁵ A pesar de que

ésta fue en una casa específica, celebraron en grande, al reconocido charro, en todo el pueblo de Mixquiahuala de Juárez, Hidalgo.

Todo se remonta al 7 de agosto del año 1948, en el pueblo antes mencionado.

La festividad se llevó a cabo en dos partes; la primera, con una misa de acción de gracias en la iglesia de San Antonio de Padua, parroquia que data del siglo XVIII y que es la construcción religiosa más destacada del municipio. A ésta acudió mucha gente, ya que el homenajeado: don Alberto Monroy Villegas, era un reconocido charro, no sólo en el municipio, sino en todo el estado de Hidalgo. La segunda parte sucedió al término de la celebración religiosa. Ésta tuvo lugar en el centro de Mixquiahuala, en la Plaza de la Constitución núm. 2, casa del festejado. Esta casa es muy importante para el poblado, ya que es la primera fundada en el lugar, esto es en 1824 por el señor don Ildefonso Tapia. Se dice que es la primera casa fundada, por ser la primera con uso habitacional constituida dentro de este tipo de arquitectura, tomando en cuenta que la historia documentada de Mixquiahuala tiene su origen desde hace más de cinco siglos, según el mapa Quinatzin, de origen tetzcocano. A ésta casa se le conoce con el nombre de “Los Portales” gracias a los robustos arcos de mampostería que se encuentran en la fachada de la misma.

Al festejo de don Alberto asistió gran parte de la población del mu-



Don Alberto Monroy Villegas

nicipio, el gobernador del Distrito, el mismo gobernador del estado de Hidalgo, Vicente Aguirre del Castillo, al igual que parte de la gran familia del homenajeado, entre ellos Antonia, que era la menor de sus dieciséis hijos, y las señoras Catalina, Soledad y Luz, quienes eran viudas. También asistieron algunos de los veinte nietos y quince bisnietos, al igual que su esposa Juanita Dorantes, a quien conoció en un poblado cercano llamado Tlahuelilpan.

Debido a que este acontecimiento no fue una celebración cualquiera, sino un homenaje en vida a don Alberto, la gente, orgullosa de él, platicó algunas de sus hazañas y anécdotas de la vida, al igual que él mismo lo hizo. Dentro de estas historias mencionó cómo conoció a don Porfirio Díaz por

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

¹ *El Universal*, 7 de agosto de 1948, pp. 1 y 12; *El Universal*, 13 de agosto de 1948, pp. 3 y 15.

² Octaviano Flores, “Breve historia del municipio de Mixquiahuala de Juárez., Hidalgo”, en *Revista municipal El Eco de Mixquiahuala*, enero de 1946, pp. 47-51.

³ *El Heraldo de México*, 14 de septiembre de 1966, Suplemento, p. 4.

⁴ *El Ariete*, Mexicali, Baja California, 31 de agosto de 1982, p. 6.

⁵ Entre ellas: Milton Flores Moreno, “Apuntes del terruño: notas importantes en la historia de Mixquiahuala de Juárez, Estado de Hidalgo”, México, s.e., 1997.

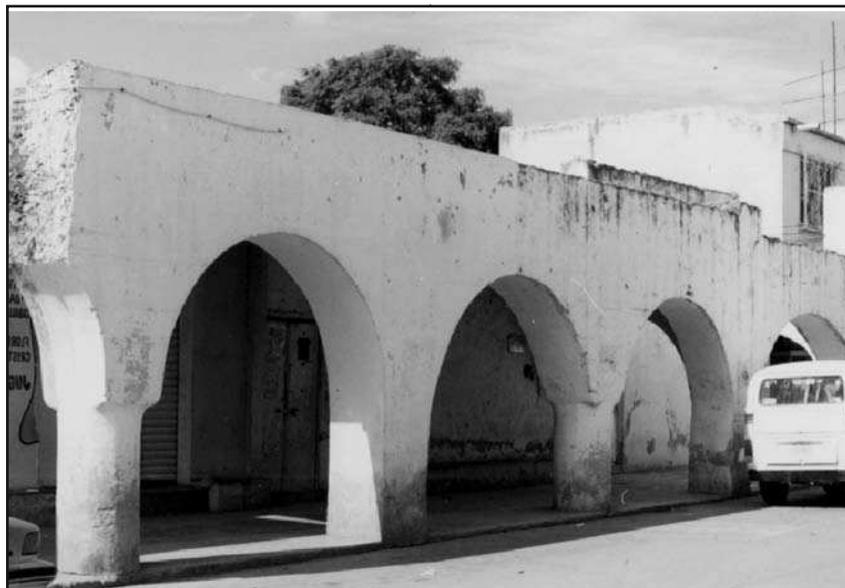


Parroquia de San Antonio de Padua, donde se realizó la misa de acción de gracias.

intermedio del señor Ignacio de la Torre, quien le dio facilidades para educar potrillos. En ese entonces don Alberto era un reconocido arrendador de caballos, y por esa razón el señor de la Torre le encargó educar un caballo para don Porfirio, el cual él mismo fue a entregarle como presente. El general Díaz le agradeció con 200 pesos, los cuales difícilmente aceptó don Alberto. Cierta día el presidente mandó a buscarle con un empleado, requiriéndolo para que se dedicara a su servicio.

Así, don Alberto contó muchas anécdotas, y tanto periodistas como otros invitados hicieron algunas otras preguntas al festejado, en torno a su vida en el campo y al lado de don Porfirio Díaz.

Don Alberto comentó que después de tres intentos de ser fusilado y muchas veces perseguido por



"Los Portales", casa del festejado.

haber servido al general Díaz, su esposa decidió destruir todos los documentos que lo vinculaban al mandatario, los cuales mostraban la relación y confianza que le tenía. Sólo le quedó una foto, autografiada por el general, que él mismo le entregó con mucho cariño antes de irse a Europa, la cual, apasionado, mostró a los concurrentes.

Hubo un momento de reflexión para don Alberto, ya que él mismo sentía orgullo de llegar al centenario. En ese momento de meditación recordó, de pie en la puerta de entrada de su casa y mirando hacia el zócalo, la trágica muerte de su hijo Mariano que había ocurrido hacia más de dos años.

Llegada la noche y al término de la celebración, don Alberto estaba inmensamente agradecido con todos los ahí presentes, y una vez más los invitados le recordaron e hicieron sentir lo que realmente era: el habitante más querido de todo el pueblo.

Orgullosamente puedo decir que mi relación con don Alberto y con ese lugar es muy cercana. Esa casa es la herencia que ha dejado nuestra familia, aunque en la actualidad esté semidestruida: de los cuatro patios que tenía originalmente sólo quedan dos visibles; las vigas sostenidas por los arcos de mampostería se encuentran en malas condiciones, y algunos de los cuartos que antiguamente estaban techados con petatillo han sido totalmente remodelados. A pesar de las malas condiciones físicas en las que se encuentra la vivienda, conserva aún el espíritu de toda una familia, que tuvo como patriarca a ese gran hombre, mi bisabuelo, quien con su fortaleza y ganas de vivir nos dejó una gran lección de vida: "No hay que dejarnos morir, sin antes complacerse de la vida, y luchar por un mejor porvenir para nuestros descendientes".